

7.3.2. Filosofía del Curso de la Vida (FCV) parte II, pp. 151 a 314.
Introducción a la Filosofía 1988/1989 . Segundo año

Esto implica que la idea superior (o al menos sobrenatural), trabajando en ese proceso, baña todo el evento en una atmósfera sagrada,-- como la idea "atè"; diosa de la venganza (aquí: Némesis), resp.

Este proceso fenomenal y transfenoménico lo "ve" el vidente Teiresias, desde su nacimiento. Así lo predice en el lenguaje "alusivo" (alusivo, no tan claro), propio de los "discursos de los dioses" u oráculos.

Conclusión. - La primera versión se limita a la "descripción" narrativa del acontecimiento natural; la segunda versión añade una dimensión sobrenatural. Se trata de la "theoria" mítica (comprensión de un proceso).

La idea de "kuklos" de la antigua Grecia (151/152).

La interpretación completa de este mito, en su doble versión, incluye otro "elemento" (premisa) del griego antiguo, a saber, la idea (= estructura) "ciclo" ("kuklos", ciclo).

Una excelente descripción de esto nos ofrece G. Daniels, *Religieus-historische studie over Herodotus*, (Estudio religioso-histórico sobre Heródoto), Antw./ Nijmegen, 1946, 27/38 (La concepción de Heródoto del gobierno de los dioses).

Heródoto de Halikarnassos (-484/ -425; conocido por sus *Historiai*, Investigaciones), el "padre de la historiografía" (mejor dicho con W. Jaeger: "padre de la tierra y la etnología"), es conocido como teólogo.

A menudo trata de descubrir (=fathom, 'theoria') una idea (estructura, que gobierna estos eventos) en el curso fenomenal de los acontecimientos. El nombre de esta idea es "ciclo". Con ello quiere decir que un gran número de fenómenos

- (i) comienzan siendo pequeños,
- (ii) crecen, para alcanzar - por un corto tiempo - un clímax y
- (iii) luego, de repente, vuelven a ser pequeños, incluso nulos.

Los ámbitos en los que opera esta ley son tanto la naturaleza como la humanidad: "Así como la deidad trata de mantener cierta uniformidad y orden en la naturaleza mediante la sabia distribución (nota: Némesis suele considerarse como justicia distributiva) de las fuerzas (nota: para empezar, la "fuerza vital"), así también en la vida del hombre ha trazado ciertos límites, y no tolerará bajo ningún concepto una violación de estos límites.

Cuando el hombre, sin embargo, no tiene en cuenta esto, y va más allá de sus límites, se encuentra con el 'phthonos', disgusto (no: 'envidia' o así), de las deidades.-- Además de este término encontramos, sin embargo, con Heródoto, también el término 'nemesi ek theo': castigo responsable a causa de la deidad." (O.c., 28v.).

Nota.-- Que traducimos correctamente 'phthonos' por "disgusto justificable" (y no por la palabra 'envidia', como se hace con más ligereza), prueba Daniels, o.c. 29ss:

(i) el disgusto justificable se muestra por el hecho de que el 'phthonos' es la reacción de la mente en respuesta a los actos irresponsables (que, por cierto, suelen ser la 'hubris', el orgullo rayano, la prepotencia y similares);

(ii) este descontento también se traduce, por el propio Herodotos, con 'némesis', justo castigo.

(iii) Una tercera razón es que Herodotos, siguiendo los pasos de Aischulos de Eleusis (-525/-456; el primer gran escritor de tragedias), considera a las deidades libres del pecado de la envidia (envidias, etc.) y, con ello, allana el camino a Platón, que dice, por ejemplo, en *Faidros* 247a, que "la envidia se sitúa fuera del coro de las deidades". Esto supone una revolución en la teología arcaica, que atribuía a las deidades tanto el bien como el mal. Cfr. Daniels, O.c.,31.

La aplicación.

Un "kuklos", ciclo, se encuentra ciertamente con Narkissos.

(1). *La primera versión*

Aquí se representa a sí mismo, un hombre entregado al engaño de que conservará la imagen de su hermana, mirándose a sí mismo, cruzando así un límite, que todos sufren en casos análogos.

(2). *La segunda versión*

Se trata, además de un cruce de límites similar, de un segundo cruce de límites en funcionamiento: su autoimportancia, debida a una belleza que excede los límites normales, le hace no sólo rechazar a toda amante, sino también despreciarla y humillarla.--Némesis interviene precisamente de esta manera, igualando ('nivelando', dice también Daniels). Como diosa de la justicia distributiva a.o.

Obsérvese que Narkissos, respecto al gran león, traspasa los límites. Su asertividad, 'orgullo', engreimiento, es el 'conatus' (Spinoza) del relato mítico.

Nota -- Hemos insertado, FLC 143, un fragmento de narratología.-- Está claro que el mito, 'muthos', también pertenece a la teoría narrativa.

"La mitología es un producto de la conciencia, que, incesantemente se redescubre a sí misma (...)" (F.-W. Schelling, *Inleiding tot de filosofie der mythologie* (Introducción a la filosofía de la mitología), I, 10).

Este veredicto, de 1825, del romántico Schelling, que difiere de la opinión de los racionalistas de la Ilustración y es favorable al mito, puede servir de introducción: en el mito, el hombre llega a un cierto tipo de conciencia ('Bewusstsein') de la realidad, especialmente vista como destino humano.

Mito.

El mito es un relato que, partiendo de realidades observadas, piensa en los elementos (FLC 70/97) o presupuestos que hacen comprensibles esos hechos observados. En este sentido, el mito ("mitología" es, entre otras cosas, el conjunto de mitos) es una "estoicheiosis" (análisis de factores).

Precisamente por esto, el mito no es, por ejemplo, una "fábula" que -para los niños- ofrece una diversión (aunque también puede ser instructiva); tampoco es un cuento de hadas, que -también para los niños- no difiere mucho de la fábula, salvo por su longitud; tampoco es, por ejemplo, una leyenda (medieval), si sólo el mito, en lugar de edificar, molesta. Que los mitos de las culturas no bíblicas exasperan, no cabe duda. Platon, entre otros, se irritó por este carácter irritante (en cuanto a lo que se atribuye a las deidades, de las que tenía una concepción purificada, todas las cosas irritantes).

Nota - K. Marx dice, en alguna parte, que el hombre moderno de hoy será "ein Mythenfresser" (un devorador de mitos).

En el lenguaje marxista, sin embargo, "mito" significa un conjunto de ideales, preferentemente concebidos como "irreales" (ajenos a las condiciones económico-sociales desnudas), pero de tal manera que este conjunto de ideales ejerce una gran influencia en la psyché del hombre contemporáneo.

Modelo de aplicación. Así se habla del "mito del Progreso" (con mayúscula)', propio de los Ilustrados-Racionalistas del siglo XVIII.

Así, en su momento, los socialistas hablaron de "la Gran Tarde" (con mayúscula), con lo que querían decir que, mediante una violenta revolución socialista, se pondría fin a la era burguesa ("Tarde").-- Se trata de una denominación de mito, que es más bien psicológico-sociológico-culturológico (ciencia humana).

Nota -- Anotado semasiológicamente: 'mitología' puede significar también "el estudio de los mitos" (para lo cual algunos, entonces, utilizan 'análisis de los mitos').-- Con esto, este comentario será suficiente, pues la literatura sobre el tema es vasta.

El "león menor" en forma de vanidad. (154/159)

Como es sabido, nuestra palabra holandesa "vanidad" tiene dos significados principales

- (a) vacío, no lleno (por ejemplo, "una vasija vana");
- (b) sin valor - mejor aún: irreal (así, por ejemplo, "sueños vanos").

Una variante de este último significado aparece en, por ejemplo, "un muchacho vano" (es decir, que se apoya en nulidades para sentirse orgulloso de todos modos); sí, 'vano' también puede significar "nada más que" (así en "vano despliegue").

Ahora bien, sucede que lo que Platón llama "el noble deseo" (del que vimos modelos), también decae en formas espurias. Vamos a echar un breve vistazo a esta forma de comportamiento y de vida, psicológicamente muy importante.

Nota: (154/155) El psicólogo que ha puesto un énfasis muy especial en la vanidad es Paul Diel, en su *Psychologie curative et médecine*, (Psicología curativa y medicina), Neuchatel (CH), 1968,-- esp. o.c., 133/151 (*La vanité et ses métamorphoses (Origines et conséquences)*), (La vanidad y sus metamorfosis (Orígenes y consecuencias).

Véase aquí cómo se expresa Diel sobre este tema.

El término "vanidad" suele designar cosas como la "hinchazón" ("fatuité"), la "postura" ("prétention"), la "altanería" ("orgueil"), el "postureo" ("arrogancia"), que dan un cierto tinte a los rasgos de carácter.

(i) Superficialmente, todas estas distintas "actitudes vanidosas ante la vida" no parecen tener ningún vínculo genético.

(ii) Más aún, en la medida en que se examina el comportamiento externo, no parecen tener ninguna relación con otras actitudes vitales imperfectas, como, por ejemplo, la ira, la pereza, la timidez, etc." (O.c.,133).

Nótese que Diel profundiza en el concepto de vanidad. ¿Qué entiende, pues, por ella? "La palabra latina 'vanitas', vanidad, incluye un significado, que pervive en el francés 'vano', sinónimo de 'insuficiente'. La vanidad es una insuficiencia, que no se quiere conocer". (O.c.,134).

La tesis principal de Diel, a lo largo del libro, es: la vanidad, así entendida, es quizás

(i) no es simplemente un rasgo entre muchos otros

(ii) sino "un estado del alma, que determina la totalidad del funcionamiento psíquico en la medida en que es erróneo ('perverso')". (Ibid.). El hecho de que una persona tenga una opinión sobre sí misma, que incluye el engrandecimiento de sí misma, sería, por tanto, la causa de todas las anormalidades psíquicas, de una u otra manera.

Modelo aplicativo.

La gran crisis de la histeria, de la que Freud fue testigo, en La Salpêtrière, no es, según la interpretación de Diel, una cuestión de "sexualidad reprimida" (como postulaba Freud). Los histéricos -según Diel- necesitan la imitación y la dramatización (play-acting).

Nota: El Hôpital de la Salpêtrière de París fue probablemente la institución psiquiátrica más famosa de Europa en el siglo XIX. Bajo el nombre de Hôpital Universitaire Pitié Salpêtrière, sigue siendo un hospital en la actualidad.

Una de las pacientes había conseguido llamar la atención de los médicos sobre sí misma, lo que sus compañeros aprovecharon rápidamente, de forma consciente o, más aún, inconsciente, e imitaron... para llamar también la atención de los médicos sobre sí mismos.

Diel fundamenta su interpretación señalando que toda una sala de hospital, que recibe una crisis tan importante, sigue siendo "un caso único" y que -- incluso en un caso individual -- esa "crisis importante" que causó una impresión tan profunda en Freud, -- que, de paso, interpreta más o menos un coito, una relación sexual, es extremadamente rara.

Conclusión: "Es importante recordar que el motivo reprimido, que funcionó subterráneamente y provocó la crisis, no habría sido -- en la mayoría de estas mujeres - - algo de naturaleza sexual (nota :lo que Freud cree), sino más bien una tendencia a una exhibición que traiciona la vanidad. Al dejar de lado esta interpretación como hipótesis posible, Freud se vio obligado a concluir en una insatisfacción sexual subterránea, imaginando que la causa podría encontrarse en la praxis del "coitus interruptus" (nota: coito interrumpido).

El intento de extender esta hipótesis a otros síndromes neuróticos (nota: 'síndrome' es "un conjunto de síntomas") -como las obsesiones, las fobias- terminó rápidamente por poner en evidencia la insuficiencia de su teoría inicial". (O.c.,81).

Difícilmente se podría hacer una crítica más feroz a Freud, por supuesto.

Un modelo platónico de vanidad. (155/158).

Platón, *Der siebente Brief*, (La séptima letra), Calw. s.d., 24; 30s., nos ofrece el esbozo de carácter del gobernante Dionusios.

(i) Platón quería llevar un mensaje a la clase dirigente de Sicilia, a saber, una ciencia profunda, que realizara lo que, tanto para el presente como para el futuro, es "realmente bueno y justo", tanto en la naturaleza como en la humanidad.

Dionusios no era susceptible de ello. La historia de su vida (FLC 145: sin historia no hay expresiones del alma), que expone su ignominiosa vida, lo demuestra.

(ii) Platón esboza a Dionusios (*Der siebente Br.*,30 "Dionusios (...) que, por cierto, no carecía de talento innato y, en lo que se refiere a la pericia científica, era excepcionalmente estudioso, se complacía mucho en (...) los diálogos filosóficos, pero, por otra parte, se puso rojo de vergüenza, cuando resultó, como resultado de esas conversaciones, que no había aprendido nada en absoluto de lo que yo (= Platón) había recitado durante mi primera estancia (en Sicilia).

Consecuencia: en parte surgió en él el deseo de escuchar a fondo lo que yo había recitado, -- con el fin de obtener una visión clara; en parte, sin embargo, la vanidad de su ambición le impulsó a hacerlo. (...).

Después de que yo declinara su segunda invitación (...), Dionusios parece haberse atormentado profundamente con el siguiente pensamiento, resultado de su vano orgullo: "Es muy posible que Platón, a los ojos de muchos, disgustado como está, no pareciera ansioso por acudir a él por segunda vez.

Esto, supuestamente, porque personalmente despreciaba a Dionusios, debido a las experiencias que tenía con su mente y su continuo comportamiento externo, así como su forma de vida".

Nota. - Se ve enseguida que la psicología de Platón era algo más que una mera "teoría" ajena a la vida: examinaba a las personas con las que trataba lo más de cerca posible, como muestra su retrato de Dionusios.

En particular, la dicotomía "actitud mental/comportamiento externo" (FLC 120), con el punto de vista del "modo de vida", queda expuesta en esa dicotomía.

Obsérvese también, dentro del alma de Dionusios, una sistemática, a saber, por un lado, el interés filosófico (superficial),-- por otro, la vanidad (profunda) (cf. FLC 78/80 (factores anímicos contradictorios)).

Esta última "desplaza" resp. "suprime" el interés filosófico. Platón sabía más: "Dionusios (...) trató de acogerme y sobornarme con honores y dinero: su objetivo era que yo, de manera visible para todos, me pusiera de su parte con mi amistad. Esto debía servir, entonces, entre otras cosas, para condonar el hecho de que él (nota: el amigo de Platón) había desterrado a Dion.-- No hace falta decir que no logró su objetivo". (*Der siebente Br.*,22).

Como en la cita anterior: lo que el pueblo descubre, eso es lo que cuenta para el honorable Dionusios. Aunque haya que conseguirlo por medios deshonestos.

Además, Dionusios había desterrado en algún momento a Dion, despojándolo tanto de sus derechos como de su honor. Lo cual, entre los amigos de Dion, entre los que, por supuesto, estaba Platón, despertó una gran ansiedad.

"Cuando Dionusios, sin embargo, se dio cuenta de nuestro estado de ánimo, nos hizo convocar a todos -muy amablemente-, temiendo que nuestros temores se convirtieran en "la madre de algo peor". Conmigo en particular (= Platon) mantuvo una conversación tranquilizadora y alentadora: incluso me rogó que me quedara, --que "en todo caso".

Pues: "Nada bueno podría resultar de mi huida, sino de mi permanencia. De ahí que no creyera indigno dirigirse a mí, un suplicante como yo.

Pero de las súplicas de los "altos hombres" sabemos que están saladas con órdenes. Se limitó a imposibilitar mi salida en cualquier barco, haciendo que me llevaran al castillo y dándome alojamiento allí para que ningún barquero -en contra de sus órdenes, sí, ni siquiera sin dar una orden suprema y explícita por su parte- me sacara de allí en barco. (...).

Al mismo tiempo se oía en todas partes: "¡Con qué gracia trata Dionusios a Platon! Sin embargo, ¿qué había de cierto en esto? (...) Dionusios, cuanto más conocía mi comportamiento y mi mentalidad, más buscaba una especie de acercamiento.

Pero también tenía su propio y caprichoso deseo de que "hablara más de él que de Dion", -- "que lo considerara como amigo de forma visible más que a Dion". Era precisamente esta señal por mi parte la que más deseaba". (*Der sieb. br.*, 16f.).

Nota.-- De nuevo: (i) la vanidad, (ii) con "lo que piensan los hombres". La apariencia tiene una importancia mucho más decisiva que el "ser". Al igual que el "muchacho vanidoso se basaba en nimiedades para sentirse orgulloso" (FLC 154), también Dionusios: la imagen-impresión es más decisiva que su verdadera personalidad, - platónico: "que su alma".

Nótese, además, el carácter insidioso de tal "vanidad": "Uno nunca sabe cómo sostenerla", dice la lengua vernácula. El hombre egocéntrico es aquí claramente dibujado por Platón.

Tiende al "engaño de las relaciones": todo lo que ocurre está "implicado" en la persona del hombre egocéntrico, -incluso lo que se dice o hace sin intención alguna.

Nota -Véase de nuevo la sistémica "conductas / mentalidad" (FLC 120; 158).

Comentario psicoanalítico. (158/159).

Citamos al Dr. N. Lamare, *De passionele jaloezie* (Los celos apasionados), Kapellen, s.d.. Cfr. FLC 42.

(1) "El egoísmo (nota : egoísmo) es la continuación aparente del narcisismo (FLC 148). Recordemos, por cierto, la observación tan acertada de Freud "El narcisismo y el egoísmo son una misma cosa".

(i) El narcisista, que está realmente enamorado de su propio cuerpo, lo venera, lo atiende invariablemente y con celo, pues esta veneración ocupa sus principales pensamientos y atenciones, sí, incluso todos sus pensamientos y todas sus atenciones.

(ii) La persona narcisista está, a partir de ese momento, demasiado ocupada consigo misma para interesarse por los demás. Así pues, el narcisismo incluye ya el egoísmo, es decir, ese apego excesivo e incluso exclusivo a uno mismo que lleva a la persona egoísta a pensar principalmente e incluso únicamente en sí misma, a preocuparse sólo por sus propios intereses, sin preocuparse lo más mínimo por los intereses de los demás (...).

(2) "El egoísta siente muy bien los sufrimientos de los demás, pero no se contenta con el hecho de no sufrir por ellos: también los disfruta. La calamidad de los demás le tranquiliza y alivia su carga. Igual que un examen de los trabajadores tranquiliza y alivia al patrón desconfiado: "No me han robado nada". La felicidad de los demás, sin embargo, es una dolorosa espina en el corazón del egoísta. (...) Como nuestros lectores han comprobado por sí mismos (...), la envidia y los celos están contenidos en el egoísmo. (...).

(3) "El egoísta quiere que la gente le valore mucho y, por supuesto, sólo a él. Además: con él no se trata de compartir la atención. Del egoísmo fluye, por supuesto, la vanidad (...)

(4) "El egocentrismo tiene algo del egoísmo. No puede separarse de él, en el sentido de que ambos se basan en la expresión amargada de un yo llevado al extremo. La persona egocéntrica se hace a sí misma el centro de todo, incluido el mundo.

Lo envuelve todo en sí mismo; todo le concierne". (O.c., 61; 66v.; 68; 69).

He aquí una posible forma principal (FLC 154v.: tesis de Diel sobre la vanidad) de lo que Platón llamó "el león menor ('ferocidad')" en nosotros.

Una descripción patristica del "león menor". (159/164)

Volvemos a tomar prestado de A. Grün, *Dealing with the Evil One* (El trato con el maligno), FLC 117/121. Euagrios de Pontos era más platónico. Es, por tanto, interesante cómo él, en medio de la Iglesia Padre, en el "desierto eremita" de Egipto, señala al león menor.

1.-- *El demonio de la gloria vana.*

(i) "El pensamiento de la 'vana gloria' es muy penetrante. Se introduce fácilmente en los que practican la virtud. En particular: les da el deseo en su lucha (nota : la lucha interior-privada con el vicio y los vice-demonios) de mostrarse públicamente y, en seguida, de luchar por la fama entre los hombres." (O.c.,46).

Nota.-- Uno lo ve: un pensamiento negativo, de nuevo.-- Ahora vea cómo ese pensamiento negativo (por un 'atè', una inspiración maliciosa, de un demonio reforzado (FLC 149v.)) infunde dos delirios típicamente eclesiásticos.-

(ii)a. Para ello, ese pensamiento deja que 1. los demonios chillen, 2. las mujeres se curen y 3. una multitud de personas toque su manto.

(ii)b. Le profetiza, además, hasta el sacerdocio (nota: los monjes del desierto no eran necesariamente sacerdotes) hace que la gente asedie sus puertas para buscarlo y, si no quiere cooperar, llevarlo encadenado". (Ibid).

Nota: Se puede ver que el eremita está enamorado del pensamiento de convertirse en un famoso exorcista de demonios o en un sacerdote de éxito: "Cuando ese pensamiento lo ha echado a perder -por las vanas expectativas-, ella lo debilita (nota: fuera de su conciencia). Ella lo entrega, entonces

(1) o al demonio del orgullo, para someterlo a una prueba de fuerza,

(2) o al demonio de la melancolía, que le infunde pensamientos contrarios a sus expectativas.

(3) A veces lo entrega al demonio de la impudicia,-- a él, un hombre, que, poco antes, era todavía animoso y un santo sacerdote".

Nota -- Se ve un cierto kuklos (FLC 151) en el trabajo, en el 'atè': comienza tranquilamente, se pliega a las expectativas de cariño y termina con la 'frustración'.

Nota -- Que el juicio de la deidad ('atè') y el 'kuklos' (ciclo), a menudo presentes en él, estén también presentes en el seno del cristianismo no es sorprendente: en la interpretación bíblica, las deidades de los paganos, que 'conocen' (es decir, están en casa) tanto el mal como el bien, eran 'demonios' ('espíritus impuros').

2. El demonio del orgullo.

El hombre 'autónomo' (con voluntad propia), que "no teme a Dios, ni se turba por los hombres" (como dice la Escritura del 'juez injusto', que, fundamentalmente, es un nihilista), no está -ni siquiera él- libre del juicio y del ciclo de Dios.

(1) (en resumen): El demonio de la soberbia conduce al alma al abismo más profundo.

(2)a. (Subida) Lleva al alma a no reconocer a Dios como ayudante, sino a creer que ella misma es la causa de sus buenas acciones. Al mismo tiempo la lleva a considerar a los hermanos de lo alto como "insensatos" e "ignorantes".

(2)b. (Decadencia) A ese orgullo le siguen la ira y la tristeza. Como percance final, siguen el sensacionalismo, la locura, así como las visiones de una multitud de demonios en los cielos".

Nota: -- Se ve que, en la descripción cristiana de los fenómenos psicológicos:

(i) aparecen los mismos datos naturales y extra-naturales,

(ii) pero que una dimensión sobrenatural típicamente bíblica -Dios como ayudante- también se tiene en cuenta como "elemento" (factor).

Uno encuentra tales análisis hoy en día en, por ejemplo, las novelas de F. Dostoievski (1821/1881), novelista ruso que, en su momento, causó asombro en Occidente porque desde su fe patrística-ortodoxa insertó a Dios y a los demonios (factores sagrados) en sus "fenómenos seculares".

Dostoievski vio a través del 'hombre autónomo', en el que tanto iba el Occidente secularizado: "Si Dios no existiera, entonces, en principio, todo estaría permitido" es el dicho, que J.-P. Sartre (FLC 139) tomó de él, para justificar un Humanismo Ateo, en el que Dios y sus ideas superiores se reducen a 'nihil' (nada) y el hombre tiene una autonomía radical, un poder propio, incluso sobre todas las reglas éticas.

Para la Patrística esto es 'el demonio del orgullo'. Cf: Franz Kafka se movía, claramente, en una esfera similar (FLC 96). Con Dostoievski fue, pues, incluido por los existencialistas en su crítica cultural.

3. El demonio de la ira y el resentimiento.

Ya lo vimos, FLC 136 (cólera y resentimiento): el "león menor" (el orgullo, en nosotros) puede tomar la forma de cólera (ira, indignación) y resentimiento (rencor). Veamos, ahora, cómo los monjes del desierto (y, sin más, los cristianos) experimentan este hecho.

a. La ira.

La "ira" es un impulso caracterizado por un alto grado de pasión. Se define como "un movimiento de ebullición del impulso anímico de dinero". Este "movimiento" se dirige contra quien ha cometido una injusticia o ha tenido la apariencia de cometerla:

(i) "Durante todo el día hace que el alma se "enfurezca";

(ii) sobre todo, sin embargo, durante la oración arrastra al espíritu, -- esto, porque el rostro de quien cometió la injusticia (en realidad o en apariencia) está constantemente ante el alma".

Nota.-- El trágico Eurípides de Salamina (-480/-406), en su *Heracles furioso* (quizás de -416), nos dio un ejemplo ilustre y mítico.

La fuerza de la naturaleza que, a menudo, gobierna a los héroes euripidianos es, en esa obra, la "lussa", rabiosa, atacante ("agresión"). Esta 'lussa' o 'rabia' es, siempre en la visión eurípidea, impulsada por la deidad del fuego ('Aithèr') (FLC 150: proceso de inspiración). Pero, fenomenalmente (en cuanto tangible y visible), este proceso es una rabia, que se apodera de Heracles.

Este 'movimiento' ('proceso') implica dos tiempos:

(i) Heracles, "movido" por este motivo (inconscientemente), destruye su propia casa y mata a la mujer y a los hijos.

(ii) El frenesí le abandona, de repente, como si fuera, por una corta pero intensa duración, una especie de 'poder' autónomo, pero incrustado en su alma; sólo entonces - no antes- su mente llega a comprender: se da cuenta -sólo entonces- de lo que ha cometido. Entonces se asusta y se derrumba. Para expiar dice, entonces, sólo entonces: "Juntos hemos sido golpeados por la mano de Hera (nota : la esposa de Zeus, el Dios Supremo)". (La furiosa Her., 1382).

En otras palabras, cuando Heracles vuelve a ser él mismo (es decir, cuando su mente, una vez más, controla la pareja de impulsos primarios y el noble orgullo), reconoce que "un poder ajeno a él, pero activo en él" le ha "impulsado".

b.-- La ira.

Euagrios tipifica, después de la forma aguda, la forma crónica: "Cuando la cólera dura mucho tiempo y se convierte en resentimiento, provoca, por la noche, confusión, impotencia, un aspecto pálido del cuerpo y ataques de "bestias salvajes" (nota: "bestias salvajes" era, según el caso, un término utilizado para designar a los demonios; en el desierto, Jesús permaneció "en medio de las bestias"). Estos cuatro síntomas, característicos del resentimiento, suelen ir acompañados de numerosos pensamientos".

Nota – Fr. Nietzsche (1844/1900), en su *Zur Genealogie der Moral* (Sobre la genealogía de la moral), 1887),1: 11; 3:15, elaboró lo que los franceses llaman "ressentiment" en un concepto básico de su visión nihilista. Resseniment' significa el recuerdo de una injusticia, con el deseo de vengar esta injusticia. Lo que, entre otros, los anarquistas y los antisemitas llaman "justicia" tiene, según Nietzsche, su origen en el "Resseniment" (en francés). Tomar venganza -por una injusticia real o imaginaria- se llama entonces "justicia".

Max Scheler (1874/1928; FLC 12) amplió esta idea nietzscheana en su *Das Resseniment im Aufbau der Moralen* (un capítulo de su *Vom Umsturz der Werte* (Del derrocamiento de los valores), Bde; 1919).

Una caracterización de la misma nos explica la caracterización de Euagrios.

Según Scheler, el "ressentiment" (resentimiento) es un autoenvenenamiento duradero (crónico) de la vida anímica, que surge de factores bien definidos y que produce efectos bien definidos.

Nos detenemos por un momento en las causas.

Éstas consisten, según Scheler, en primer lugar, en una persistente represión (inconsciente) y/o supresión (consciente) de -lo que él llama- la "Entladung" (descarga, que se produce inmediatamente) de una serie de movimientos mentales y afectos, como la venganza, el odio, la malicia, la envidia, la traición.

La voluntad de venganza, entendida en su forma primaria, es el punto de partida más llamativo del "resentimiento":

(i) la elaboración inmediata de la venganza (ii) queda, por impotencia (basada o no en la realidad), suspendida ("inhibida") y pospuesta hasta la "oportunidad favorable" más próxima. "¡Espera! Lo/la tendré, a su debido tiempo!". He aquí, condensado en una máxima, lo que es el 'ressentiment' (lenguaje nietzscheano-scheleriano).

Muy exactamente, según Scheler: allí donde el sentimiento de venganza no puede/debe obrar por sí mismo (el sentimiento de impotencia, física o ética, o los dos juntos, es más fuerte que el impulso de venganza), allí es precisamente donde surge el 'ressentiment': es el grado tenaz de la necesidad impotente de venganza.

El "resentido" está "firmemente convencido" de su "derecho" (posiblemente de la injusticia cometida contra él) y, en todas partes, busca oportunidades para expresarlo. Pero cuantas menos oportunidades hay, más se convierte su necesidad de venganza en un aburrido resentimiento.

Nota -- Una de las expresiones más llamativas es: "Las uvas están demasiado verdes", dijo el zorro impotente. La persona de la que uno quiere vengarse. es, ciertamente, muy significativa, sucede, pero "uno no quiere saber esto". Así que uno dice: "¡no vale la pena ni siquiera el problema!".

4.-- *El demonio de la tristeza y la nostalgia.*

La decepción ("frustración") era, ya, la raíz de la ira y el resentimiento. Es también la de la tristeza y la añoranza. Nuestro león "orgullosa" no se resigna a la decepción, sea cual sea.

a.-- *La tristeza.*

Euagrios distingue, entre otros, dos tipos de tristeza:

- (i) un deseo decepcionado o
- (ii) la ira que generan.

En sí las caracteriza de la siguiente manera: "A través de las profundidades del agua (nota: de la tristeza) ya no penetra ningún rayo de sol. La luz, una vez recibida, ya no aporta claridad al corazón oscuro: por ejemplo, un amanecer es una alegría para las personas, pero un alma en estado de tristeza experimenta malestar, incluso ante un amanecer. -

Nota.-- Esta inversión del significado ('valor') de, por ejemplo, un amanecer, demuestra, por enésima vez, que nuestras reacciones a nuestras percepciones implican una interpretación (que incluye la hermenéutica).

b.-- *La nostalgia.*

Euagrios describe la nostalgia como una secuencia de "pensamientos" (entiéndase: percepciones + interpretaciones).

(1) Primero, en una persona, surgen pensamientos que recuerdan al alma el hogar, los padres, la vida del pasado.

(2) Cuando estos "pensamientos" descubren que el alma, en lugar de resistirse, responde y se regocija interiormente en los placeres (nota: los que pertenecen a este recuerdo), se hunden en el alma y la hunden en la tristeza: "lo anterior ya no existe". También: "por lo que es ahora, lo que era antes ya no puede ser".

Cuanto más se regocija el alma en los primeros pensamientos, más los segundos la hunden en el desánimo y el abatimiento.

5.-- El demonio de la acedia.

A. Grün, *El trato con el mal*, 53, señala que el método de la retrospectiva fue utilizado por Euagrios. Este asceta recomienda, por ejemplo, que el demonio de la acedia sea admitido tranquilamente en la mente durante uno o dos días: sólo así se puede obtener información sobre él. "Para examinar el demonio en detalle, es necesaria una cierta familiaridad con él: hay que admitirlo en uno mismo para poder ver los mecanismos que emplea (FLC 117: fase de diagnóstico; 120: teoría de Euagrios). (Ibid.).

Examinemos ahora el resultado relativo al demonio de la reticencia. Se trata del fenómeno de la "acedia" en la tierra.

(i) Característica principal:

El demonio de la desgana "expresa una aversión al modo de vida (en este caso: la vida del honor), -entre otras cosas- al trabajo manual.

Para reforzarlo: le recuerda a uno sus parientes y su modo de vida en el pasado (FLC 163: añoranza).-- Naturalmente, mantiene las objeciones del ascetismo ante sus propios ojos (pensamiento negativo).

(ii) Rasgos subordinados.

a. El lado de los hermanos: el demonio de la reticencia inspira el pensamiento de "que el amor ha desaparecido entre los hermanos y que, por tanto, nadie trae consuelo". Más aún, cuando alguien -en el período de acedia- actúa de forma ofensiva, este demonio alimenta el disgusto y el resentimiento contra la persona ofendida.

b.1 El lado diacrónico: el demonio en cuestión "representa la duración de la vida". Hace que el sol se mueva lentamente o no se mueva. Incita a "mirar constantemente por la ventana y -si se es un monje del desierto- a salir de la celda", -esto, para mirar el sol (entiéndase: la posición del sol para ver si aún está lejos de la hora novena;- también para buscar a un hermano, que podría venir.

b.2 El lado sincrónico: el demonio del deseo de vida -eso es- indica el deseo de otro lugar: "Allí uno podría encontrar más fácilmente lo que necesita. Allí uno encontraría un modo de vida menos problemático y más ventajoso". -- "Seguramente la complacencia del Señor no está ligada a un lugar". "¡Seguramente en todas partes Dios puede ser objeto de adoración!".

Nota -- Referido, por supuesto, al gran monstruo de la desgana: FLC 119 (la somnolencia como componente).

Nota.-- Nuestro poeta flamenco Guido Gezelle (1830/1899), un poeta platónico, describe un estado análogo del alma en su poema "vertijloosheid". Vertij', significa "lo que mantiene la atención agradablemente tensa", como la diversión, el placer, la alegría, -- la ocupación, en la que uno está absorto. 'Vertijloos' es lo contrario, lo que le falta a 'vertij'. Esta carencia es una forma de decepción, por supuesto.

"Traduttore, traditore" es una expresión italiana que nos dice que traducir un texto es en realidad traicionar ese texto. Aquí cometemos ese mismo error al traducir este poema y sabemos que al hacerlo se pierde toda la originalidad y el sentimiento.

*"Vertijloos, al den dag,-- en zie 'k in 't nauw gesteken
geen blijden zonnengang -- de duistere wolken breken;
en zie 'k noch bol noch boom,-- noch hout noch iet dat groent
en, met den kwaden dag,-- mijn kwaden zin verzoent".*

"Sin alegría, todo el día, -- y estoy acorralado
No hay un alegre atardecer -- Las oscuras nubes rompen;
Y no veo ni flor ni árbol,-- ni madera ni nada que crezca
Y, con el mal día, -- mi mala sentencia se reconcilia.

Uno lo ve: El "mal humor" puede servir como descripción de la desgana de la vida.-
- Con Gezelle, como con muchos, el estado de ánimo sin alegría está ligado al paisaje natural:

*¡"Het wintert, zonder ijs -- of sneeuw! Ach, of het snerpen
des Noordens nog een snee -- mij liete in 't water scherpen
dat stijfgeworden ligt -- ¡y glad! ... Wacharme, 't stinkt
van 't smoorend smokkelweer, - dat zon noch mane 'n dwingt!"*

"Invierna, sin hielo -- ¡ni nieve! Ah, como el viento,
que viene del Norte, el viento racheado -- afilándome como el agua
Que yace congelada -- ¡y resbaladiza! ... Dios mío, apesta
Este el tiempo que mata, - que el sol ni la luna obliga!"

Nota -- El sentido del olfato también forma parte del estado de ánimo sin alegría :
es Gezelle como si el tiempo, -- el tiempo de invierno, sin sol, sin el brillo del hielo o la
nieve (nótese la ausencia de aquello a lo que se espera), "apesta".

Pero escuche más:

"'k wille uit en blijde zijn!-- Ach, blijde zijn leert even -- dat schier gestorven was,
-- weêr daden doen en leven! ... -- Ik adem, ja genoeg -- om lijf- en longertocht -- te
halen, maar mijn hert is lam en zonder locht!"

"¡Quiero salir y ser feliz! -- ¡Oh, ser feliz nos enseña -- lo que casi murió, -- a actuar
y vivir de nuevo! ... -- ¡Respiro, sí lo suficiente -- para mantenerme erguido -- pero mi
corazón está cojo y sin aire!"

Nota. - No nos perderemos en la comparación con el "Schwermut", la desolación,
de una parte de los románticos desequilibrados o con el Spleen, el Schwermut lúgubre-
mortal del dandy, que Charles Baudelaire (1821/1867), en sus *Fleurs du mal* (Flores del
mal), (1857), lleno de autocompasión, expresa: "(...) la esperanza, vencida, llora; el
miedo repulsivo, como un déspota, planta, sobre mi cráneo inclinado, su bandera negra"

(lxii: Bazo). -- Pero 'vertijloosheid' , 'Schwermut' y 'spleen', son formas de repugnancia de la vida.

Compárese con '*nausée*' (asco) de J.-P.-Sartre. (165/168) H. Redeker, *Existencialismo*, Amsterdam, 1949, 263/269 (Primera etapa: La náusea), nos esboza cómo Sartre, en 1936, ganó repentinamente la fama con su *La náusea*.

Se trata de una narración en forma de diario, en la que un tal Antoine Roquentin, situado en la ciudad provinciana de 'Bouville', hacia 1932, cuenta cómo "las cosas están cambiando para él".

Esbozo de personaje: Roquentin es un intelectual solitario y algo incoloro, que se dedica a la "investigación histórica" sobre un "marqués de Rollebon" (una figura de hace siglo y medio). El mundo que le rodea le parece tan incoloro como él mismo y fríamente impersonal: no es un "participante" de la vida, sino un "espectador" de lo que le es básicamente indiferente.

Un modelo: con Françoise, de la Rendez-vous des Cheminots, mantiene una "relación" sexual impersonal y sin palabras. Otra figura en el pequeño mundo de Roquentin es "l'autodidacte", visitante habitual de la biblioteca, una especie de 'idealista', pero que acaba tristemente: es expulsado por una acusación de actos homosexuales.

Además, está el gérant Fasquelle: "Quand cet homme est seul, il s'endort" (que recuerda al FLC 119 (sueño)).

¿Qué cambio nos dice el libro? "¿Así que esto es la Náusea: esta evidencia cegadora? (...) Ahora lo sé: Yo existo; el mundo existe. Y sé que el mundo existe - eso es todo - pero no me importa. Es extraño que todo sea tan igual para mí: me asusta". (J.-P. Sartre, *La náusea*, París, 1938, 173s.).

Nos explicamos más.

"Hace poco estaba en le jardin public (el jardín público). La raíz del castaño se clavaba en la tierra, justo debajo de mi banco. Las palabras se habían desvanecido y, con ellas, el significado de las cosas, sus instrucciones de uso. (...).

Estaba sentado,--un arroyo inclinado, la cabeza colgando,--solo frente a esa masa oscura y nudosa (nota: del castaño), que estaba entera y sin trabajar, y que me asustaba.-

Y desde entonces he superado esa iluminación. Me dejó sin aliento. - Nunca antes, en los últimos días, había sentido nada parecido a lo que significaba "existir" ("existir"). Era como todo el mundo (...). Como todo el mundo, dije: "El mar es verde. Ese punto de ahí arriba, es una gaviota". Pero no sentí que tal cosa "existe", -- que la gaviota era una "gaviota existente" ("mouette-existente"). Normalmente "l' existencia", la existencia, se mantiene oculta (...) (O.c.,179; s.).

Relea ahora, brevemente, FLC 35 (ananke; // 68v.; 84 (Kafka/ Camus);145 (*Timaios*); 150 (Nark.)): los fenómenos, con los que se encontró Platón, eran a menudo opacos, incomprensibles, pero se imponían como un hecho fáctico ineludible.

Sartre pasa por una experiencia parcialmente similar. O.c., 182s., Sartre continúa: "En este momento la palabra 'sin sentido' ('absurdité', 'absurdisión') fluye de mi pluma. Ahora mismo, en el Jardín Público, no la he encontrado. Tampoco la buscaba; ni siquiera la necesitaba: Estaba, después de todo, pensando sin palabras, sobre las cosas mismas, con las cosas mismas.

Ese sin sentido no era una representación, en algún lugar de mi cabeza; tampoco era algo que mi voz pronunciara, sino esa serpiente muerta desde hace tiempo a mis pies,-- esa serpiente de madera (nota: la raíz del castaño) (...).

Y, de inmediato, sin articularlo a punto, me di cuenta de que había encontrado la clave de la existencia, la clave de mis disgustos, de mi propia vida. De hecho, todo lo que he podido comprender desde entonces se remonta a este profundo sinsentido. Sin sentido": de nuevo, una palabra. Me resisto a las palabras. En *Le jardin public* me enfrenté directamente a la cosa misma. (...).

En otras palabras:

- (i) lo dado, la "cosa", (como le gusta decir a Sartre), es "sin sentido", absurdo.
- (ii) La reacción mental así provocada es el "asco".

Similar al "apesta" de Gezelle (es decir, ese tiempo de llovizna). Sin embargo, de nuevo es muy diferente: con Sartre se trata de algo más que el tiempo invernal (pasajero). No se trata de una experiencia meteorológica-paisajística de desgana, sino ontológica.

"Acabo de experimentar lo absoluto: lo absoluto o lo Absurdo. No había nada, con respecto a lo que esa raíz de árbol era absurdo (...). Absurdo, irreductible. Nada -ni siquiera una profunda y secreta locura de la naturaleza- podía explicarlo. (...).

(i) Un círculo no carece de sentido; porque se explica, listo y claro, por la rotación de un segmento de línea alrededor de uno de sus extremos. Pero, sí, un círculo no "existe".

(ii) Pero la raíz del árbol en cuestión "existía" en la medida en que no podía explicarla. Nudosa, inmóvil, sin nombre, esa raíz me cautivaba, llenaba mis ojos, me recordaba sin cesar que "existía". (o.c., *ibid.*).

Conclusión. - En el lenguaje de Sartre -al menos en su primera fase- "existir" (existencia) significa:

(i) el ser factualmente dado de algo, -- si es necesario de cualquier cosa (que es la 'existencia' medieval),

(ii) pero en la medida en que esta existencia fáctica aparece inexplicada, inexplicable en la mente,-- que responde a ella con, por ejemplo, 'asco'.

El pensamiento existencial ha sido llamado a veces un "empirismo de la mente" ("empirisme émotif", -- según J. Wahl, *Les philosophies de l'existence*, (Las filosofías de la vida), París, 1954, 15). Heidegger, por ejemplo, responde a lo fáctico con "miedo", Sartre con "asco".

Como afirma acertadamente H. Redeker, o.c.,267, lo "emocional" desempeña, desde Heidegger, un papel de primer rango en el seno de la filosofía misma.

Uno de los que se ha ocupado a fondo de esto es O.-Fr. Bollnow, *Les tonalités affectives (Essai d'anthropologie philosophique)*, (Tonos afectivos (Ensayo de antropología filosófica)), Neuchatel (CH), 1953. Esta es la traducción de *Das Wesen der Stimmungen*.

En efecto: a partir de algunos tonos afectivos:

(i) querer deducir la esencia de todos los estados de ánimo (posibles) e, incluso,
(ii) la esencia de la existencia humana, es una empresa lógicamente peligrosa.

¿Por qué, por ejemplo, en lugar del asco o el miedo, no partir de la experiencia de la felicidad, que también pertenece inequívocamente a la existencia humana total? Bollnow, por tanto, critica a fondo la tesis de Heidegger en este sentido.

Pero se puede, igualmente, criticar la tesis de Sartre desde su minucioso punto de vista.-- El hecho es que un Heidegger y un Sartre contribuyeron a una notable psicología filosófica de los estados de ánimo. Es a ese título que decimos aquí una palabra al respecto.

Nota: Soren Kierkegaard (1813/1855) irrumpió, después de 1916, como el "¡padre del existencialismo! En su *O bien* (2 volúmenes (1843)), una obra de juventud, sitúa la desesperación en el corazón mismo de la existencia humana o de la "existencia" (humana). Con ello puso en marcha una moda, a saber, filosofar a partir de un estado de ánimo.

Sin embargo, para él era una expresión de su personalísima melancolía (B. von Brandenstein, *The Twentieth Century: ¿Edad de la desesperación?*, en: *Internat. Philosophical Quarterly* (Nueva York / Heverlee), vol. iii, no. 4 (1963: dic.), 554), -- una melancolía, que en su caso estaba relacionada con su sentido del pecado (cf. FLC 85: sentido religioso del pecado,-- psiquiátricamente hablando).

Vista general del león menor. (169/175)

Ya sea en pleno desarrollo de sí mismo o decepcionado, el "león menor" comprende una gran parte de nuestra vida anímica. Si nos hemos detenido tanto en él, es para mostrar que, partiendo de presupuestos platónicos de carácter psicológico, somos capaces de situar incluso los análisis más tópicos sobre el tema. En este sentido, nuestro platonismo es una "filosofía eterna", en el sentido de que, en cada etapa del desarrollo del psiquismo humano, el platonismo puede funcionar como una fuerza informadora ("idea fuerza").

Se sabe que la "psicología individual" de Alfred Adler (1870/1937) -primero partidario de Freud, luego opositor a él, en el sentido de que asignó a la pulsión de dinero el lugar que Freud había asignado a la libido (erotizante)- tradujo hasta cierto punto la idea "Uebersch" (el hombre superior, "superior") de Friedrich Nietzsche, el nihilista, en términos psicológicos profundos.

Por Nietzsche, Adler expresó repetidamente su simpatía. Los valores superiores - por ejemplo, lo verdadero, lo moralmente bueno, lo bello (en el sentido exaltado), lo sagrado- no desempeñan, ni con Nietzsche ni con Adler, un papel propio que se ajuste al de una verdadera idea superior, en el sentido platonizante o bíblico.

Adler buscó los "elementos" (factores) que hacen de cada ser humano lo que es. Con un Spranger (FLC 121 ss.), como con un platón, se trata de valores bien definidos, preferentemente superiores. Con Adler, como con Nietzsche, se trata de -lo que Adler llama- "die Leitlinie", el ideal que rige nuestra vida (pues eso es lo que verdaderamente es), que surge de un misterioso plan de vida o programación de nuestro hacer. Por muy diversos que sean los ideales individuales de las personas, en el fondo todos son idénticos: son "Wille zur Macht", pulsión de poder (pues "Wille" aquí, más bien, debe interpretarse psicológicamente en profundidad). Cada ser humano sólo conoce un valor: imponerse, elevarse por encima de los demás, controlar a los demás, someter a los demás a uno mismo.

Nota -- Esto no impide que los cristianos creyentes (el católico Rudolf Allers; el protestante Fritz Künkel) sean, hasta cierto punto, "adlerianos". Lo cual, a partir del "león menor", tal y como se perfila más ampliamente en *la República* de Platón, 554a y lo que sigue (cap. ix), podemos comprender profundamente.

Todo esto nos lleva a un problema que, aquí, sólo podemos tratar de forma muy lateral, a saber, el problema del poder.

R.F. Beerling, *Interpretaties van macht* (Interpretaciones del poder), en: Tijdschr.v.Filos. 14 (1952): 2, 346/361, define 'poder' como "la capacidad de ejercer influencia". (A.c.,348).

Beerling distingue;

(i) "naturalista" (entiéndase: positivista), psicológico, sociológico y
(ii) interpretaciones ontológicas (filosóficas) del "poder". Entre las interpretaciones "metafísicas" sitúa, con toda razón, a Friedrich Nietzsche, quien, a ojos de Beerling, puede haber sido un excelente psicólogo del poder, pero también, sí, ante todo un ontólogo del poder. El concepto central en el mundo de las ideas de Nietzsche es la vida. El afán de poder es su característica básica.-- Desgraciadamente, Nietzsche utiliza más de un concepto de poder:

(i) el poder, visto como un hecho natural brutal, sí, muy brutal (que es el Naturalismo),

(ii) el poder, entendido como ideal de vida aristocrático-nobilista (antidemocrático), que predica el desprecio por el pastor de la democracia,

(iii) el poder como "elemento" ontológico, es decir, explicativo y esclarecedor, (principio presuposicional).

Consecuencia: la metafísica de Nietzsche es una mezcla, por no decir un batiburrillo, de estos tres elementos interrelacionados, pero que no se mantienen lógicamente unidos. - Lo que no impide que, precisamente con esa "metafísica del poder", se convierta en una de las principales figuras del posmodernismo actual.

Nota: la psiquiatría platónica.

Dado que el "nous" (intellectus, nuestro "hombrecito" o mente) representa todo lo que es correcto, justo y moralmente bueno, -- lo que implica que todas las desviaciones se deben en última instancia a los deseos inferiores (= el gran monstruo, el león menor), debemos buscar el elemento psiquiátrico en nosotros, precisamente, en las dos últimas partes del alma humana.

(a) Una exposición ordenada de una psiquiatría platónica se encuentra en W. Leibbrand / A.Wettley, *Der Wahnsinn (Geschichte der abendländischen Psychopathologie)*, (La locura (Historia de la psicopatología occidental)), Friburgo/München, 1961, 59/76 (*Platons Beiträge zur Psychopathologie und Trieblehre*), (Aportaciones de Platón a la psicopatología y a la teoría pulsional). Resumir esta exposición aunque sea superficialmente nos resulta imposible, aquí (por falta de espacio).

En cualquier caso, al igual que otros historiadores de la psicopatología, Leibbrand/Wettley valoran muy positivamente la contribución de Platón, culturalmente hablando.

(b) *El criminal vive de los sueños nocturnos.*

Y esto ocurre en la forma del tirano. Además de citar al propio Platón, nos apoyamos en D. Anzieu, *Oedipe avant le complexe ou de l'interprétation psychanalytique des myths*, (Edipo antes del complejo o la interpretación psicoanalítica de los mitos), en: D. Anzieu et a., *Psychanalyse et culture grecque*, (Psicoanálisis y cultura griega), París, 1980, 5/25.

El artículo, a.c., 41/44, trata de un quinto mito (= elemento mítico), a saber, la relación sexual con la madre (FLC 153: exasperación de los mitos).

(i)a. Herodotos de Halikarnassos (FLC 151), en las *Historiai*, habla de un tirano, Hípias, que, con el ejército persa, ataca la ciudad-estado de Atenas. Por este motivo es desterrado de su ciudad natal, por supuesto.-- Pero, posteriormente, tiene un sueño en el que mantiene relaciones sexuales con su propia madre (incesto). Decisión del tirano: entrará en Atenas --impulsado por la "madre, a la que, por seducción, sometió a sí mismo (voluntad de poder)--, restaurará allí su poder para morir en la vejez.

(i)b. Sófocles de Kolonos (-496/-406; segundo gran trágico griego, después de Aischulos y antes de Eurípides (FLC 161)), en su *Edipo rey* (hacia -430), ff. 981v., dice literalmente: "Muchas personas, después de todo, han tenido, en sus sueños, relaciones sexuales con sus madres". Sófocles pone estas palabras en boca de Jokaste, la esposa de Laios y madre de Edipo.

Nota -- "Uno puede estar familiarizado con *Die Traumdeutung* (La interpretación de los sueños), (1900) de S. Freud: uno ve que este libro, a las puertas de nuestro siglo actual, es sólo una faceta de una antigua tradición. Por eso también tenemos la enseñanza de Platón sobre el tema (al menos un aspecto de ella) para discutir aquí.

Robert Baccou, introd./trad., Platon, *La république*, París, 1966, 333; 334; 337; 338, nos da un aspecto de una posible interpretación platónica del sueño.

(1).-- Al principio del libro ix, Platón habla brevemente de los deseos ilegítimos (contranatura) (FLC 110). Esto, en relación con la génesis (proceso de devenir) tanto del criminal como del tirano.

"Se trata de esos deseos, que se despiertan durante el sueño. En el sueño, a saber, el aspecto del alma que está dotado de espíritu y es apto para controlar la otra parte del alma (nota: el gran monstruo/el león menor) viene a descansar. Esto, mientras que el aspecto animal y salvaje del alma, si se atiborra de comida o bebida, por así decirlo, se sacude toda la somnolencia (del deseo) y sale a buscar la satisfacción de sus deseos.

Como bien sabes: en tal estado este aspecto del alma se atreve a todo, liberada y desconectada como está de las ataduras de cualquier sentido de vergüenza, así como de cualquier perspicacia (FLC 111).

Así, por ejemplo, no rehúsa tener relaciones sexuales, en la imaginación, con su propia madre o con cualquier otra persona, -- hombre, deidad, animal.-- Así, por ejemplo, no rehúsa contaminarse con cualquier asesinato, -- sin aborrecimiento come cualquier cosa. (Nota: Aristóteles, Eth. Nicomach. H: 6, 1148b da como modelo el comer los cadáveres de los niños).

En resumen, no hay locura, ni desvergüenza, de la que no sea capaz ese aspecto del alma".

Nota: Nótese la dualidad "locura/desvergüenza". P. Diel, *Psychologie curative et médecine*, Neuchâtel (CH), 1968, 107/113 (sobre la neurosis), 111/113 (sobre el criminal cínico), -- tema que el autor repite o.c, 162/157 (Nerviosismo y banalización), - - nos hace prestar atención a dos formas de psicopatología, la neurótica (la que es la primera y la más conspicua, porque entra en juego el psicólogo, resp. el psiquiatra/neurólogo) y la "banalizadora", d. i. el caso del embotado en su conciencia, que muestra el mismo síndrome, es decir, la desviación, más, en lugar de sufrirla (con la neurosis que conlleva), la trabaja tanto sexual como socialmente, descaradamente, 'cínicamente'.

(2) Un poco más adelante Platón escribe: "Lo que nosotros, con todo esto, queríamos establecer es esto:

(i) en cada uno de nosotros -incluso en aquellos que parecen ser perfectamente autocontrolados- hay un tipo de deseo aterrador, salvaje, que rompe la ley;

(ii) ese hecho nos lo hacen ver los sueños". Cf. metodológicamente: FLC 105 (theoria); 120 (fathoming). De lo cual tenemos, aquí, otra aplicación.

(3).-- Un poco más allá, de nuevo, Platón describe la génesis (proceso de devenir) ánd del criminal ánd del tirano.

(a) De antemano, (los deseos ilícitos y contranatura) sólo recibían su libre curso en forma de sueño, durante el sueño. Pues el tirano estaba entonces todavía sometido a las leyes y a su padre y, en su alma, reinaba la democracia.

(b) En adelante, sin embargo, él - tiranizado como está por el "eros", la jugaría (FLC 126 (eros no es ágape); -- 112/114 (amor de niño)) - exhibirá sin interrupción ese tipo de hombre en el que se convirtió, a veces, en el sueño nocturno.

Por tanto, no rehuirá ningún asesinato, ningún alimento prohibido, ningún crimen. Eros, viviendo en él de manera tiránica -- en completo desorden y liberación de todas las ataduras, al ser en él autocrático -- impulsará a ese tipo de hombre infeliz, de cuya alma se ha apoderado -- como un tirano la ciudad-estado --, a atreverse a cualquier cosa, -- esto, con el fin de proporcionarle alimento, él (nota (eros) y la banda de deseos que lo rodean, es decir, aquellos deseos que vienen de fuera de él -a través de las malas asociaciones- y aquellos deseos que, surgiendo en él mismo, de una disposición que es concurrente con la suya, han roto los lazos y se han liberado. ¿No es esa la vida que lleva un hombre así?".

Nota: Tiene un cierto parecido con la libido freudiana, la lujuria primitiva, pero con la gran diferencia de que esta lujuria primitiva es tiránica, hambrienta de poder. El "sexo" es, en tal caso, un medio más que un fin, un medio al servicio de la voluntad de poder, es decir, del león menor.

(4).-- Última cita.-- "Resumiendo: es un completo criminal aquel que, en plena conciencia diurna, exhibe las conductas del hombre en estado de sueño-sueño".

Nota - Que esta proposición, que, como todas las de Platón, debe ser debilitada por contraejemplos (FLC 56; 63), contiene un elemento de verdad en la vida real, se hace evidente, por ejemplo, cuando se lee Sabine Paugam, *Crimes passionnels*, (Crímenes pasionales), París, 1988.

Esta joven abogada defiende a criminales, a los que se acerca con el "método verstehende" (FLC 05); por lo tanto, puede penetrar un poco en la vida anímica de sus clientes/reclutados. Algunos elementos recuerdan a lo que dice Platón.

La represión consciente, resp. la represión inconsciente. (174/175)

Para Platón el gran monstruo y el león menor se enfrentan, en parte, el uno al otro. Por eso colocamos aquí después, como conclusión, un texto de su Séptima Carta (ed. Calw, 24s.).

1.-- La gloriosa muerte de Dion.

Lo hemos visto más arriba: Dion, en Sicilia, como seguidor de Platón, puso en práctica su filosofía. Fue, entre otras cosas por este motivo, cobardemente asesinado por el tirano Dionusios y sus seguidores. Pero a los ojos de Platón esta fue una muerte gloriosa.

(i).-- "Porque, para quien persigue los verdaderos valores, tanto para sí mismo como para la comunidad estatal, todo sufrimiento es algo justificable y admirable ('limpio'), independientemente de lo que sufra".

(ii).-- Platón, sobre esto, expone cómo una serie de ideas elevadas nos informan desde una tradición antigua y arcaica, sobre la dirección, que debemos dar a nuestras vidas.

"Nadie entre nosotros es inmortal. Y, aunque un destino tan favorable nos ocurriera aquí en la tierra, no sería, por tanto, dichoso, como, erróneamente, creen los analfabetos. Al fin y al cabo, no hay ningún mal real ni ningún bien real para aquellos seres que no tienen alma (nota: FLC 116: el alma inmortal). Esta distinción se aplica sólo a cada alma, ya sea que viva con un cuerpo o sin ningún cuerpo.

Consecuencia: hay que vivir siempre en la fe verdaderamente convencida de estas antiguas tradiciones, que -como sabes- nos revelan que

1. poseemos un alma inmortal
2. esa alma recibe un juez en represalia por lo que hace,
3. una vez separada de su cuerpo, debe pagar las mayores penas por sus crímenes.

Conclusión.-- Por esta razón también, hay que considerar incluso el sufrimiento de los grandes crímenes e iniquidades como un mal menor que la práctica de los mismos."

Nota.-- Se ve que el pagano Platón aquí no está tan lejos de las revelaciones bíblicas sobre el tema.

2.-- Suprimir conscientemente o reprimir inconscientemente

Platón explica ahora brevemente cómo bajo la fuerte influencia del gran monstruo y del león menor, el hombre puede suprimir conscientemente o reprimir inconscientemente estas verdades reveladas.

"Pero todos estos son puntos de aprendizaje, que el hombre puramente orientado al dinero y a la propiedad, que, a la vez, es pobre en "el oro del alma", ni siquiera escucha.

Y suponiendo que los oiga, los escucha con sorna. Uno trata, después de todo, de no llegar a nada a menos que sea en todas partes, como un animal sin mente y sin vergüenza,-- esto, para poder comer o beber o para satisfacer su antojo, propio del animal-amor repulsivo,-- algo que, si se habla con perspicacia, no merece tan noble nombre."

Nota.-- Uno lo ve: comida/bebida, "amor", dinero y propiedad (FLC 135 (término inglés "Materialism")). Estos son casi todos los elementos que, juntos, conforman el gran monstruo, en el que el león menor, como en alguna parte dice explícitamente Platón, también se siente a gusto.

Lo que demuestra que Platón había adquirido, efectivamente, algún tipo de comienzo de psicología sistemática. Si no fuera así, por ejemplo aquí -- como en otros lugares -- no se podría detectar el nombramiento conjunto, -- una tradición platónica que Engels, el marxista, afirma que pertenecía al uso católico romano del lenguaje, hasta su época.

Pero escuchamos además *la Séptima Carta*: "Tal persona es un hombre golpeado por la ceguera, que no puede ver los siguientes puntos:

(i) la debida conexión entre los goces sensuales tan codiciados, por una parte, y, por otra, algún crimen,-- que equivale a una maldad inaudita que acompaña a toda injusticia;

(ii) el hecho de que todo el que ha cometido una injusticia, debe, según un destino al que no se puede escapar, llevar consigo la consecuencia de todo crimen, primero aquí sobre la tierra, mientras camina sobre ella, y luego también bajo esa misma tierra, cuando ha terminado el viaje terrenal sin honor y completamente infeliz de la vida a la heimat eterna: Al parecer, pude penetrar en su corazón con ellos".

Nota.-- Leibbrand y Wettley, *Der Wahnsinn*, (La locura), 60, traducen el término 'para.frosunè', en el *Sophistès* 228 de Platón, por 'Vorbeidenken', para pensar en algo más allá. Esto es peculiarmente similar a algo como 'represión/opresión'. 'Para.fron' es aquel que piensa más allá de la verdad y de sus consecuencias,-- es decir, loco, sin sentido común (FLC 35),-- lo que no es el 'hombrecillo' que hay en todos nosotros.

Como se sabe, con Freud, la represión (opresión) es un concepto básico. Pero hay una diferencia: con Freud, la moral establecida reprime las pulsiones.

2.C.c.-- *El pequeño hombre (espíritu).*

a. FLC 115 nos enseñó, ya, a prestar atención a los efectos éticos del "hombre pequeño" en nosotros: tanto los deseos menos nobles como el deseo de dinero ("deseo más noble") son valorados en su justa medida por nuestra mente. Esto, introduciendo el sentido de la medida (sofro.sunè) o, mucho más, cultivando el sentido de la vida equilibrada (dikaiosunè) -los demás dones éticos buenos que resumen la "virtud".

b. FLC 35 situó, de alguna manera, el 'nous' ('intellectus', mente) en todo el cosmos: lo que es 'logos', mente racional, en nosotros, corresponde a lo que, a gran escala, cósmicamente, se presenta como "causado por la mente, es decir, el comportamiento razonado-objetivo", inmediatamente "la personita" en nosotros es la capacidad de sentir lo 'anankè', lo irracional-inefectivo - lo absurdo - como diametralmente opuesto a nuestra mente.

Se trata de una especie de función periférica: al igual que un médico conoce lo que es "sano" al ocuparse de lo que es insano, "enfermo".

Sin embargo, nos fijamos, ahora, en otros aspectos principales de lo que, tanto con Platón como con su alumno Aristóteles,-- pero de manera muy diferente, lo único que llaman 'eterno' , en el alma mortal (FLC 103 (el alma como un todo);-- 99).

El papel principal, con Platón, propio de la mente, es, sin embargo, la contemplación de las ideas. Algo que hemos encontrado regularmente en las páginas precedentes. Platón pone las "ideas" en primer lugar, tanto para los datos singulares -- inanimados (por ejemplo, mesas, camas), biológicamente vivos (por ejemplo, plantas como los árboles o animales como los caballos), almas -- como para las propiedades abstractas (como valioso ("bueno"), bello (que obliga a la admiración y al asombro), -- grande/pequeño (características cuantitativas), -- piadoso, justo (características éticas)).

Por lo tanto, no se puede afirmar que Platón sólo presupone ideas, como principios explicativos ("causas"), cuando se trata de cosas puramente materiales (cama, árbol, caballo, cuerpo humano): las altas propiedades éticas presuponen igualmente "ideas".

Conclusión: el notorio dualismo que opone "este" mundo (con sus realidades materiales) a "aquel" mundo (con sus realidades inmateriales) para explicar la doctrina de las ideas no es válido en absoluto. Esto no impide que la doctrina de las ideas se exprese de esta manera incorrecta con mucha frecuencia.

A.-- La ideación como visión de la "verdadera" naturaleza. (177/188)

Lo mejor es partir de la ideación del alma.-- La Politeia 611c nos da una articulación resumida de esto.

Pero para comprender bien el texto platónico, debemos, en primer lugar, detenernos en el mito de Glaukos. Damos aquí una de las versiones (FLC 148: dos versiones; 152: el mito como género narratológico). Preferimos hacerlo así porque este mito es un mito de deificación (FLC 22 (Solovjef); 24 (deificación cristiana)). Debió de atraer fuertemente a Platón, en alguna parte.

1.-- El Glaukosmythe. (177/179)

Muestra de la biblia:

-- J. Schmidt, *Griekse en Romeinse mythologie* (Mitología griega y romana), Helmond, 1968+, 113.

a. El dios del mar Glaukos

Originalmente el dios del mar Glaukos no era más que un pobre pescador de la ciudad de Anthèdon, en Boiotia (Beotia,-- en la Hélade central). Este es su modo de ser y apariencia "mortal" y aún no "deificado".

b. El proceso de deificación.

Hay dos versiones. Una dice que se hizo inmortal y, por tanto, deificado mediante un baño mágico. La otra habla de hierbas mágicas. Es esta versión la que da Schmidt, o.c. El proceso procede en dos fases míticas.

(i).-- Fase 1.

En un día determinado, Glaukos lleva su pesca a la orilla. El pescado, sin embargo, lo deposita sobre hierbas mágicas, sembradas en su día (en los tiempos míticos primitivos) nada menos que por el dios Kronos (Lat.: Cronus).

Este -dicho sea de paso- es una deidad ctónica (= telúrica) o ligada a la tierra, -- expresado con mayor precisión: un Titán. Gobernó, durante un tiempo, el universo (era del tipo "gobernador completo"), -- esto, como el hijo menor de las dos deidades primigenias, a saber, Ouranos y Gaia, es decir, el Cielo y la Tierra.

Su gobierno del universo duró hasta que el dios olímpico (es decir, el cielo-espacio) Zeus lo destituyó de esa posición de poder. Esto, a pesar de que Glaukos, como Titán, podía asumir una apariencia de gigante.

Para gran sorpresa de Glaukos, entonces, los peces depositados en las hierbas mágicas empezaron a flotar para saltar hacia el mar y hundirse en las profundidades del agua.

Excitado por esa señal milagrosa, él mismo comió algunas de las hierbas mágicas: él también se sintió, irresistiblemente, impulsado hacia el mar, hasta tal punto que se sumergió en ellas para siempre.

(ii).-- Fase 2.

Nota.-- Antes de continuar con el mito, una explicación.--

Los elaboradores de la segunda fase de deificación son, igualmente, seres terrestres.

a. Tèthus (Lat.:Tethys), hija de la Pareja Primordial, Ouranos y Gaia. Literalmente, "tèthus" significa "nutridora". Se la consideraba una diosa de la fertilidad, situada en todas las aguas del globo, visiblemente presente en los innumerables manantiales y fuentes.

b. Las nereidas, un tipo de ninfas del mar, son las cincuenta hijas de Nèreus (mayor que el dios supremo del mar Poseidón, deidad que, además de las aguas del mar, controla también los ríos, arroyos y manantiales) y de Doris, hija de Okeanos. El nombre de "ninfa" significa que ellas, como todas las "numfai", literalmente, "todavía con velo y, por tanto, jóvenes solteras o recién casadas, extremadamente bellas", representan magníficas figuras femeninas.

El mito de las Nereidas cuenta que viven, en las profundidades del mar (Mediterráneo), en un palacio brillante. Nereo, su antiguo padre, hace que la vida sea "gloriosa" practicando la "choreia", la unidad de la danza, la música instrumental y la poesía (el canto).

Pero se hacen visiblemente presentes en el parpadeo y el brillo de las olas en la superficie del mar. En ese caso, su modo de aparición es el de "seres mixtos", en este caso: mitad mujer (cuerpo superior) mitad pez (cuerpo inferior).

Conclusión. - Con Tetis y las Nereidas nos encontramos, una vez más, en el mundo ctónico (= telúrico) de las deidades y espíritus de la naturaleza ligados a los cuatro elementos ("habitan" la tierra, el agua (en este caso), el aire (el cielo) y el fuego (especialmente las montañas de fuego)).

Glaukos fue despojado de su envoltura corporal mortal por Tèthus y las Nereidas. Así, su apariencia fue en adelante la de un ser mixto:

(i) la parte superior del cuerpo era la de un hombre distinguido y muy anciano, con el pelo y la barba de color mar (en las culturas arcaicas-telurianas el símbolo de la sabiduría distinguida);

(ii) el torso, que culminaba en una cola de pez, estaba cubierto de algas marinas.-- Sin embargo, a la vez, las Nereidas, bajo la dirección de Tèthus, elaboraron, inmortalizaron a Glaukos compartiendo la mancia (FLC 105;120;148) o dotes de vidente, propias de las deidades y espíritus terrestres. Además: todos los marineros (que navegaban por su territorio) lo encontraban, en la Hélade Arcaica, si se acercaban a él con profundo estremecimiento religioso (reverencia), como un salvador ('sotèr'), en sus preocupaciones y problemas cotidianos.

Como hombre deificado que estaba familiarizado con el mar, después de todo, a través de las hierbas mágicas y la manipulación por parte de Tethus y las Nereidas, su fuerza vital - los griegos la llamaban entre otras cosas 'dunamis' (a veces también 'fúsis', (naturaleza oculta); FLC 149 (por el cruce erróneo de la frontera Narkissos hace que su fuerza vital disminuya) - se había elevado a un nivel divino.

Nota: En parte debido a la atención prestada a los cambios en la fuerza vital, el "mito" actual difiere tanto de la fábula y el cuento de hadas como de la leyenda (medieval).

Fuerza vital' (una de las acepciones del término religioso-histórico 'alma' ('polvo de alma') - véase, por ejemplo, FLC 32v. () es, al fin y al cabo, uno de los conceptos más profundamente básicos de las religiones arcaicas,--también del griego antiguo. Los procesos "sutiles" (enrarecidos o particulados) forman el hilo de Ariadna de prácticamente todos los mitos verdaderos.

2.-- La idea 'alma' con Platón. (179/181)

Si leemos, brevemente, Politeia 611c, nos encontramos con un tipo de theoria (FLC 106), la penetración. Pero curiosamente el foco de análisis está en un tipo de 'fúsis', natura, naturaleza (en el sentido de 'ser naturaleza').

Naturaleza' significa, en el lenguaje de Platón, en primer lugar la naturaleza individual de alguien o de algo. De lo cual hablaremos un poco más en un momento. Pero aquí 'naturaleza' significa el lado invisible.

(i). Lo que podemos percibir del alma humana (la percepción es siempre el punto de partida de las teorías), según Platón, es sólo el estado (modo de ser) en el que se encuentra en la tierra, en unión con su cuerpo, más aún: afectada como está por toda clase de calamidades.

Pero ese estado es sólo uno de los muchos estados posibles (imaginables), a saber, el modo de ser accesible por su actual modo de "aparición" (aspecto fenomenal).

(ii). Lo que, en el lenguaje platónico, se llama "la verdadera naturaleza (modo de ser)" del alma del hombre, eso precisamente lo captamos, por el momento, sólo mediante el 'logismos', el razonamiento.

A través de este tipo de razonamiento (pues Platón tiene un plural de razonamientos) "el pequeño hombre" que hay en nosotros (pues de eso se trata) alcanza el 'dia.theaton', una de las formas de 'theoria', a saber una teoría que funciona hasta el fondo, que no se guía sólo por la percepción de los sentidos ("en toi paronti fainetai"), sino que, a través de los propios fenómenos perceptibles, sobre todo de carácter psicológico (estamos en plena 'ciencia espiritual' platónica), penetra hasta -lo que Platón llama- la "verdadera fúsis, natura, naturaleza (modo de ser)" del alma.

Con el resultado -dice el texto- de que "el alma sale mucho más 'limpia' (entiéndase : que causa admiración) como también dos propiedades del alma, el comportamiento 'justo' (entiéndase : concienzudo) y -lo contrario- 'injusto' (entiéndase : sin escrúpulos)".

Uso del mito platónico.

1. En este momento de 'logismos', profundización del razonamiento, Platón inserta una comparación.

Recordemos cómo una de las versiones del cambio de apariencia (señalada por P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie Grecque et Romaine*, París, 1988-9, 167 (4: Glaucos) nos dice que Glaucos, tras ser transformado por las ninfas del mar, dirigidas por Tethys, recibió unos hombros ensanchados, una cola de pez de apariencia poderosa, una barba (verde como la pátina del bronce).

Pues bien, escuchad cómo "mitifica" Platón: Aquel que ve al dios del mar Glaukos con los meros sentidos (una forma de *theoria*, en el sentido de "mirar atentamente - inquisitivamente"), no puede sin gran dificultad llegar a conocer su "archaia fysis", su verdadera (en el sentido de "controlar todo su ser") naturaleza (*insight* = segundo tipo de *theoria*). Porque "los viejos miembros de su cuerpo están en parte rotos, en parte dañados".

Nota: nótese cómo Platón distingue tanto el debilitamiento como el daño. "Todos sus miembros están, por las corrientes marinas, desgastados; también los mejillones, las algas y las pequeñas piedras se adhirieron a ellos". También: se parece más a una bestia que a lo que es "su verdadera naturaleza".

2. De la misma manera el alma, si la percibimos en un estado (modo de ser) -es en verdad "percepción", aunque se llame "logismos", obviamente razonamiento-, estado, que fue causado por innumerables travesuras.-- Más bien examinamos (siempre: *theoria*) en el alma aquello por lo que ella -con todo lo divino, inmortal, eterno- se relaciona.

Nota.-- Quien, dotado de mancia, advierte un Glaukos, como por ejemplo un Menelao, un griego de regreso de Troya, no debe, ingenuamente, dejarse engañar por la primera "vista" (= animal,-- o más bien "ser mezclado") del Glaukos: su visión debe, a través de esa (primera) observación, aprender a pensar ("logismos") en la verdadera esencia ("naturaleza"), que se muestra en esa forma.

La conclusión es clara: la ideación, el proceso por el que nuestra mente capta una idea, difiere tanto de la experiencia sensorial ordinaria, de la materia gruesa (por ejemplo, uno ve al "pobre pescador Glaukos") como de la percepción extra-natural (mántica) (por ejemplo, Menelao ve, con su capacidad psíquica, una especie de sombra, Glaukos). Y la materia gruesa e incluso la tenue o sutil (fina) ya no pertenecen a lo que muestra el nous, el logos (la personita en nosotros): nuestra mente es a la vez ella misma incorpórea y emite sobre datos incorpóreos.

Lo cual no significa en absoluto que se vuelva ajena al mundo y a la percepción. Ni mucho menos. Situada en el núcleo de esencia de los tipos de percepción de materia gruesa y fina, nuestra mente "ve" la naturaleza "verdadera", "original".

Catarsis (181/184)

"Catarsis" significa, normalmente, "purga". Se llama "catarsis" al efecto de una purga médica, la menstruación, la poda de los árboles (cortar), liberarse de una presión psíquico-moral (por ejemplo, viendo una obra de teatro), etc.

Especialmente se llaman así los ritos (actos) sagrados, que 'limpian' a un 'manchado' (por ejemplo, por un error ético) de su mancha (de pecado). Herodotos (FLC 151), Hist. 1:35, Platón (por ejemplo, Kratulos 405a) utilizan la palabra en este sentido.

La estructura (esencialidad) de una catarsis nos la aclara de forma experta W.B. Kristensen, *Verzamelde bijdragen tot kennis der Antieke godsdiensten*, (Contribuciones recogidas al conocimiento de las religiones antiguas), Amsterdam, 1947, 233/266 (El ciclo ritual).

Por ejemplo, la 'lustratio' (sacrificio de purificación) romana, que consistía en que el príncipe (o su representante) recorriera tres veces el pueblo con animales de sacrificio, se interpreta como una 'purificación' de carácter religioso. Inmediatamente, 'circunvalación' se convirtió en sinónimo de 'purificación'. Pero eso es el exterior.

Kristensen subraya con fuerza que una limpieza sagrada

(i) presupone la existencia de algo (por ejemplo, el pueblo de Roma),

(ii) ese algo está 'impuro' (manchado) -por ejemplo, por la enfermedad, el pecado- y, por lo tanto, exhibe 'muerte', es decir, falta de fuerza vital (FLC 179). La 'limpieza' (por ejemplo, en forma de ciclo triple) es, por lo tanto, "una comunicación de vida resucitada"(o.c.,238).

Kristensen, cita un modelo egipcio (o.c. 239v.)

En el antiguo Egipto, entre otras cosas, el agua era el agente limpiador (dibujada en las imágenes, como un chorro, sobre el soberano). Una serie de jeroglíficos, que significan "vida", representan el "agua" (para la limpieza) en muchos casos. La leyenda dice:

"Te limpias como quien vive y prospera. Te renuevas como se renueva tu padre Re (el dios del sol). Celebras las fiestas periódicas como tu padre Tum (también un dios del sol)". (Seti I, en Karnak).

No se puede expresar con mayor claridad que la "limpieza" es "comunicación de vida", de la vida, que está presente en el agente de limpieza, el agua, por ejemplo. "El agua" (nótese el entrecomillado) posee, en las interpretaciones sagradas, presentes de una u otra forma en todos los pueblos antiguos, "un poder creador y renovador, que, mediante la aspersion ritual, puede ser transmitido a otros". (Ibid.).

Nota.-- Esto explica en cierto modo cómo un Tales de Mileto pudo llegar a poner el "agua" en primer lugar como "sustancia primordial" (FLC 33).

También explica, por ejemplo, cómo el primer cristianismo tenía el rito básico del bautismo, que es un signo vivificador, realizado a través del agua: la pureza ritual que resulta de él incluye "vivir, prosperar, ser renovado".

Es más que la eliminación de la impureza (en este caso: el pecado original, los pecados personales que hayan podido ocurrir): es "esplendor, gloria, vida divina". Y, si se utilizan otros materiales -el incienso, por ejemplo-, la esencia es la misma: el "incienso", por ejemplo, es entonces portador de vida. Cfr. o.c., 240

Conclusión:

(i) Algo, (ii) que es impuro, es decir, sin vida (divina), (iii) es (iii)a despojado de esa impureza (la catarsis estricta), (iii)b con el resultado de que, por el suministro de vida, el renacimiento, la 'resurrección', la vida renovada es el resultado (la catarsis más amplia).

Transitivo (182/184)

M. Müller/A. Halder, Hrsg., *Herders Kleines philosophisches Wörterbuch*, Basel / Freib.i.Br./Wien, 1959-2,136 (Platón), dice: "El conocimiento (nota: el entendimiento platónico)

(i) comienza ciertamente después de la experiencia en el ámbito de lo sensual,

(ii) se refiere, sin embargo, no a ese sentido mismo. Es, más bien, una forma de ascenso del alma espiritualmente dotada al reino de lo que trasciende los sentidos, el 'a-priori' (nota: lo que debe ser puesto en primer lugar en todos los casos).

De este modo, el conocimiento (ideal) es la "Loslösung", el desprendimiento, la "catarsis", de la experiencia sensorial -entiéndase: el cuerpo (actual) y los puntos de interés, que se sitúan en lo temporal y en las cosas (materiales). Es, a la vez, la teoría puramente espiritual (nota: inmaterial), la visión de las formas del ser, que se sitúan fuera de la materia y de la historia (terrenal)."

Estas pesadas frases alemanas se reducen, en un español claro, a esto: así como en los ritos sagrados el hombre, como poseedor de la fuerza vital, es liberado de lo que pesa sobre él, -de modo que pasa de la muerte (impureza) a la vida (deificación), así también -en las teorías propias del espíritu- pasa de un mundo previamente muerto (impuro) a uno previamente vivo (el divino-espiritual).

Esto, expresado con precisión, es la teoría platónica del conocimiento: es invariablemente más que una mera teoría del conocimiento relativa a la percepción y la ideación. Es un aspecto de la deificación general de la humanidad terrenal. Si, al menos, esto es lo que quiere enfocar (FLC 109 (conceptos de libertad); 30 (libertad sin límites); 117 (tanto libre como no libre)).

La séptima carta de Platón (ed. Calw. 24)

La carta nos da un ejemplo de los intentos fallidos y exitosos de su parte para lograr esta catarsis entre los políticos: "De la verdad de (estas, mis) enseñanzas (nota: sobre la política) intenté convencer primero a Dion, luego a Dionusios, finalmente a todos vosotros. (...).

Una mirada a las historias de vida de ambos, Dionusios y Dion (...): Dionusios no respondió; lleva, hoy en día, una pequeña y lamentable vida; Dion sí lo hizo: murió una muerte gloriosa".

En otras palabras: el verdadero platonismo es teoría del conocimiento, pero situado en la catarsis global o proceso de limpieza de la personalidad más profunda (el "alma" llamada; FLC 115; 121).

Por eso hemos dicho que la Glaukosmythe (FLC 177) debió de atraer fuertemente a Platón, y la hemos subrayado gruesamente. No es una idea de última hora.

Modelo de aplicación.

Platón, Séptimo Br., Calw, 33s. da un método de esto. Vimos que el nous, intellectus, espíritu, es "philomathes", ávido de aprender. Pues bien, para poner a prueba a las personas, situadas en lo alto de la escala social, respecto a la "filomathia", sentido del aprendizaje, Platón ha dejado la siguiente información.

(Introducción) "(...) pensé que debía, ante todo, averiguar (nota : verificar) si Dionusios era realmente aficionado al pensamiento y a la vida filosófica (...). Como es sabido, existe una forma bien definida de hacer una evaluación exhaustiva en tales casos,--un método que, en sí mismo, no es impropio y que, en particular, es apropiado en el caso de los grandes imperios (...).

Hay que dar a conocer a esos señores el alcance propio del estudio en su conjunto; además, hay que decirles qué suma de esfuerzo tendrán que hacer,--qué esfuerzo supone.

(Eliminación)

(i) Supongamos, después de todo, que un hombre nacido en el imperio ha escuchado todas estas pistas y es al mismo tiempo un verdadero amigo de la ciencia (nota : platonismo),--es decir, que posee una mente madura para la apropiación de la "ciencia", --que en esa mente está presente una chispa de divinidad.

Bien: en ese caso cree firmemente que ha encontrado la entrada a un reino de milagros,-- cree firmemente que ahora debe subir,-- cree firmemente que no puede vivir, si intenta cualquier otro camino. Pone todas sus energías (...).

(ii)a Aquellos, sin embargo, que, en su terreno, no son verdaderos seguidores de la ciencia, sino que poseen sólo un toque de fantasía superficial, como aquellos que han dejado que el sol broncee sólo el exterior de sus cuerpos,-- ese tipo de personas es, al final, aplastado por la convicción de que tal cosa es demasiado pesada para ellos, incluso "no factible",-- que no poseen la aptitud innata para realizar tal cosa adecuadamente.

(ii)b Hay, sin embargo, algunos entre estos pretendientes que se engañan a sí mismos pensando que ya poseen todo el campo del saber y que ni siquiera necesitan profundizar en el asunto.

(Conclusión):

Este es, pues, -evidentemente y de forma fehaciente- un método de prueba en lo que respecta a los caballeros con un estilo de vida situado en lo alto de la escala social."

Nota.-- Este texto bien redactado es incuestionablemente claro: no todo individuo, ciertamente no entre los poderosos de esta tierra, posee las condiciones mentales necesarias y suficientes para llegar a la verdadera filomatía, el sentido del aprendizaje, el nous (intellectus) o "el pequeño hombre en nosotros" propiamente dicho. Se requiere todo un proceso de personalidad antes de que eso ocurra.

Resumiendo: el proceso de purificación o bien fracasa (el "alma" cerrada de Dionusios; los pretendientes, que se engañan a sí mismos) o bien tiene éxito (Dion; los parientes y amigos de Dion, al mismo tiempo que los amigos-pensadores de Platón).

Ampliar: no sólo los gigantes del imperio, todas las personas exhiben este proceso de cambio.

Nota: Platón, República vii:539b, cita un cuarto tipo catártico: "Habéis notado -creo- que los jóvenes, cuando han probado la dialéctica (nota: el arte de razonar, no necesariamente sólo el platónico, sino también, por ejemplo, el proto-sofista), abusan de ella, es más, la convierten en una especie de juego: la utilizan para "cuestionarlo" todo sin cesar.

Imitan a quienes les demuestran que están equivocados, demostrando a su vez que los demás están equivocados. Se asemejan a una jauría de perros jóvenes: se alegran cuando, con su razonamiento, destrozan y desgarran a todos los que se les acercan.

Sin embargo, después de haber demostrado así la equivocación de los demás innumerables veces, --después de haber visto su propia equivocación demostrada innumerables veces, pronto se acostumbran a no considerar creíble ninguna de las convicciones que tenían antes.

Consecuencia: ellos mismos e, inmediatamente, todo el llamado "filosofar" son desacreditados por la opinión pública". (R. Baccou, *Platon, La république*, 298).

Nota: -- Es evidente que el cuarto tipo de elaboración de la dialéctica de Platón es típicamente sofista. Se trata de una de las muchas formas degeneradas de la "dialéctica" (FLC 49), -- de la que hoy podemos experimentar muchos modelos, por ejemplo en el famoso movimiento de la Contestación.

Nota: -- Teoría de la recepción platónica. (185/186)

G.u.I. Schweikle, Hrgs., *Metzler Literaturlexikon*, Stuttgart, 1984, 365s., define, dentro de un marco literatológico (teoría literaria), el término "Rezeption":

(i) La literatología histórico-comparada entiende por "recepción" el modo en que se procesan las obras o estilos individuales (una obra racionalista o una romántica) -a escala internacional- en forma de difusión, influencia ejercida sobre un público, construcción de la tradición, etc.

(ii) Desde +/- 1965, "recepción" significa -- en un sentido general-literatológico -- cualquier modo de procesar la literatura,-- pero no sin una atención especial a las presuposiciones (lo que un lector(es) espera de un libro o artículo,-- el nivel cultural en el que se lee una obra literaria,-- la capacidad individual de comprensión, etc.) propias de un público.

-- Hans Robert Jauss, *La jouissance esthétique (Les expériences fondamentales de la poïèsis, de l' aisthèsis et de la catharsis)*, (El goce estético (Las experiencias fundamentales de la poïèsis, la aisthèsis y la catharsis s), art. publicado como traducción de Jauss' *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, I, München,1977,1)), en: *Poétique (Revue de théorie et d'analyse littéraires)*, 39 (Sept. 1979), 261/274, se basa, entre otras cosas, en Aristóteles (*Poëtika iv* (1448b)) para incluir la "catarsis", tal como la concibe Aristóteles, en la recepción: la persona que, como espectador, asiste a una obra de teatro, puede conmoverse por lo que se muestra ("imita") en el escenario: se identifica con los personajes, deja correr en él los impulsos estimulados por las escenas, - para, finalmente, sentirse iluminado al sacudirlos de forma placentera,-- como si hubiera pasado por una catarsis, un proceso de curación.

Nota.-- Se ve que, en este caso, Aristóteles entiende la 'catarsis' en un sentido diurno-psicológico;-- en esto difiere completamente de su maestro Platón (Platón está todavía en la tradición sagrada completa).

Pero de lo dicho sobre la 'recepción', hace un momento, se puede deducir que la catarsis no secularizada (FLC 181), continuación - purificación de lo arcaico-mítico, tal como Platón, en la doctrina de las ideas y las almas, las concibe, también pertenece a la recepción.

Consecuencia: los cuatro tipos de procesamiento por parte de un público (imperios, otros), que Platón distingue entre otros, son una verdadera teoría de la recepción en ciernes.

Nota.-- Se sabe que Platón, además de haber sido alumno de un tal Kratulos (seguidor de Herakleitos de Éfeso), se familiarizó con el paleopitagorismo principalmente a través de Arquitas de Taras (FLC 78; 103).

Pues bien, he aquí el método de recepción de -lo que una tradición atribuye a Pitágoras.-- Los jóvenes, que querían convertirse en miembros de su "hetaireia" (sociedad del pensamiento), eran, antes de ser admitidos a "las primeras iniciaciones a una nueva vida" (que era el filosofar pitagórico), sometidos a una exhaustiva (la forma pitagórica de la theoria).

Su estructura puede esquematizarse como sigue:

(i) **los fenómenos:** (cf. con los 'Ausdrücke' de Dilthey (FLC 06v)), como por ejemplo la expresión facial, la manera de ir, las posturas de todo tipo, todos los hábitos fueron examinados cuidadosamente ('akribeia');

(ii) **el principio de la vida** (cf. "Erlebnisse" de Dilthey (FLC 06v.)), que se expresaba en dicha serie de fenómenos, fue sondeado, entre otras cosas, de la siguiente manera

a. las tendencias del alma,

b. la raíz profunda del carácter,

c. la idoneidad o no de la mente. (Cfr. Mario Meunier, trad., Hiéroclès, *Commentaire sur les Vers d'or des pythagoriciens*, (Comentario sobre los versos de oro de los pitagóricos), París, 1925, 106s.).

Si esta tradición es, en su totalidad, históricamente correcta, no importa: lo que es cierto es que los paleopitagóricos parecen haber tenido un método de recepción, que es un lejano precursor de nuestro actual análisis factorial (que comprueba las correlaciones; FLC 70).-- Inmediatamente Platón tuvo un modelo.

Nota.-- Este capítulo se titula "La ideación como percepción de la verdadera naturaleza". -- Otro ejemplo, junto al de la "verdadera naturaleza del alma", era "la verdadera naturaleza de la lujuria".

(a) En la República vii (538) Platón dice que todo lo que es honestidad, conciencia, etc., son "presupuestos ('principios')" que están relacionados con el alma.

(b) Pues bien, de W. Leibbrand/A. Wettley, *Der Wahnsinn*, (La locura,), Freib./München, 1961, 68s., 72, se desprende que nuestra capacidad de ideación (el pequeño hombre que hay en nosotros) puede discernir de inmediato también la verdadera naturaleza del sentido de la lujuria.

1. En *Filebos* Platón dice que tanto nuestro sentido de la lujuria como nuestra mente (fronèsis) se dirigen, juntos, al bien (FLC 58ss), es decir, al valor-sin-más (la idea que ilumina todas las ideas)

El sentido de la lujuria viz. -del que, por ejemplo, un sentimiento rápidamente pasajero es sólo un modelo- es el motivo, resp. el motivo para actuar (la vida). Pero dentro de la totalidad de la vida, el sentimiento de lujuria es sólo un factor. Si este factor va de la mano del espíritu, entonces es moralmente bueno; si no, entonces la experiencia de la lujuria es injustificable en conciencia.

Conclusión.

(i) Querer excluir todas las experiencias de lujuria, Platón lo considera "¡estrechez de miras!

(ii) Considerar buenas todas las experiencias de lujuria es lo que él llama un sinsentido.

2. En *Leyes* (732) Platón ya había defendido la tesis de que la lujuria, las experiencias más inteligentes y los deseos son elementos integrales del ser humano.

Pero el verdadero sentimiento de lujuria lo describe allí como "alegría experimentada ante lo justo (es decir, todo lo que, en conciencia, es justificable) y un sentimiento de malestar (desagrado), vivido ante el pensamiento de lo injusto (lo inescrupuloso)".

En *El Estado*, Platón llama al "verdadero sentimiento de lujuria" un componente de la "salud".

Nota i: Se puede ver que Platón no propugna en ninguna parte un intelectualismo unilateral (dando un papel decisivo al intelecto,-- con minimización o, incluso, eliminación de las otras facultades del alma humana).

Nota ii: El término 'verdadero' ('a.lèthès') significa o bien 'espiritual' (incorpóreo, inmaterial; FLC 32 (Espiritualismo; 100), pues el alma humana más profunda no es ni material burdo ni siquiera fino, o bien 'consciente' (éticamente elevado, 'ideal'), pues como rasgo de la verdadera naturaleza del alma, el verdadero sentido del placer es la apertura incluso a los valores más altos.

Se ha tomado ambas acepciones de 'verdad' como razón para calificar una filosofía platónica o platonizante como anagógica (hacia arriba, dirigida a lo superior) (FLC 135 (Idealismo)).-- La ideación es su base.

B. -- La ideación como perspicacia y en la naturaleza individual como en la universal. (188/197)

Con estas otras dos funciones del "hombrecito" en nosotros, nos acercamos a lo que podemos llamar 'abstractivo'. Como figura cumbre del 'Abstraccionismo' podemos citar a Aristóteles, alumno de Platón: Aristóteles parte de datos singulares (divididos, individuales) -por ejemplo, este caballo y aquel caballo- para alcanzar, aislar, la idea universal 'caballo' mediante la 'abstracción', es decir, la eliminación de los rasgos puramente singulares.

Esto lo había hecho Platón, pero desde su perspectiva anagógica.

B.1.-- La ideación como visión de la naturaleza individual' (188/197)

Muestra de la biblia:

-- F.Flückiger, *Geschichte des Naturrechtes*, I (*Die Geschichte der europäischen Rechtsidee im Allertum und im Frühmittelalter*), (Historia del derecho natural, I (La historia de la idea europea del derecho en el Allertum y en la Alta Edad Media), Zollikon - Zürich, 1954, 132ss;

-- A.R. Heynderickx, *De rechtvaardigheid in De Staat van Platon* (La justicia en 'El Estado' de Platón), en: Tijdschr. v. Phil. 6 (1944): 1/2, 83v..

Nos basamos, con ambos autores, principalmente en *Politeia* (República) ii: 368 ss.
-- El texto básico, allí, dice: "La naturaleza ha hecho a cada uno de nosotros igual a los demás, aunque diferentes según la disposición". (traducción Baccou, 118).

El término 'naturaleza', aquí, significa, como con los primeros milesios (Tales), el conjunto de las cosas reales,-- pasado, presente y también futuro (un significado omnicomprendido, 'trascendental', que uno encuentra ya en las inspiradoras Musas de un Homero (-800/-700), el gran poeta épico).

En ese conjunto móvil del "ser" (Tales de Mileto) se situaba -además de las cosas visibles- también las invisibles: Tales, por ejemplo, situaba en él a los "daimones", los espíritus de la naturaleza, y a las deidades.

Este sentido comprensivo seguía vivo en la época de Platón: también él sitúa la naturaleza individual de los individuos humanos dentro del proceso de producción ('fusus' = producción, concepción, causación) que es la 'fusus', natura, naturaleza.-- He aquí, visto desde Platón, el fondo tradicional.

1.-- La división del trabajo. (189/192)

Este término es bien conocido por nosotros, los del siglo XX, desde los análisis marxistas de una sociedad de clases basada precisamente en la 'Arbeitsteilung' (División del trabajo).

Pero escuchemos a Platón, Politeia ii: 368s, donde define la naturaleza de la justicia - aquí: comportamiento consciente, en lo que se refiere a todo tipo de divisiones - en el contexto de la 'Polis', civitas, (ciudad) estado.

Lo que se puede llamar, con Flückiger, "la ley platónica de la naturaleza", base de toda sociedad, se sostiene o cae con el hecho de que cada individuo pueda vivir una praxis profesional, que se adapte a su naturaleza individual. Cfr. Politeia 370 ss., 432 v., 442 ss.

No obstante, Flückiger señala lo siguiente

(i) al describir la "génesis", el proceso de surgimiento, de la "polis justa" de una sociedad justificable en conciencia:

a. toma como punto de partida la naturaleza fáctica de los individuos, su "elemento" (stoicheion),

b. pero esta naturaleza fáctica no es todavía la norma general (el conjunto de los presupuestos) de una sociedad. Es un elemento, un elemento básico. Nada más.

(ii) Flückiger ve con razón en esto la diferencia básica entre una teoría social platónica y, por ejemplo, una sofística. Más tarde, los estoicos y los epicúreos también plantearán una "autarkeia" (autarcía, complacencia) análoga.

Platón sí conoce al individuo, pero no al 'autárquico' (como ya vimos, de pasada, FLC 27 (individuo/tipo); 30 (individuo/individualismo),-- 99 (concepto de alma)). El individuo, por muy individual que sea, está y sigue estando situado dentro de una sociedad.

Nota -- P. Ducrey, *Histoire de l'antiquité (Les origines de la cité Grecque)*, (Historia de la antigüedad (Los orígenes de la ciudad griega)), en: Journal de Genève 12.10.1985, nos enseña que, todavía, el proceso de formación del estado (ciudad) griego - "à l'origine des états modernes" (en el origen de los estados modernos), (dice Ducrey) - es en gran parte un misterio inexplicable.

Ducrey, siguiendo la estela de trabajos más recientes

-- H. van Effenterre, *La cité Grecque (Des origines à la défaite de Marathon)*, (La ciudad griega (Desde los orígenes hasta la derrota en Maratón)).

-- F. de Polignac, *La naissance de la cité Grecque (Cultes, espaces et société)*, (El nacimiento de la ciudad griega (Cultos, espacios y sociedad)).

-- Claude Mossé, *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*, (La Grecia arcaica de Homero a Esquilo) caracteriza una "polis" como una "célula" política inicial, que incluye: al menos una ciudad, un territorio, un gobierno, una asamblea popular, un pueblo, una corte,-- además: ejército, producción y trueque, deidades y religión, arte y cultura del ocio, conciencia histórica, -- filosofía.

Característica principal: los antiguos griegos son los fundadores de un sistema político en el que el pueblo (aspecto democrático) tenía una opinión profunda y de tal manera que lograron -como pudieron- que dicho sistema "funcionara".

Pues bien, con esta idea 'polis', sociedad griega, en nuestra mente, entenderemos mejor la preocupación de Platón por un estado constitucional, una polis, en la que la 'justicia' se considera imponible (cfr. FLC 115: La doctrina de la virtud como base de una sociedad ordenada),

Nota (190/191) Sabemos ya, desde la *Theologie der (Antike) Griechen*, de W. Jaeger, (Teología de los (antiguos) griegos), que, salvo las filosofías escépticas, todas las formas de pensamiento griegas terminaban en una 'teo.logía', una doctrina relativa a la deidad (piénsese en la idea de deificación: FLC 22 (Solovjef); 177 (Glaukosmythe)).

Pero hay mucho más: la religión estaba al frente, al principio, como inspiración del griego arcaico e incluso posterior.

Así, es muy posible que la idea de la división del trabajo, tal como la propugnaba Platón, tenga un origen muy religioso.

(i) -- Hermann Usener (1834/1905; clasicista alemán (= especialista de la cultura grecolatina) y erudito religioso -- conocido por sus *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, (Investigaciones sobre la historia de la religión), 3 Tle, 1889/ 1899,-- Götternamen, 1896,-- Kleine Schriften, 1912/1914 -- nos ha dejado un concepto muy curioso y universalmente aplicable, 'Funktionsgott'.

Es 'deidad de función' cualquier deidad cuyo dominio de acción está muy limitado precisamente a una 'función' bien definida.

Así, por ejemplo, en FLC 150 vimos cómo la diosa Atè tiene como "dominio de trabajo" estrictamente propio, dentro del cual ella, como causante, es activa, el "atè", el juicio divino.

FLC 148 vimos, muy casualmente, cómo la diosa Némesis tiene como dominio causal todo lo que es justicia distributiva.

FLC 177 nos mostró que Kronos fue durante un tiempo 'gobernante del universo' y que, por tanto, tenía como dominio de función todos los 'seres' pasados, presentes y futuros (para hablar tanto con las Musas como con Parménides de Elea (-540/... ; el primer ontólogo)).

El FLC 178 nos mostró el grupo de deidades y espíritus relacionados con el agua: ellos 'controlan' (tienen como campo de función) todo lo que tiene que ver con el agua (del mar).

Así, la diosa Nikè, Victoria, la victoria, es la gobernante del "dominio" de las victorias.

En la India, por ejemplo, Vayu (Vajoe) es el dios cuya esfera de función es el viento.

(ii).-- *Georges Dumézil* (1898/1986)

Elaboró la idea de Usener de "deidad de función": se le conoce, como P. Grimal, *Georges Dumézil vient de mourir*, (Georges Dumézil ha muerto), en: *Le Figaro Magazine* 18.10. 1986, 178/180, lo repitió una vez más, como el hombre de "la trifonctionnalité des sociétés indo-européennes", (la trifuncionalidad de la sociedad indoeuropea). En toda una serie de trabajos, concebidos con un espíritu estructuralista, Dumézil intentó demostrar que las culturas indoeuropeas se distinguen por una tríada (triplicidad):

i.-- el príncipe-sacerdote, junto con los "eruditos" (en Roma el "dominio" del dios Júpiter),

ii.-- los soldados (en Roma el dominio de Marte),

iii.-- los productores (agricultores, etc.; en Roma el ámbito funcional del dios Quirino).

Las funciones de liderazgo, la función de resiliencia y las funciones de la fundación de la prosperidad eran la esfera de actividad de las "deidades de función", -- que Usener ya había expuesto, de forma menos estructural, sin embargo.

Conclusión.-- Visto históricamente de la religión, no puede ser de otra manera que un Platón, que, especialmente en su último período de vida, mostró un creciente respeto por las religiones populares, estaba en algún lugar de la reconstrucción mental de la sociedad (polis griega) guiado por este dominante religioso.

Escuchemos ahora, con esto último en la mente, lo que él defiende como "ley natural" (por así decirlo, moderna).

La polis como sociedad de "funciones" especializadas (191/192)

"Ponemos en el pensamiento los fundamentos de una polis. Serán, al parecer, nuestras necesidades". Así habla Platón.

F. Flückiger resume así.-- Una polis surge porque cada individuo depende de la ayuda de los demás. Lo cual es lo contrario del sofista e incluso del hombre "autárquico" (autosatisfecho) estoico y epicúreo.

Modelos de aplicación.

(1).-- La necesidad básica por excelencia, según Platón, es la de nutrición (FLC 118;124). Las dos siguientes necesidades básicas son las de 'vivienda y vestido.-- Estas y otras necesidades análogas me hacen, como ser humano separado (un individuo), con sus limitaciones, depender del agricultor, -- del albañil, del tejedor, del zapatero.

(Incluso si trato de vivir como "marginal" (viviendo en el borde de una polis), las necesidades básicas mencionadas anteriormente me obligan a buscar el terreno donde tanto yo como el agricultor, -- el albañil, el tejedor, el zapatero vivimos, -- el espacio vital de la polis. Las necesidades de materiales básicos, todas de carácter económico, delatan mi necesidad de un espacio vital común.

Platón resume: "De este modo, uno presta servicio a otro, -- uno respecto a esta necesidad, otro respecto a otra necesidad.-- Ahora bien, en vista de que hay muchas necesidades, muchos se juntan en la misma morada y se instalan en ella.-- Así surge un espacio vital común, que llamamos 'polis'(ciudad-estado)". (Pol. 36ge).

Nota.-- Sustitúyanse los nombres de 'agricultor': 'albañil', 'tejedor', 'zapatero' por 'funciones' y se tendrá la sociedad 'política'-teórica, descripción en lenguaje religioso-histórico.

2.-- La división de los dos sexos. (192/194)

Sabemos que Platón, por ejemplo en su tratamiento del mito del andrógino, también se preocupó por la dualidad de los sexos.

Un aspecto que destacamos aquí, un poco en consonancia con Flückiger. Según este historiador del derecho, Platón se unió a la literatura heroica sobre las amazonas al tratar las funciones sociales propias de la naturaleza femenina.

a.-- La literatura heroica sobre Pentesilea y las Amazonas. (192/193)

La "literatura heroica" se divide en partes, es decir, el pasaje heroico (algo parecido a un cuento de hadas), que se desarrolla tanto en el canto heroico (breve) como en la epopeya heroica.

El término griego antiguo "hèros", heros, héroe, significaba:

1. Señor, líder, aristócrata (noble),-- a saber, cuando se habla de los líderes del ejército griego, durante el asedio de Troya (= Ilión, Pérgamo) (+/- -1400/-1100), en la Ilíada y la Oduseia de Homèros (dos epopeyas);-- en segunda instancia, cuando Homèros se refiere a cualquier soldado,-- en tercera, cuando designa al hombre de honor que atestigua una cierta "nobleza" (alta ética) o. g.v. nacimiento (classadel), valor o disposición (souladel).

2. Así, Platón, Leyes 738d, sitúa a los "héroes" entre las deidades o -como él dice- "daimones", pero por encima de los hombres terrenales.

3. Hèros" significa, además, cualquier hombre "deificado" (de los que hay muchos tipos).

Nota: El femenino de 'hèros' se lee 'hèroinè', -- 'heroína' si se quiere.

Nota -- Obsérvese que héroe, resp. heroína pertenece al tipo de literatura heroica, pero al mismo tiempo representa una pieza de la mitología (FLC 152).

La razón es simple: un héroe, una heroína, da testimonio de un "alma" (FLC 116: especialmente un alma "mortal" o fuerza vital), que muestra más fuerza vital que la persona ordinaria, promedio - un hecho que, a los ojos paganos, indica deificación (una deidad, masculina o femenina, es "divina" precisamente por un grado particularmente alto de fuerza vital, hasta e incluyendo la inmortalidad). Los 'hechos heroicos', los 'hechos heroicos' son las expresiones de esto (FLC 05).

Nota-- Con el término 'heroísmo' se puede indicar "todo lo que reverencia a los héroes/heroínas". La extrema izquierda ("Héroe de la Unión Soviética") o la extrema derecha ("Er war ein grooszer Held", (Era un gran héroe), en la jerga nazi, título honorífico para 'hombre muy meritorio') siguen honrando hoy la literatura heroica.

Pentesilea (también: Penthesilea) fue, en cierta época, una de las princesas de una polis puramente femenina. Este imperio estaba situado en los confines del mundo conocido (Cáucaso, Tracia, llanura del Danubio). La clase dirigente era exclusivamente femenina. Los hombres eran, exclusivamente, tolerados como esclavos. Los hombres extranjeros se encargaban de la fecundación. Los hijos varones eran mutilados de por vida. A las niñas, bien cultivadas, se les privaba, sin embargo, del pecho derecho, para que no se les dificultara el tiro con arco o el lanzamiento de la lanza. De ahí el nombre a.mazon, sin pecho. La actividad principal de las Amazonas era la guerra, pero la caza también les favorecía.

b.-- La función polis de la mujer.

Puesto que Platón, en su ideación de la naturaleza individual, presta especial atención a la aptitud individual para alguna praxis ocupacional (preferiblemente lo más especializada posible), es, a sus ojos, la diferencia de género de la naturaleza (que él, como hecho biológico, por supuesto, no puede negar) no tanto una oposición de naturalezas (biológicas), sino más bien un hecho muy secundario.

Platón tiene más bien en cuenta, en su *Politeia*, el hecho de que tanto las mujeres como los hombres tienen la misma capacidad natural de trabajo. Consecuencia: ambos sexos pueden, gracias a la "paideia" (educación), ser aptos precisamente para la misma praxis profesional.

Que Platón sí ve la diferencia biológica entre las naturalezas se muestra en su comportamiento: los hombres pueden, por ejemplo, - "por naturaleza"- realizar formas de trabajo que requieren mayor fuerza física. Según la *Politeia* 455d, esta grave diferencia de naturaleza hacía que las mujeres desempeñaran un papel de segunda clase en casi todos los campos de la cultura.

El servicio militar -según Flückiger- se aplica, en la polis de Platón, tanto a las mujeres (jóvenes) como a los hombres. Flückiger, O.c.,133, añade que Platón, aquí, tiene en mente un modelo arcaico: las historias heroicas sobre las amazonas, lideradas por su bella Pentesilea, que acudían en ayuda de los troyanos: eran invencibles hasta que el líder Aquileo mandó a la muerte a Pentesilea de un tirón, --de la que él, de forma no homérica, se enamoró, admirando su belleza anímica y sobrenatural.

3. - La teoría platónica sobre la naturaleza individual. (194/197)

Resumimos, ahora, metodológicamente.

a.-- Los 'fainomena', -- Hecho visible y tangible: la multiplicidad de las necesidades humanas y la multiplicidad de sus satisfacciones gracias a una multitud de habilidades, trabajadas en capacidades ocupacionales.-- He aquí -Diltheyan- el 'Ausdrücke'.

b.-- El 'archè' (el principio).-- El elemento (stoicheion), que Platón prepara, es la naturaleza individual, que, aunque en parte es igual en todo, también es en parte desigual (lo que es 'analogía').

Así, Platón escribe, Pol. 370, que sigue: "Nadie es, en su naturaleza, perfectamente igual a otro. Cada uno tiene, una y otra vez, una naturaleza diferente ("diaferōn tēn fusin"), que le hace apto para otras actividades profesionales ("ergou praxein")."

Conclusión: en una sociedad justa (es decir, conscientemente ordenada), conviene que "cada persona -en el momento oportuno ("en kairōi")- ejerza una praxis profesional, que sea acorde con su naturaleza ("kata fusin"), y, por tanto, que no se dedique a otra cosa". (Pol 370c).

Nota.-- Al concluir, sobre la base del análisis anterior, que existe un orden "justo" dentro de la sociedad, Platón pasa de la descripción "estelar" (positiva) a la ética, -- aquí la ética de la sociedad o "doctrina del derecho".

Si se quiere: del orden de los meros hechos al de lo que es propio, consciente. Esto implica que "la personita" (el espíritu) en nosotros, nuestra alma más profunda, está en sintonía tanto con los hechos (aspecto positivo) como con las normas (reglas de conducta: aspecto ético-político).

Lo singular en cada uno de nosotros.

(i) Por supuesto, se puede interpretar lo único, único, singular, individual, singular -como se quiera llamar- de más de una manera.

(ii) a. Hay detalles que singularizan a alguien. A Platón, por ejemplo, le parece singularizar que uno tenga la cabeza llena de pelo mientras que otro tenga la cabeza calva. Pero le parece, en definitiva, ridículo delimitar la idea de "naturaleza individual" sólo a tales -en la convivencia, es decir, en la práctica de la vida cotidiana- aspectos triviales.

(ii) b. Pero si la naturaleza de un médico difiere de la de, por ejemplo, un carpintero, esta cuestión la considera más útil: un médico, al fin y al cabo, es -si lo es en profundidad- alguien con alma (entiéndase: personalidad más profunda) de médico, y un verdadero carpintero posee algo así como el alma de un carpintero. (Pol 454c). De modo que, de nuevo, la ciencia del alma, entendida platónicamente, resulta mucho más decisiva que el resto de la ciencia humano-descriptiva.

El "león menor" dentro de la sociedad. (FLC 136)

El deseo de ser válido, en sí mismo, sin desviación, el noble deseo, se expresa de manera muy especial en la praxis profesional.

Platón lo expresa de la siguiente manera: "Se produce (i) más, (ii) mejor y (iii) con mayor facilidad, si cada individuo -según sus aptitudes y en un tiempo razonable- puede responder a una sola praxis profesional". (Pol 370).--

Esta es la base de una en conciencia responsable fiereza profesional, tan característica de muchas personas, que están "en la vida (plena)."

Característica de dos jóvenes intelectuales.

Lo que hemos dicho hasta ahora con Platón sobre el individuo pertenece más bien a lo que ahora se llama "ergología". Pero hay, respecto a la individualidad, en Platón más.

-- E. Montier, *A l'école de Platon*, (En la escuela de Platón), París, 1935, 109 (Phèdre/Lysis), nos da, en sus términos, una caracterización del alma de dos jóvenes, Faidros, del que toma el nombre uno de los diálogos más famosos (sobre la "belleza", es decir, sobre lo que hace que se admire y se asombre), y su amigo algo mayor, Lysis.-
- Escuchemos a Montier.

(i) -- Descripción interior de Faidros.

(FLC 120: personaje b.; 156, Dionus; 158) "Vamos a encontrarnos --en el Faidros- de nuevo con Sócrates como líder de la discusión, pero, de inmediato, conocemos a otro discípulo del maestro (Sócrates), el extremadamente cautivador Faidros de Murrhinos, a quien ya notamos en la morada de Kallias y a quien, más tarde en la cena, encontramos con Agathön.

En el diálogo que lleva su nombre, podremos rastrear a Faidros (nota: la observación, primer grado de theoria), en toda la espontaneidad juvenil de su alma, de su temperamento ardiente, de su viva imaginación. Todo despierta su atención, todo provoca, en él, excitación, todo le arrastra a alguna parte. Hace preguntas, replica,-- exclama con fuerza, se enfada o se enternece. Se deja absorber por la elocuencia, la belleza le seduce. Una y otra vez surgen nuevos problemas en su mente".

(ii).-- Descripción del carácter de Lysis.

"Con Lysis, que es un poco mayor, Faidros es amigo.-- Lysis es, sin embargo, menos ingenuo. Pero es sincero. Por lo tanto, resulta simpático y atractivo.

Es una de las personalidades más fuertes -y una de las más vivas- entre los estudiantes de Sócrates. Es exuberante, hasta el punto de la temeridad. Extremadamente inteligente, es también extremadamente impresionable. A menudo, injustamente, está en llamas, mientras que al mismo tiempo, responde a todas las formas posibles de razonamiento incorrecto que encuentra. Con gusto muerde algo, sin prestar atención.

Esto, sólo para darse cuenta de repente de que estaba equivocado,-- sólo para reanudar, con encantadora honestidad, una vez que ha vuelto al punto de partida (de la discusión),-- con Lysis haciendo preguntas, planteando objeciones, disputando de tal manera que está presionando el punto.

En conclusión, sigue siendo realmente joven de corazón, con toda la exageración y todos los razonamientos equivocados, pero también con toda la maravillosa claridad del candor de los jóvenes."

Nota -- El aspecto dramático en las caracterizaciones de Platón.

Se sabe lo que es un drama (FLC 143: la historia mimética, es decir, en la representación escénica): es una acción, que forma un cierto conjunto (totalidad), representada por actores en forma de diálogo. La "dramaturgia" es la actividad del dramaturgo (y del director) o (especialmente) aquella literatología (teoría literaria) que se ocupa del drama.

Pues bien, D. Barbedette, *Platón et le Néo-Platonisme d'Alexandrie*, (Platón y el neoplatonismo de Alejandría), en: J. Bricout, dir., *Dict. pratique des connaissances religieuses*, t. 5, París, 1927, 619, dice al respecto lo siguiente

(i) Las obras de Platón -diálogos y cartas especialmente- son a la vez *bellettrie* (FLC 62 : Humanismo; 74), es decir, forma de arte literario, y filosofía.

Consecuencia:

a. La forma(s) es la del diálogo dramático, tal y como lo practicaban los brillantes escritores de teatro de la Antigüedad,

b. El contenido lo aporta cada individuo, que participa en el razonamiento de la conversación (definiendo, elaborando hipótesis o criticando).

La "armonía" (integración) de ambos aspectos significa, de hecho, que cada individuo representa al mismo tiempo un personaje dramático y un razonamiento filosófico. Como en una obra de teatro griega.

(ii) Este híbrido literario tiene, además de sus ventajas, también inconvenientes. Para librarse de ellos -según Barbedette- Platón va abandonando este estilo de escritura.

Así, en su *Politeia*, cada individuo hace una larga exposición y en sus *Leyes* el estilo filosófico dialógico ha llegado a desaparecer por completo.

Nota. - Nos detenemos brevemente en este elemento dramático, en primer lugar porque es un rasgo principal de las obras de Platón, pero también porque la singularización de los individuos mediante un único rasgo principal relativo al temperamento (carácter) y mediante una única posición filosófica puede resultar muy pobre. Se queda demasiado con lo típico (FLC 27).

B. II.-- La ideación como visión de la naturaleza universal.

Hasta ahora nos hemos ceñido invariablemente al término "naturaleza" (fusus) para denotar el objeto de la ideación, propio del hombrecillo en nosotros (nuestra mente). Vamos a obtener, de nuevo, la confirmación de ese lenguaje, *Politeia* x:597v. -- He aquí, tan exactamente traducido como puede ser, el texto.

(1) -- Finalmente, hay tres modos de ser de 'la cama'.

(i) En primer lugar "la cama", que es la naturaleza misma de la cama y de la que decimos -creo- que "Dios" es el causante. ¿Quién sino Él podría ser?

(ii) Luego, "la cama", que un carpintero en algún lugar carpintería.

(iii) Finalmente, "la cama", que algún pintor pone en un lienzo.-- Así, el pintor, el ebanista y "Dios" son tres realizadores de estos tres modos de ser de "la cama".

(2) -- Ahora bien, "Dios" -- ya sea que lo haga por su propia voluntad o que alguna necesidad lo obligue a hacerlo -- elaboró sólo esa "cama" que existe en la "naturaleza" ("en tèi fusei"). Sólo ese lecho realmente existente (nota: en el sentido real de esa palabra "real") lo hizo Él ("efímero"), que, por cierto, es único en su género.

Dos o más de ese tipo de 'cama' no fueron traídos por 'Dios' ('eputeuthèsan'), ni serán traídos ('fuosin'). La razón de esto es la siguiente. Suponiendo que Él hubiera hecho, aunque sólo fuera dos copias de estos lechos individuales, entonces -por encima de estas dos copias- aparecería de nuevo un lecho único, en el que estas dos copias encontrarían su 'eidos (nota : idea, idea, ser forma). Pero inmediatamente este lecho único sería el verdadero lecho del ser y no las dos copias del mismo.

Este 'Dios' lo sabía y, puesto que quería ser el causante del verdadero ser cama -y no un creador de alguna copia-, hizo surgir la única naturaleza de 'la cama' ("mian fusei autèn efusen").

En consecuencia, le damos como nombre 'fut.ourgos', originador de la naturaleza. ¿O algo de esa naturaleza? ¡Con razón! Porque Él causó la naturaleza ('fusus') de, por ejemplo, este espécimen (nota: de esa naturaleza), como para ese asunto de todas las demás cosas.-

Y el carpintero: ¿lo llamaremos el artesano de la cama? Y al pintor: ¿lo llamaremos también artesano y diseñador de esta cama? No, en absoluto. Me parece que el nombre que mejor le representa es "el que representa lo que los otros dos han producido".

Notas:

(1) Para el pintor, se traduce a veces por "imitador", pero es una mala traducción, pues, a los ojos de Platón, la pintura es ciertamente más que la representación exacta, la "imitación", de lo que está presente en la naturaleza que nos rodea, visible y tangible.

(2) Se ve que "eidos" o "idea" (Platón utiliza las dos palabras griegas) no está en absoluto alejado de la "colección universal": esta cama, aquí y ahora, aquella cama, allí y pronto,-- son "elementos" de la colección única "cama".

(3) El término 'fusus', natura, naturaleza, Platón, --al parecer siguiendo una larga tradición filosófica, --la de los paleomilesianos (Tales de Mileto (-624/-545),-- Anaximandro de Mileto (-610/-547),-- Anaxímenes de Mileto (-588/-524)), que hablan repetidamente de la 'fusus' o, también, de la 'génesis', el proceso de generación (FLC 188v.), que hace nacer todo el ser (el pasado, el presente y el futuro)

(4) Que también existen ideas de objetos, diseñados y elaborados por artesanos, se desprende de, por ejemplo, Kratulos 389a/390a.

(5) El término "futura", causa de la naturaleza, que Platón indica como representación del papel, de la función (FLC 190v.), que desempeña Dios (tal como Platón lo concibe fuera de la revelación bíblica), hace pensar en Nathan Söderblom (1866/1931), *Das Werden des Gottesglaubens (Untersuchungen über die Anfänge der religion)*, Leipzig, 1926-2, 93/156 (Die Urheber).

Allí este eminente erudito religioso habla de figuras, que sólo recuerdan remotamente a nuestro Yahvé o Trinidad bíblica, pero que, al mismo tiempo, siguen mereciendo en alguna parte el nombre bíblico de "Dios", por la razón de la "función" extremadamente alta, sí, que todo lo trasciende, propia. Esa función no es la creación bíblica, pero va en alguna parte en esa dirección. Por eso también hemos mantenido el término 'causante' (aquí: de la naturaleza) en la traducción.

(6) En la FLC 31 señalamos que si bien Platón es el fundador de un ideocentrismo, no es el fundador de un idealismo teocéntrico. Sólo siglos más tarde, con Albinos de Smurna --según el padre De Strycker--, Dios se convierte en el que, en su espíritu, es portador de las ideas, de los modelos, de la creación. Sin embargo, no se puede escapar de ello: Dios' (el Creador, el Urheber) hace surgir aquí la naturaleza, la forma esencial, de las cosas mismas. ¿No anticipa esto un poco a Albinos de Smurna?

El método dialéctico.

Es de lo que hablábamos en FLC 49/69. Incluye el método dialéctico, que hace que una multitud (colección) sea una sola prestando atención a uno o más rasgos comunes. Estos son, entonces, establecidos en una definición (FLC 50).-- Politeia x: 596a explica este método.

(i) ¿Quieres que procedamos a partir de aquí, en nuestra investigación, por nuestro método ordinario?

(ii) a. Tenemos, en efecto, la costumbre de presuponer una forma de ser bien definida --y precisamente una-- para cada conjunto de objetos distinguibles, en la medida en que les damos el mismo nombre.

Tomemos, por ejemplo, la colección que usted prefiere. Así, hay una multiplicidad de camas y mesas distinguibles.

(ii)b. ¿No tenemos también la costumbre de decir que el originador ('causante') de estos dos muebles pone el ojo en la forma de la criatura, el uno quiere carpir las camas, el otro las mesas,-- cosas que usamos? ¿No ocurre lo mismo con los demás objetos? Al fin y al cabo es obvio: la forma criatura, -- no la hace ningún artesano, ¿verdad?

Nota -- De nuevo, como en el texto anterior, hay:

(i) la teoría de conjuntos -- quién no piensa, en esto, en la refundación, sobre una base matemática -- logística, de la misma por Georg Cantor (1845/1918: Mengenlehre)

(ii) pero también, de nuevo, la referencia a quien es el causante de la colección.

Con razón dice F. Flückiger, *Gesch. d. Naturrechtes*, I, 133s. :

(1) Aunque Platón asume la -entre otras cosas políticamente (FLC 188ss.) vista-fusis (naturaleza), no se detiene en ella.

(2)a Expone, en el individuo, algo que es general.

Si existe, por ejemplo, un conjunto (nota : colección) de personas distinguibles, que son "valientes" o "justas", entonces hay evidentemente algo que se extiende más allá del individuo ("etwas Ueberindividuelles").

En esto, estas personas distinguibles participan igualmente (nota: esto se llama "participación" o "participación" ("methexis")). Ese idéntico quiere ser indicado con términos, por ejemplo, "valentía", "justicia". Este más-que-individual indica, en todas sus instancias, algo que es idéntico.

Pues ser valiente o ser justo significa

i. no sólo la virtud de algún hombre,

ii. sino algo que es determinable ('verificable') tanto con este hombre aquí y ahora como con aquel hombre allí y después.

(2)b La "valentía" y la "rectitud" son algo que está ahí (nota: en el sentido de "dado"),-- independientemente del hecho de que haya, por ejemplo, una sola persona que sea valiente o justa.

Nota -- Flückiger añade que hay un segundo razonamiento para la existencia independiente de las ideas de "valor" y "justicia": una sola persona puede ser valiente (o justa) en diferentes grados ("en gran medida", "pero poca justicia"). Esto se refiere a la cantidad sobre la calidad. Sin embargo, en nuestra opinión, la cuantificación de un rasgo es otra idea nueva en sí misma.

Conclusión.

(1) Las cualidades -en cualquier grado- como, por ejemplo, la valentía, la rectitud, etc. (de nuevo -típicamente platónico- cualidades del alma), están visiblemente presentes en el individuo, que es una copia ('elemento') de ella: se reconocen en él como fenómeno.

(2) Sin embargo, estas cualidades -Flückiger habla demasiado en términos de "conceptos" (pero platónicamente son, además de conceptos en nuestra conciencia, propiedades reales, que se hacen visibles como comportamiento)- indican un tipo de "realidad" de carácter general, pero extendida o repartida en una pluralidad de ejemplares.

Flückiger, como muchos intérpretes de la idea platónica, limita la realidad, propia de tales propiedades, en su generalidad, a lo meramente 'conceptual' (nosotros decimos 'conceptualista', 'realidad'). Lo que Platón interpreta mal es. Platón siempre piensa primero en las cualidades reales, cotidianas y constatables. Sólo entonces piensa en el modo en que ellas, una especie de imagen semejante, están presentes en alguna parte de nuestra mente. En la medida en que están presentes en la mente del ser humano que conoce, son, en efecto, puramente comprensibles, "conceptuales" (aspecto que los llamados conceptualistas enfatizan en exceso).

El método dialéctico de Platón es más y diferente que las combinaciones de conceptos. Ella no es en absoluto "teoría", en el sentido actual. Ella es el contacto con la realidad: en el hombre valiente, una realidad, una valentía real - no conceptual - está en marcha.

El método dialéctico de Platón es también diferente de la dialéctica neoplatónica posterior: algunos neoplatónicos posteriores, diferenciándose en esto de Platón, al que sí se atrevieron a recurrir, consideraron los “fainomena” (el mundo visible y tangible, material) como “vacío”, como un “mundo falso”. Platón no lo hacía. Testigo de ello es su compromiso con la educación, con la vida política sana. Testigos son sus propios textos.

Algunos neoplatónicos compartían la alienación del mundo y del compromiso de una serie de pensadores cínicos y hablaban de un “cosmos noëtos”, mundus intelligibilis, un mundo de ideas y de contenido de ideas, situado demasiado lejos de esta tierra y de su vida, de este cosmos y de la vida en él.

Como apunte, en ese tipo de neoplatonismo, claramente, actúan influencias orientales no griegas.

La ideación es a la vez, abstracción. (202/203)

Puesto que la idea es un fenómeno universal, enraizado en una propiedad universal (-realidad), -ya que el concepto abstracto, universal, es la representación de ella en nuestra mente, la ideación es al mismo tiempo abstracción.-- Tomemos, como modelo aplicativo, la idea “caballo” (que el propio Platón cita).

(1) La singularización (individualización) de la idea en un espécimen de ella es constatable gracias a las características individuales (que, como vimos, constituyen en conjunto la naturaleza individual (FCV 189;195: détails, alma)). Por ejemplo, aquí y ahora este caballo es (i) pequeño, (ii) de pelo gris, (iii) vivo y coleando, (iv) comprado el año pasado, etc. Esto lo hace distinto de todos los demás (= dicotomía, complemento) caballos, que comparten la misma naturaleza general.

(2) Los abstraccionistas -por ejemplo, Aristóteles- dejan caer todos estos rasgos singulares del conocimiento, mediante lo que llaman “af.airesis”, abstractio, literalmente: deshacerse (dejar caer, no prestar atención). Así, sólo quedan los rasgos universales del conocimiento. Estos se registran en un concepto universal abstracto.

Pero la ‘abstracción’ no es una ideación.

Un Aristóteles, como abstraccionista, sí procede abstractivamente (lo que acabamos de describir), pero no ideativamente (que es la dialéctica platónica).

(a) ***Para Platón***, (i) ningún caballo singular, (ii) ningún grupo (= colección particular) coincide con todos los caballos reales, incluso con todos los posibles (= concebibles).

La idea “caballo” no es simplemente el conjunto finito de todos los caballos reales; es el conjunto infinito de todos los caballos posibles. Nota: esos caballos posibles preceden a los actualizados (fenomenalmente determinables, “reales”), pues tras el parangón (modelo) de lo posible (imaginable) se hacen los caballos reales, actualizados.

El “fusus”, la “génesis”.

En holandés moderno: de productieproces van de feitelijke paarden wordt, letterlijk, bepaald door de idee ‘paard’. Esa idea es tan preexistente y ‘poderosa’ (determinante de la producción) que todo caballo real y determinable da testimonio de ella, porque está hecho según ese patrón.

A modo de apunte: sólo a partir de aquí se entiende que Platón, al hablar de las ideas, de las ‘naturalezas’ (‘fusesis’), se refiera a una deidad, a la que denomina ‘fut.ourgos’ hacedora de la naturaleza, (FCV 199: creencia causal).

Que se diga de una vez por todas: Platón es un realista. No habla de conceptos (a no ser que sean secundarios). Habla de naturalezas, que están y permanecen situadas en la naturaleza (el proceso global de producción (FCV 189)), del modelo según el cual operan esas naturalezas, ese proceso natural. Se trata de procesos de naturaleza determinados por la idea.

Algo así no le interesa, por ejemplo, al cínico (como pesimista de la naturaleza y la cultura). Al abstraccionista tampoco le interesa (sólo se fija en la eliminación de los rasgos individuales).

El conceptualista tampoco está interesado en esto (mira ciegamente a los “conceptos”).

Básicamente, a algunos neoplatónicos tampoco les interesa esto (miran lejos del proceso natural como extraños al mundo,--en una “esfera trascendental”).

Pero eso le interesaba a Platón.--

(b) A los ojos de Platón, todo caballo singular, todo grupo de caballos singulares (= colección privada) se resume en la unidad de la “idea” única (por ejemplo, la de “caballo”). Esta idea única, única, pero todas las copias posibles de la idea gobiernan el proceso de la naturaleza (la naturaleza), en la medida en que está en juego su realización: allí donde se recibe un caballo en el vientre materno, la idea ‘caballo’ (el patrón, el modelo de trabajo) actúa activamente como agente estructurador. Así para todos los caballos posibles.-- Esa es la teoría platónica de las ideas.

Nota -- Actualización de la idea. (204/205)

E. De Strycker, *Beknopte geschiedenis van de antieke filosofie*, (Historia concisa de la filosofía antigua), 95, n. 39, dice: “Los términos ‘eidos’ e ‘idea’ (nota: las palabras, por las que Platón habla del modelo) denotan una estructura objetiva,--no una representación en nuestras mentes. Esta estructura es ‘perfecta’ lo que es: es el tipo ideal de sus representaciones en el mundo concreto.

Si un artesano quiere hacer un buen trabajo, debe “mirar la idea”; ésta “debe flotar ante su mente; debe estar presente en su mente”.

Así, en el siglo XVI, se llegó a utilizar el término “idea” para “una representación ideal en la mente” y, más tarde, para cualquier “concepto”.

Esto, sin embargo, nunca fue así en la antigüedad”. -- Así se ve la evolución del significado del término “idea”. Pero también su traición, -- conceptualista, abstractiva.

Sin embargo, el significado original, bajo otras formas, sigue siendo actual.

Un modelo,--

Muestra de Bibl: S.R., *Çe gène qui ‘photocopie’ l’ADN humain*, (El gen que ‘fotocopia’ el ADN humano), en: *Journal de Genève* 26.03.1988.

Se acaba de dar a conocer un gen que es el causante de la imagen (‘copia’) del DNZ (ácido desoxirribonucleico) humano.

a. Los científicos del tema ya habían descubierto algunos tipos de genes de este tipo en organismos primitivos, como los virus, las bacterias o las levaduras.

b. Pero es la primera vez que se aísla un tipo de gen de este tipo en una célula humana.

El DNZ es una molécula muy “larga” que reside en todas nuestras células individuales. Contiene la información (nota: siéntase libre de traducir por “ideas (parciales)”), que permite a cada célula **(i)** vivir y **(ii)** realizar sus funciones (= papeles).

Ahora bien, cada vez que se produce una división celular en nuestro cuerpo, esta molécula DNZ se ve obligada a producir una copia de sí misma -una “fotocopia” si se quiere- para que cada una de las células que surjan de la división celular disponga de toda la información necesaria (nota: ideas (parciales)).

La producción de esa imagen (“fotocopia”) de la molécula DNZ es una operación delicada. En efecto, si se introduce una información errónea, provocará el mal funcionamiento o la muerte de la célula. (...).

Hasta aquí este comunicado del grupo de trabajo científico de la Universidad de Stanford, que hizo el descubrimiento.

Nota: En efecto, se trata de fusis, génesis, en la investigación de la Universidad de Stanford, -- a saber, las divisiones celulares. Y allí un patrón, un parangón (una “causa ejemplar” dijeron después de Platon), está en el trabajo.

Decimos “en funcionamiento”. La información está activa: determina (elabora) cómo serán las células, cómo vivirán o morirán (en caso de fracaso), cómo funcionarán.-- Pues bien, eso mismo es una idea platónica.

El “funcionamiento” de las ideas éticas. (205/207)

(1) Supuestamente, alguien toma la decisión de “actuar con valentía”. Esta cualidad ética es más que un mero proceso extrahumano de la naturaleza.-- En cuanto decido actuar con valentía, activo las energías que están activas en la idea “valor de la vida”. Más que eso: entonces tengo un modelo preexistente (paragón),-- vinculado o no a modelos concretos-individuales (‘copias’), que puedo ver a mi alrededor, por ejemplo. Pues también estos modelos no son más que copias, ‘eidola’, imágenes, o también ‘mimèmata’, imitaciones, representaciones, de la idea única ‘valentía’, que es la misma en todas las copias, -- aunque haya numerosos détails (FCV 202) que hacen que cada modelo individual se distinga de todos los demás modelos de valentía.

(2) Carneades de Cirene (= Cirene; -214/-129; perteneció a lo que se llama “la tercera Academia:-- una forma escéptica de platonismo) nos ha dejado, según el De fato (sobre el destino) de Cicerón, un -- en este contexto útil -- modelo de pensamiento.

Ya hemos tocado las concepciones platónicas de la libertad: FCV 109 (libertades autárquicas); 117 (grado de libertad; 125 (sexo libre); 131 (libertad liberal); 183 (voluntad de catarsis)).

Pues bien, escuchamos a los escépticos Carneades sobre el tema.

(1).-- Los estoicos afirman: “Si todos los fenómenos (acontecimientos) se producen por el proceso de producción, que se llama (destino), entonces nada (ningún fenómeno, ningún acontecimiento) está en poder del libre albedrío.”

(2).-- Carneades se opone a esto: “Es cierto que todo acontecimiento tiene una causa. Pero no se ha demostrado en ninguna parte que una causa no sea -- eventualmente -- activa independientemente de otra,-- así, por ejemplo, nuestra voluntad.

Pues bien, es un hecho observable que nuestro libre albedrío causa algunos fenómenos, acontecimientos, sin causa externa, previa (“fatal”). -

Así, el proceso de generación, la “naturaleza”, que los estoicos presuponen y llaman (destino), no genera todos los fenómenos (acontecimientos).”

Muestra de la biblia: M. Conche, *Carnéade de Cyrène* (-214 /-129), en: D. Huisman, dir. Dict, des philosophes, París, 1984, 478/480.

El modo en que Carneades, pseudoplatonista, concibió y elaboró la generación de sus resultados, independientemente del proceso natural, Destino incluido, se muestra en una comparecencia suya en Roma en -156.

M. Conche lo describe de la siguiente manera.

(1). Su elocuencia puede juzgarse por dos de sus discursos, que pronunció durante su estancia en Roma como enviado de Atenas. Fueron de tal naturaleza que Catón persuadió al Senado romano para que accediera a la petición de los atenienses, de modo que “sus peligrosos enviados, entre los que se encontraba Carneades, no permanecieran más en Roma”.

(2).a. El primer día, Carneades había expuesto de manera espléndida todo lo que uno, siguiendo la estela de Platón, Aristóteles,-- Zenón (de Kition;-336/ -264; fundador del pensamiento estoico), Crisippos (el Kiliciano; -280/-207; segundo fundador de la Estoa), podía aportar en favor de la justicia (= vida consciente).

(2).b. El segundo día, de manera no menos espléndida, había dejado sentado todo lo que el día anterior había afirmado: había demostrado que la “justicia” es sólo una “palabra”, ya que cada individuo -especialmente cada romano- sólo desea lo que le es útil.

Notas:

(i) Este método escéptico -llamado “dialéctica” (FCV 185: “una pandilla de perros jóvenes”)- es en realidad una erística o técnica dirigida al reduccionismo por el reduccionismo. Se desarrolla a favor y en contra de modo que se provoca una suspensión del juicio (‘ep.ochè’), es decir, no poder emitir ningún juicio. Tal cosa -una técnica de razonamiento fundamentalmente nihilista- no era conocida aún por su público romano de la época.

(ii) La libertad no reside sólo en el hecho de que Carneades tomara libremente, sin causa, la decisión de celebrar esas conferencias. La libertad reside más bien en la manipulación lúdica de los argumentos a favor y en contra. Así se “juega” con el razonamiento, abstrayéndose de la vida real, que no puede avanzar con algo así.

Ya vimos en FCV 88 cómo el P. Nietzsche, entre otros, define el nihilismo como el “aventamiento de las ideas superiores” (que se diferencian completamente de los ‘conceptos’ humanos (Conceptualista), de las ‘nociones abstractas’ (Abstraccionista).

Pues bien, en Carneades tenemos a un platonista (incluso fue líder de la Academia fundada por Platón), que primero defiende brillantemente la idea de “justicia” (sabemos lo querida que era esta idea para Platón), ... para luego, cínicamente, arrasar con ella, -- al afirmar que, de hecho, el comportamiento de las personas es como si esa idea superior ni siquiera existiera.

De la “idea superior” los baja a una “mera palabra”. ¡Si eso no es, para su público romano, allanar el camino a un tipo de nihilismo escéptico!

Pues bien, tal cosa tiene lugar en la libertad: nada, ciertamente no un Destino (concebido estoicamente) (en el que ni siquiera cree seriamente), ni siquiera la Naturaleza (el proceso de producción de todo ser, -- pasado, presente, futuro) particularmente enfatizada por los antiguos griegos, la Naturaleza, en la que no creía seriamente como impulsora de los actos libres.

Hay una idea platónica que puede explicar tal cosa, a saber, “para.frosunè” (FCV 175: más allá del pensamiento): Carneades o bien reprime (inconscientemente) o bien suprime (conscientemente), siendo esto último lo más probable, dada su alta formación filosófico-retórica.

La luz de la idea superior “justicia” (es decir, vida consciente).

Esto implica que las ideas éticas, ciertamente las más elevadas, proporcionan en sí mismas, en la naturaleza misma de su ser, la libertad humana.-- Aquí radica la profunda diferencia con, por ejemplo, el ser recibido, en el vientre de, por ejemplo, un caballo (FCV 203),-- que es un mero proceso de la naturaleza, sin intervención de la libertad.

La idea “justicia”, sin embargo, afecta al proceso vital, pero de forma diferente a la idea “caballo”. Hemos tratado de hacer esta distinción, para situarla en la idea misma, sobre la base tanto de la doctrina de la libertad de Carneades como, sobre todo, de su aplicación de esa doctrina a la libertad,-- en forma nihilista.

El nihilista nos muestra, con agudeza, cómo una idea ética, en sí misma, lleva su contrario, la idea no ética, lo más cerca posible de la libertad.

Conclusión general.

Xenokrates de Chalkèdon, líder de la Academia (de -338 a -314), intentó una vez dar una breve definición de la idea.

O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, (Historia del Idealismo), I, 433, las da: “Aitia paradeigmatikè, causa ejemplar (= ejemplar) (= presupuesto),- ton kata fusin aei sun.estoton, de todo lo que,- según su naturaleza (‘fusus’), existe invariablemente junto”.

En otras palabras: (i) se procede de lo que según su naturaleza (= forma de ser, forma de vida) existe invariablemente junto (así, por ejemplo, todo lo que es oro);

(ii) ese sistema-unidad (ese “juntos.existe”) tiene una explicación, aitia, causa, causa;

(iii) pero esa causa no se refiere a la existencia de todo lo que está junto según su naturaleza; se refiere al modelo, al parangón, según el cual es lo que es.

En términos más sencillos: una serie de ejemplares de algo (por ejemplo, todo lo que es oro) -los “elementos” de la “colección” (oro)- pertenecen juntos, aunque repartidos por toda la corteza terrestre, porque presentan una propiedad común (a saber, ser oro). La “causa” (elemento que hay que poner en primer lugar) de esto es el modelo (“oro”). Ese modelo, activo en la generación de lo que existe según ese modelo (‘kata fusin’, secundum naturam, según su naturaleza es la idea (aquí, en este caso: ‘oro’). La generación (del “oro”, por ejemplo) puede continuar interminablemente, en el proceso de la naturaleza (colección infinita).

La idea, después de todo, incluye no sólo todas las copias reales (todo lo que es oro real), sino todas las copias posibles.-- Dijimos: ‘unidad de sistema’. En efecto, aparte de la unidad de colección (todos los ejemplares exhiben, cada uno por separado, la única propiedad, aquí: “oro” (estructura distributiva)), existe la unidad del sistema, a saber, el hecho de que el proceso de generación es el mismo para todos los ejemplares, que, por tanto, tienen un origen común. Este origen lo tienen colectivamente (estructura colectiva).

La ideación... Tenemos, ahora, el pequeño hombre que hay en todos nosotros, detrás de nosotros.

(i) FCV 177/188 nos dio la visión de la verdadera (entiéndase: inmaterial (espiritual) o éticamente elevada) naturaleza;

(ii) FCV 188/197 nos dio la visión de la naturaleza individual; FCV 198/208 nos dio la visión de la naturaleza universal.

Pero como subraya con fuerza F. Flückiger, *Geschichte der Naturrechtes*, (Historia del Derecho Natural.), I, 136, Platón hace evolucionar la idea ‘naturaleza’, a través de su estilo de pensamiento, de ‘empírica’ (sensorial) a ‘metafísica’ (ideativa).

C.-- La ideación como método. (209/217)

El pequeño hombre que hay en nosotros es, en cierto sentido, un hecho natural, una capacidad, una disposición.-- Pero, como todo en la naturaleza, el espíritu que hay en nosotros es, al menos en su elaboración, susceptible de formación y especialmente de método.-- Antes de exponer, sin embargo, este aspecto, una palabra sobre el noble yugo.

O. Willmann, *Gesch. d. Idealismus*, I, 439s., apoyándose, entre otras cosas, en la *Politeia* (por ejemplo, vi: 490), señala un razonamiento de analogía.

(1) Platón, como tantas veces, recurre a una enseñanza arcaica que dice: “lo semejante se conoce por lo semejante”. En términos de la actual teoría de los modelos, se podría decir: “El original (lo que no se reconoce, al menos en parte) se conoce por el modelo (lo que se toma prestado, al menos en parte).”

(2) Platón aplica que.

a. El ojo, en virtud de que, entre todas nuestras facultades, es el que mejor se aproxima a la forma de ser del sol, es capaz de conocerlo. La deidad fundadora del universo tiene:

(i) la capacidad de ver y (ii) todo lo que es visible a través del ojo, sintonizados entre sí.

Esto los asemeja a los animales de tiro, dentro de un lapso. Cada uno, al tirar, está sintonizado con el otro, “unido”, por un yugo que mantiene a los dos animales juntos. Del mismo modo, la luz del sol desempeña el papel de un “noble yugo”: sintoniza el ojo y lo que es visible a través del ojo entre sí.

b. Análogamente, la luz que emana del bien (el valor sin más; FCV 58; 63) armoniza (ii) a lo que en las cosas constituye la naturaleza (lo verdadero,-- lo individual o lo universal). Sintonizados como están, traicionan a su manera un noble yugo, la luz del “bien”. Se dice, de paso, que esto es el núcleo de una metafísica de la luz.

Ahora bien, la formación de la pequeña persona en nosotros -el método que se le debe enseñar- no es otra cosa que la agudización de esta “intencionalidad” (Brentano, Husserl) de nuestro espíritu hacia las cosas en su naturaleza.

Modelo aplicativo.

La ideación de ‘todo lo que es oro’.

Muestra de la biblia:

-- V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon (Structure et méthode dialectique)*, (Los diálogos de Platón (Estructura y método dialéctico)), París, 1947, 1/12 (Les étapes de la démarche dialectique), (Los pasos del enfoque dialéctico).

-- Platón, *Der siebente Brief*, Calw, 1948, 36ss.

Como bien dice Goldschmidt, el conocimiento de algo (un “ser” o realidad) tiene, fundamentalmente, tres aspectos preparatorios --en los que, dicho sea de paso, ese conocimiento ya está en marcha, por supuesto--, a saber, la designación (abreviatura de nombre), la definición del entendimiento (siempre en una u otra lengua) y el contemplativo.

Lo que en *la Séptima Carta* se llama el cuarto aspecto, V. Goldschmidt, o.c., 4, lo llama “la ciencia”. Pero la traducción Calw., 36, dice literalmente, “die vollständige geistige Erkenntnis” (el pleno conocimiento espiritual).

Platón, en la misma *Séptima Carta*, menciona un quinto aspecto. El traductor de Calw, o.c.,36, lo traduce de la siguiente manera: “das Objekt (Idee), was eben erst sich - durch die Tiefe der Vernunft - erkennen lässt und das wahre Urbild des Dinges ist” (el objeto (idea),-- algo que sólo -gracias a la profundización de la mente- se deja conocer y que es el verdadero parangón de la cosa).

Clasificamos de otra manera, para que quede más claro: el noble yugo proporcionó

(i) *El sujeto*, - aquí nombrado como “la ciencia” o “el conocimiento espiritual pleno”.

(ii). *El objeto*, - aquí nombrado dos veces,

(1) ‘el espécimen que mira’.

(2) ‘el objeto’ (en el sentido más estricto), es decir, la idea o “el verdadero parangón” (es decir, del espécimen que contempla), -

(iii) *El uso del lenguaje* - expresado aquí como;

(1) “la designación” (más corto: el nombre) y (2) “la definición del concepto”.

En ellas el alma, el sujeto en el “noble yugo”: registra en formas lingüísticas lo que piensa y capta.

Modelos aplicativos.

Ahora que tenemos un esquema a nuestra disposición, en el que la personita que hay en nosotros se vuelve de repente mucho más clara, vemos algunas aplicaciones.

La ideación del círculo y del oro.

Tomamos dos tipos de ideación, una matemática, la otra no matemática, porque, en términos de definición, las ideaciones matemáticas tienen una cierta ventaja.

A.-- El alma.

V. Goldschmidt, con razón, subraya que lo que Platón llama ‘epistèmè’, scientia, ciencia,-- ‘nous’, intellectus, perspicacia mental,-- ‘doxa alèthès’, opinio vera, opinión verdadera,-- los tres deben situarse en el alma,-- expresado modernamente, en el sujeto. Cfr. o.c., 4.

B.1.-La copia contemplativa. (210/212) “To eikos horomenon” (literalmente: la imagen visible) es lo que uno, al “contemplar la enseñanza”, muestra.

(1).-- El propio Platón, Carta Séptima, Calw, 36s, nos da el ejemplo de “todo lo que es redondo, circular”.

Escribe: “La ‘forma circular’ es, por ejemplo, un hecho singular, significado por la palabra, que lleva el nombre que acabamos de mencionar”. El ejemplo vivo es la “imagen” realizada en un cuerpo geométrico (de la idea “forma circular”).

a. Entra en el ámbito de nuestros sentidos externos. Esa “imagen” (“representación”) es obra, por ejemplo, del dibujante o del tornero (génesis,-- “fisis” o “génesis”, palabras que en griego arcaico significan “causación” o “producción” (FCV 189; 203),-- aquí por el dibujante o el tornero). Pero -- añade Platón -- se puede, por ejemplo, aniquilar o destruir esa obra (perecer,-- ‘fthora’, destrucción, caída).

A partir de los paleomilesianos se subraya que la sistemática ‘surgir / perecer’ (arriba y abajo) es una característica llamativa de lo que ocurre en la naturaleza (FCV S9: tragedia). Esta característica -la impermanencia- la subraya Platón en casi todas las instancias terrenales de una idea (que es en sí misma imperecedera).

b. Una segunda característica del espécimen es su imperfección, su falta.-- Platón lo subraya en el círculo dibujado. Un círculo dibujado en el suelo muestra en casi todos los puntos -de un modo u otro- un trozo de línea recta, -lo que no está permitido según la definición geométrica (sobre la que más adelante). Y lo que era suficiente para un sofista como Protágoras de Abdera (-480/-410; su Materialismo le llevó a concluir que sólo hay círculos imperfectos,-- sin ninguna idea expresable en una definición) para cuestionar los fundamentos de una geometría teórica. “Nunca veo, con mis sentidos, la definición o, ciertamente menos, la idea. Sólo veo círculos materiales”.

Así se podría describir la geometría de Protágoras. Protágoras se quedó estancado en los ejemplares contemplativos.

(2).-- Añadimos, aquí, el modelo aplicativo “todo lo que es oro”. Por comparación.-- “Ho chrusos” es ‘oro’. Se puede mostrar un ‘statèr’ de oro, una moneda; se puede mostrar un ‘chrusoma’, un objeto de oro, un ornamento. O un trozo de oro sin trabajar. Son muestras pictóricas de la idea ‘oro’.

a. También éste fue creado una vez (ciertamente los objetos trabajados) y, tal vez, un día decaerá.

b. Son, una y otra vez, especímenes, que -prácticamente seguro- nunca representan el oro en su pureza.

Cada átomo de oro puede combinarse con algún átomo de otro elemento químico. Huellas invisibles se adhieren a una joya llamada “de oro”. Las personas dotadas de mancia (los llamados sensitivos o “clarividentes”) “sienten” o “ven” en y alrededor de esa joya llamada puramente de oro, a las personas y acciones que alguna vez tuvieron que ver con ella (los buscadores de mineral, los fabricantes, los vendedores).

Conclusión: al igual que la representación material del círculo ideal nunca es un círculo geométrico perfecto, lo mismo ocurre con “lo que el oro es”: siempre está “mezclado” con el resto. Y, por tanto, nunca es la realización de la idea pura ‘oro’. La imperfección es la segunda característica.

B.II.-- La idea (el parangón). (212/216)

Los ejemplares -- círculos, muestras de oro -- están dispersos en la naturaleza que nos rodea. Sin embargo, esta dispersión no impide que incluso el niño más sencillo, cuando ha desarrollado, según Piaget, un sentido suficiente de “colección” resp. “sistema”, piense estos especímenes juntos. Este pensamiento conjunto es la primera manifestación (‘fainomenon’, fenómeno) de la ideación en sentido estricto.

El niño, en cuestión, procede entonces, inconscientemente, platónico:

(i) a expresarlo en lenguaje platónico: “mira la forma del ser, idea o eidos, en y, al mismo tiempo, por encima de los ejemplares” (“apoblepei pros kuklon, pros chruson”: mira el círculo (sin más), el oro (sin más)), -- y descubre:

(a) la similitud (propiedades comunes; colección) y

(b) la conexión (propiedades comunes, pero comprensión colectiva; sistema) entre todos los ejemplares reales (y, con el tiempo, todos los posibles). Una psicología piagetiana de la “razón” en desarrollo (razón estructural,-- bueno, es decir) tiene como condición absoluta de posibilidad “el contemplar (mirar) la idea”.

(ii) Para utilizar una segunda expresión platónica: ese mismo niño toma la idea, el eidos (término, que los fenomenólogos, género Edm. Husserl, siguen utilizando, aunque puramente descriptivo) como “modelo estándar”, como “parangón” (en griego platónico: “paradeigma”, que aún circula como “paradigma”). Cuando decidimos si algo es ‘circular’ o ‘de oro’,-- si algo es ‘bueno’ (valioso) o ‘bello’ (que provoca admiración y asombro),-- si alguien es ‘valiente’ (FCV 205),-- si algo es un ‘caballo’ (FCV 202: “caballo-esencia”), tomamos, una y otra vez, como estándar la idea correspondiente a los fenómenos mencionados.

Nota -- Metafísica de la luz.

Según M. Müller/A. Halder, *Herders kleines philosophisches Wörterbuch*, Basilea/Friburgo/ Viena, 1959, 98, la “metafísica de la luz” es aquella doctrina según la cual “la luz” es la premisa tanto de la realidad (“el ser”) como del conocimiento, la perspicacia, de esa misma realidad.- En la medida en que esta metafísica de la luz habla de la luz de nuestro espíritu, “el pequeño hombre en nosotros”, se habla de “la doctrina de la iluminación” (Illuminati).

A partir de Platón, se desarrolló una u otra metafísica de la luz en muchas formas, incluida la de San Agustín de Tagaste (354/430; el mayor padre de la Iglesia de Occidente).

Pues bien, está muy claro que la doctrina de las ideas es la esencia de la misma:

(i) si no existiera la idea, -en el círculo, dibujado allí en el suelo;- en ese trozo de oro, en el brazo de la bella dama,- en todas las cosas que hay en nosotros y a nuestro alrededor, entonces tanto ese círculo de allí como ese brazalete de oro y todas las cosas materiales o terrenales-psíquicas serían sin luz, opacas, inaccesibles a nuestra mente (‘anankè’ (FCV 35), ‘absurdas’.

(ii) Si en nuestra mente, el pequeño hombre que hay en nosotros, no hubiera una sintonía (FCV 209: yugo noble), dirigida a esa luz en las realidades, entonces sí, - entonces el niño en desarrollo de un Piaget no tendría perspicacia. Es porque nuestras mentes son luz(fin) en algún lugar ellas mismas que podemos (premisa, condición de posibilidad (FCV 54: método hipotético)) discernir la luz(fin) en las cosas en y alrededor de nosotros.

Lo que Platón (y con él todos los platónicos) llama ‘anankè’, el absurdo en y alrededor de nosotros, es ‘oscuridad’, laberinto, laberinto (Umberto Eco).

Lo que se llama “nuestra alma” en el lenguaje platónico ya no encuentra su camino. El “alma del niño en desarrollo” (una expresión común) se pierde en ella.

Nota. - FCV 177/188 (la “verdadera” naturaleza),-- FCV 188/208 (la naturaleza individual y la universal) nos enseñaron, con alta precisión, qué es exactamente la idea, en el sentido platónico estricto (no en el sentido nominalista (predominante desde el siglo XVI)).-

Aquí se trata de su lugar propio en el método de ideación.

Nota.-- Trascendencia e inmanencia de la idea.

Se ha acusado, erróneamente, a Platón de haber concebido las ideas no sólo como “inmanentes” (presentes en sus copias), sino especialmente como “trascendentes” (llegando por encima de las copias, trascendiendo las copias).

O. Willmann, *Gesch.d.Id.*, I, 441, dice al respecto: los fenómenos, es decir, los ejemplares de la idea única, son, en primer lugar, datos sensoriales, situados en el inmenso proceso natural, por el que los antiguos griegos, desde Homèros (IX a.C.) en adelante, desde los paleomilesianos (FCV 189), vivieron una admiración tal.

Sin embargo, aunque imperfectos (“imperfectos”, “mezclados”), estos mismos fenómenos, en su “fenomenalidad”, es decir, en su accesibilidad sensorial, nos muestran su idea. Ciertamente en la forma extremadamente pobre-limitada de precisamente un espécimen (un elemento singular de la colección total),-- en la forma estrecha de precisamente una muestra (inductiva),-- pero esta muestra entonces, platónicamente indicada como un espécimen de la idea, en ella y por encima de ella. La idea, al fin y al cabo, se elabora a sí misma en todos sus ejemplares.

Consecuencia: según Willmann: todo ejemplar, por pobre y oscuro que sea, posee una veracidad inherente. Pero, como indicó de pasada FCV 188, “verdadero” significa aquí, en lenguaje platónico

(1) lo que corresponde a nuestro pensamiento en la realidad

(2) lo que es inmaterial, es más, éticamente superior. Esto es, de paso subraya el concepto anagógico (dirigido hacia arriba) de la verdad, peculiar de todo auténtico platonismo.

Consecuencia: los fenómenos tienen un alcance informativo real. Tienen, en otras palabras, algo serio que decir a nuestra mente pensante (son portadores -para hablar tópicamente- de un mensaje (teoría de la información y la comunicación)).

Willmann subraya el hecho de que -a medida que, más o menos en el espíritu de van Savigny (FCV 06: un máximo de detalles), nuestro pensamiento profundiza en los fenómenos- éstos ganan en valor informativo.

Conclusión: pensar, como por ejemplo un Nietzsche, que la doctrina de las ideas implica la “fuga del mundo” y la tan odiada “doctrina de los dos mundos” (J. Spera Weiland, *Oriëntatie (Nieuwe wegen in de theologie)*, (Orientación (Nuevos caminos en la teología)), Baarn, 1971-5, 23 (“El cristianismo ‘platonismo para el pueblo’, según Nietzsche”), es un error radical, -- por no decir una tergiversación voluntaria (y por tanto culpable e intelectualmente deshonesto) de la doctrina de las ideas.

Nota.-- La idea como “estructura colectiva”. (215/216).

John Locke (1632/1704; ilustrado anglosajón de la corriente empirista), el hombre llamado a veces “el fundador de la Ilustración (‘ Ilustración: ‘Aufklärung’)”, como Nominalista (Conceptualista), se sintió inclinado a cuestionar el conocimiento de la forma del ser.

O. Willmann, *Abriss der Philosophie (Philosophische Propädeutik)*, Viena, 1859-5, cuenta, brevemente, que Locke, para deleitarse con el conocimiento de los seres, comentó que “el orfebre sabe mejor lo que es el oro que el filósofo”.

Vale la pena analizar la respuesta de O. Willmann. (O.c., 366).

(1) Fieles al método de Platon, debemos, en primer lugar, constatar que Locke tiene razón: el orfebre, mucho más que el filósofo, profundiza en lo esencial ven el fenómeno del “oro”. Cuantos más detalles conozca sobre él, mejor será su comprensión. Eso, eso es puro método platónico.

(2) Pero Willmann señala una segunda falacia del “Padre de la Ilustración (anglosajona)”.

(i) Goldsmith, en conversación con el filósofo (de aliento realista, al menos), puede enumerar una serie de propiedades, sólidamente, probadas durante años.

(ii) Pero, cuando el filósofo habla de la esencia, platónica: la idea “todo lo que es oro”, quiere decir “lo que hace (= premisa) que las muchas propiedades enumeradas por Goldsmith constituyan una sola idea (ser, esencia).

En otras palabras: se refiere a la estructura colectiva o de sistema, presente en la idea “¡todo lo que es oro! Así, el orfebre (o posiblemente el químico) dirá que el oro, ‘aurum’ (lat.), es un metal con una ‘masa’ bien definida (que le da ‘peso’ dentro de la atmósfera terrestre),--con, en química nuclear, dieciocho isótopos conocidos;--un metal que es prácticamente ‘inmutable’ (estable a las fuerzas de la naturaleza.) a las influencias de la naturaleza), pero, a pesar de ello, muy ‘maleable’ (deformable) y con un punto de fusión a 1.063° C. (estándar termométrico internacional),--así como con una solubilidad, por ejemplo, en mercurio; sí, hierve a 2.600° C.. Como número atómico tiene, en la Tabla de Mendelejef, 79. Y así sucesivamente “con el (subrayado por von Savigny, para la Hermenéutica cultural-histórica) máximo de detalles”.

(A) Para el Nominalista-Conceptualista Locke, estos “detalles” son una multiplicidad suelta y unida

(B). Para Willmann, el platonista, no son un conjunto de propiedades individuales, sino un sistema de propiedades relacionadas (o.c., 365).

En otras palabras, todos estos, -- y muchos otros, ‘détails’ forman una coherencia: en la naturaleza, si se trata realmente de una muestra de ‘oro’, invariablemente (y en virtud de una ‘estructura’ química (otro nombre para la idea)) ¡se dan juntos! Locke, con su ironización de la idea, no puede justificar esto. Willmann tiene razón al insistir en esto. Platón era un teórico de sistemas avant la lettre.

Conclusión.-- La idea ‘oro’ no es más que la presuposición del hecho mil veces repetible de que las características esenciales del oro se perciben siempre juntas. Ese hecho “cierto” (“positivo”) requiere una explicación. Ver las propiedades como hechos reunidos por el azar, como insinúa Locke (si lo seguiría haciendo tan fácilmente después de nuestra actual teoría de sistemas es una cuestión), es “explicar” la coherencia sistémica por el azar (todo el mundo sabe que explicar una serie de hechos repetibles por el “azar” es la peor de las explicaciones posibles).

Lo que es cierto, en las observaciones de Locke, es el hecho de que “la esencia” del oro no es sensible y -en ese sentido estrecho- “oscura” y, por el momento, sigue siéndolo.

Willmann, ibídem, explica esta “falta de claridad” de la siguiente manera.

(i) El filósofo, al igual que el orfebre, no puede indicar de qué propiedad base (elemento principal) surgen todas esas propiedades del oro y, entre otras cosas, implican su unidad (entiéndase: coherencia)

(ii) Willmann dice: “En la medida en que (es decir, si no se penetra en ese factor unificador (FCV 70: análisis de los factores)), el ser (nota : platónico: la idea) es una ‘x’, una ‘qualitas occulta’ (nota : una propiedad oculta).”

FCV 53/54 (el método leamático-analítico) nos enseñó un aspecto del modo de pensar platónico, a saber

(i) la hipótesis (que es un punto principal),

(ii) pero con incógnitas en ella (que es una variante del método hipotético).

Cuando el orfebre o, en su caso, el filósofo se ocupan del oro, parten de “un conjunto de propiedades sueltas”, como dicen muy bien los nominalistas-conceptualistas.

Pero al mismo tiempo presuponen invariablemente que este conjunto de propiedades sueltas forma un todo siempre unido. Si no es así, nunca, nunca llegarán al “oro” como su unidad. Deben, como mínimo, suponer que están, de hecho, juntos.

Nota: la p. 217 no existe

nota p. 218 no existe.

Nota -- El alcance del método ideativo.

El propio Platón --lo subraya V. Goldschmidt-- nos ha dado el alcance universal del método ideativo con palabras claras.

La Séptima Carta, Calw, 37, dice: “Lo que se acaba de decir -- a modo de ejemplo - de ‘todo lo que es circular’, se aplica, ahora, por supuesto, tanto a la figura y al dibujo rectilíneo como al circular,-- tanto a la concepción de lo bueno (FCV 58) como a la de lo bello (FCV 59) y a la de lo justo (FCV 115), -- para todo lo que es groseramente corpóreo (ya sea producido artificialmente o creado en la naturaleza),-- para el fuego y el agua y todos los elementos similares,-- tanto para cada criatura del mundo animal total como para cada individualidad del alma humana,-- para todas las causas y trabajos. “

Hasta ahí, traducidas lo más claramente posible, las propias palabras de Platón. Dice Goldschmidt, o.c., 5: “Esta delineación del dominio de la filosofía da la impresión de abarcar el estudio de “los omni scibili” (nota : de todo lo que no es sino objeto de conocimiento).”

C.I.-- El nombre (designación). (219/221)

Captamos, ahora, los dos aspectos lingüísticos.-- ‘To onoma’, nomen, el nombre (designación), es el término, dentro de un sistema lingüístico, creado por la capacidad lingüística de un grupo lingüístico,-- término, que está conectado precisamente con un hecho.

Dos observaciones.

(1).- Platón dice: el nombre se crea de forma convenida (= convencional), sí, arbitraria. Nada impide -dice- que en adelante se llame ‘rectilíneo’ a lo que ahora se llama ‘redondo’, y ‘redondo’ a lo que ahora se llama ‘rectilíneo’. La coherencia de la comprensión de estos términos será precisamente la misma, a pesar de estos cambios e inversiones de nombre.

(2) - La segunda consideración de Platón sobre el uso del lenguaje se refiere al lenguaje primigenio.

Herakleitos de Éfeso (= Heráclito de Éfeso; -535/-465; el primer “dialéctico”) tenía, en la época de Platón, un número de discípulos seguidores.

Entre ellos se encontraba un tal Kratulos, antaño maestro de Platón (se conserva un diálogo con ese nombre).

Muestra de la biblia: A. Gödeckemeyer, *Platon*, 1922, 63s . Gödeckemeyer expone lo que sigue:

a.-- La teoría heracliteana del lenguaje.

(a) Supone una humanidad primordial (humanidad arcaica). Esta humanidad primordial fundó una lengua primordial (lengua arcaica).

(b) Los heracliteanos partieron de esa lengua primordial para penetrar en el verdadero “ser” de las cosas.

Método: “Al etumon”, el significado original (o, según el caso, el verdadero) de una palabra. Una vez que se ha descubierto este significado primigenio, se tiene ipso facto (inmediatamente) una visión de las ideas, que vienen a través de estos significados primigenios.

b.-- La crítica platónica.

(1). Las hipótesis (FCV 54ss.).

Platón, fiel a su “método hipotético”, pregunta de nuevo a los postulados....

a. Primera hipótesis: toda cosa dada tiene un nombre que le es naturalmente debido.-
- Este nombre naturalmente debido ha sido, en el curso del tiempo (desde la humanidad primordial), frecuentemente modificado, fielmente conservado hasta el lenguaje actual.

b. Segunda premisa: La humanidad arcaica estaba más cerca del mundo divino que nosotros. En consecuencia, poseía un conocimiento más profundo que nosotros, la humanidad posterior. Las palabras primordiales, creadas por esa humanidad primordial, corresponden a la idea, a la verdadera esencia, de las cosas que pretenden.

(2) La crítica.-- Platón rechaza la teoría primigenia heracliteana por las siguientes razones.

a. Platón rechaza la idea de que la humanidad primigenia estuviera formada únicamente por “hombres sabios” (es decir, hombres con ideas), de modo que sus ideas sobre la naturaleza de la realidad, plasmadas en las palabras primigenias, fueran ipso facto tan correctas que su lenguaje primigenio pudiera convertirse, para todas las generaciones posteriores, en una fuente de conocimiento fáctico, del mundo real.

b. La humanidad primigenia, para poder representar las cosas “objetivamente” (= verazmente) en palabras primigenias, debe, en cualquier caso, poseer primero la idea de las realidades en su mente. En efecto, como primera humanidad que dio nombres, nombres primarios, a las cosas, esa humanidad primigenia no podía contar en absoluto con palabras ya existentes y “sensibles” (entiéndase: idealmente válidas).

c. La hipótesis de que los primeros nombres de las cosas emanaron de ‘Dios’ (FCV 198v.) -en el sentido platónico, no bíblico de esa palabra- es falsable según el siguiente razonamiento.

Las palabras singulares se refieren a concepciones básicas contradictorias del “ser verdadero”. Una clase de palabras expresa el cambio incesante (en griego antiguo: ‘kinesis’, motus, ‘movimiento’ (en el sentido amplio de ‘cambio’)); la otra clase expresa la inalterabilidad duradera (en griego antiguo: ‘estasis’, entre otras).

Nota: Platón se refiere aquí a la contradicción aparentemente insalvable entre:

(i) la “dialéctica” heracliteana, que veía en la propia naturaleza de las cosas naturales la mutabilidad, es decir, incluso la inversión en lo contrario (piénsese en un mismo paisaje que aparece frío en invierno y cálido en verano), por un lado, y,

(ii) por otro, los eléatas, con Parménides de Elea (-540/ ...) y especialmente Zenón de Elea (-500/ ...) a la cabeza, que fueron llamados en griego “stasiotai”, literalmente “defensores de la inmutabilidad”.

Los pensadores arcaicos -llamados habitualmente “presocráticos”- tardaron mucho tiempo en tender un puente entre las dos posiciones, aparentemente irreconciliables (en su extremismo eran irreconciliables). Platón, entre otros, contribuyó realmente a fondo a este fin.

Conclusión.

a. Aquí, de nuevo, se pone de manifiesto la teología meliorativa (subrayar el bien) de Platón (FCV 152: Revolución en la teología arcaica).

Él parte de la base de que “Dios” no puede dar lugar a comprensiones verdaderamente contradictorias (contradictorias) dentro del mismo sistema lingüístico. Sin embargo, “Dios” debe tener un sentido del lenguaje y, sobre todo, coherencia de pensamiento.

Además: releer FCV 80 v. (análisis de los factores del lenguaje),-- para captar que - en la interpretación platónica- todo lenguaje debe ser un sistema real, es decir, un conjunto sin contradicciones tanto de términos como de enunciados (por ejemplo, de razonamientos).

b. Conclusión: el método de los heracliteanos (a través de un lenguaje primigenio, en algún punto “etimológico” analizable en nuestro lenguaje actual, para destruir las ideas de los fenómenos) es falsable.

Consecuencia: debemos nosotros mismos, sin este rodeo, intentar captar la esencia de las cosas.

C.II.-- La definición de los conceptos. (221/227)

Platón, al parecer, ya poseía una teoría inicial del juicio y del razonamiento.

V. Goldschmidt, o.c., 6, subraya con razón que los elementos básicos de una definición --en el sentido de “definición de conceptos”-- son “to onoma” (el nombre) y “to rhèma”, verbum, el verbo. Se podría hablar ahora de compuestos nominales y verbales.

Platón subraya que la definición, en cuanto fenómeno del lenguaje, presenta precisamente los mismos rasgos consensuados y arbitrarios que los “nombres”, de los que ya se ha hablado.

Introducimos en FCV 209 y 210 una clasificación aparentemente ilógica.-- Primero hablamos de un modelo aplicativo. Luego citamos dos ('kuklos'/'chrusos'). Pero añadimos que había una diferencia de definición.-- Ahora vamos a elaborar esto. Al fin y al cabo, se trata de una comprensión básica.

(1).-- La definición de 'todo lo que es circular'.

1. Aquí podemos citar a una alta autoridad, Giovanni Battista Vico (1668/1744), conocido por sus (*Principi della Scienza nuova* (1725), una de las obras que ayudaron a conformar la actual filosofía de la historia.

a. En su Autobiografía, dice que -antes que a todos los demás pensadores- estimaba a dos figuras, Platón de Atenas (-427/-347), "con su incomparable 'mente metafísica', y Cornelio Tácito (+55/+119; el historiador romano), "que representa al hombre real, en sus libros de historia, donde Platón concibe a ese mismo hombre también en su naturaleza 'verdadera', es decir, ideal".

Vico admiraba esta sistémica 'ideal/factualidad' (ver FCV 61/66, donde examinamos este problema tanto en términos platónicos como medievales).

Vico pensó que la dualidad 'Platón/ Tácito', 'ideal/factualidad', se podía encontrar, entre otros, en Francis Bacon de Verulam (1561/1626; *Novum organum scientiarum* (1620; punto de partida de las ciencias experimentales; cfr. FCV 90),-- tesis, para la que sí argumentan algunas declaraciones del propio Bacon.

Conclusión: Vico es alguien que actualiza, restablece el platonismo.

b. Para Vico, lo que llama "filología" (ciencia de la lengua, la literatura y la historia) es "la ciencia de los actos humanos" (R.Lavollée, *La morale dans l'histoire*, (La moral en la historia), París, 1892,132).

Pues bien, una de las tesis principales de Vico reza: nosotros, como seres humanos, comprendemos mejor, en sentido estricto, lo que nosotros mismos hemos creado,-- por ejemplo, las matemáticas, que son una construcción humana. "Un acto humano", para hablar con Vico.

2. Cuando, ahora, con Platón, buscamos una definición de "circular", podemos recurrir a "un acto humano", es decir, a la construcción axiomática-deductiva (platónica: "sintética" (FCV 51v.)). Entre otras cosas, de la siguiente definición: "lo que, visto desde sus extremos hasta su punto medio, está en todas partes igualmente alejado" (Zev. Br., Calw,36). Tales construcciones lógico-matemáticas facilitan la definición. Si el matemático, a partir de entonces, razona de forma coherente, entonces esa definición es aplicable a todas las instancias posibles. Lo cual es la principal característica de una definición universal, es decir, buena.

(2).-- La definición de “todo lo que es oro”.

a. Todo dato empíricamente conocible obliga a una definición no constructiva. Como dice Ch. Lahr, S.J., *Logique*, París, 1933-27, 498, toda definición empírica parte a la vez de al menos un ejemplar (si no, simplemente no se habla de él) y de una definición por el momento muy “nominal” (verbal),-- para llegar, poco a poco, gracias a la verificación creciente (con los “correctivos” o mejoras necesarias), a una definición “real” (de hecho). Lo cual es una profunda diferencia con las entidades lógico-matemáticas y sus definiciones.

b. Aquí volvemos por un momento a la observación de Locke (FCV 215): el orfebre conoce la definición del oro mejor que el filósofo. ¿Por qué razón? Porque maneja el oro de forma artesanal. Del mismo modo, el químico, que por casualidad maneja el oro en el laboratorio, sabe mejor lo que es el oro que el filósofo, porque lo maneja científica y experimentalmente.

En ambas formas de definición, sin embargo, habrá que conformarse con un conjunto de características -sueltas-. ¿Por qué? Porque uno no conoce la “esencia” (la idea) del oro, a menos que se aproxime a ella, a través de una serie de características relacionadas. Por ejemplo, uno puede, en el marco de un Mendeleev (su tabla), definir el ‘oro’ como “lo que tiene como número atómico 79”. Pero eso es una característica.

Es cierto que es una característica, es decir, “de omni et solo definitivo” válida: “el número atómico 79” se aplica

- (i) a todos los ejemplares (de omni definitivo, a todo lo que se define por él) y
- (ii) sólo a los ejemplares (de solo definitivo, sólo a lo definido por él).

Aunque la idea oculta “oro”, situada en y al mismo tiempo por encima de todos los ejemplares, sigue siendo una “caja negra” (una “x” o “qualitas occulta”, dice O. Willmann), -- una “caja negra”, como dicen los electricistas (cuando no pueden ver dentro de una conexión de cables, dentro de la “caja”), sin embargo es el caso “que el artesano mira la idea (FCV 212)”.

Esto, gracias a una definición empírica (basada en la experiencia, posiblemente en el experimento) de las propiedades, que se aplica a todas las instancias posibles y, por tanto, como definición, es “buena”.

Nota -- A la que se refieren correctamente las definiciones. (224/227).

Platón cuenta tanto las definiciones como los apelativos ('nombres') entre el aspecto lingüístico, en el que el alma (el lado subjetivo), confrontada con los fenómenos (especímenes de alguna idea) (el lado objetivo), expresa sus percepciones en el sistema lingüístico.-- Queda por determinar correctamente lo que está correctamente definido.

Muestra de la biblia: O. Willmann, *Gesch.d.Idealismus*, I, 433ss. (la idea platónica);
-- P. Fierens, *Les grandes étapes de l'esthétique*, (Las grandes etapas de la estética,),
Bruxelles/ París, 1945, 36/53 (Platón).

(A).-- Apoyándose en los análisis detallados de la Politeia x, Willmann distingue un triple:

(i) La idea o arquetipo ('archetupos', primer parangón de algo);
Consideremos la idea 'diosa';

(ii)a. Una manifestación de algo;

Piénsese en las dos diosas germánicas Frigg y la posterior Freyja, identificadas varias veces (ambas diosas dieron en su día su nombre a nuestro 'viernes', el sexto día de la semana, dedicado a la 'función' (FCV 190; 199) de 'minnedrift' (fria = hacer el amor));

(ii)b. Alguna escultura artesanal o artística(talla)

Esto de las dos diosas por ejemplo.

(B). Fierens, en su capítulo sobre la estética platónica (doctrina de la belleza y del arte), distingue un cuarto aspecto, a saber, el "modelo", aquí en el sentido más estricto de "modelo de artista", es decir, la joven que, para "inspirar" al escultor, "se pone de pie o se sienta como modelo", así como un quinto aspecto, a saber, lo que Fierens llama "l'idéal", el diseño, de la escultura que se va a tallar.

Nota: este diseño es un concepto. Es un contenido intelectual. Pero no es un concepto teórico: es el concepto de lo que el escultor quiere realizar.

Es cierto que su concepto teórico de "diosa" y lo que una joven bruja le pidió recientemente que hiciera, es decir, una estatua doble - espalda con espalda - de Frigg y Freyja, chocan, si se quiere. Pero el concepto de una estatua espalda con espalda es un concepto.

Que los dos -teórico- y el concepto de diseño no son lo mismo lo demuestra el comportamiento del artista:

(i) para el concepto teórico y "diosa" y "Frigg, resp. Freyja", así como "imagen de espaldas" consultará dos libros o artículos diferentes (un manual de ciencia religiosa, que trata de la idea (no del concepto solo) "diosa" y también de las funciones de resp. Frigg y Freyja; un manual de escultura;

que esboza un poco a las diosas, en estilo nórdico-escandinavo (piensa en el arte vikingo),-- libros, que por ejemplo dicen que las dos diosas nórdicas eran magas ('bruja', 'hechicera'), lo que incluye el sacerdocio de los sacrificios,-- que eran diosas del destino (destino favorable y desfavorable (o de emergencia)) (como magas), -- que eran, a la vez, diosas y de la deriva amorosa ('amor') y de la fertilidad,-- libros que dicen lo que es correcto, por ejemplo, el arte vikingo o el arte nórdico.

(ii) Para los conceptos artesanales y/o artísticos -en la medida en que no están contenidos en lo anterior- el artista depende tanto de las directrices del comisario como de su propio "espíritu" (mente de artista), también llamado "inspiración" (en el lenguaje mítico del Sur: "Musa").

Aquí el carácter individual pasa a primer plano, una de las características que lo distinguen de (lo que se suele llamar) "conceptos teóricos-universales". Esa esencia singular de los conceptos de diseño es subrayada por P.Fierens, entre otros. Tales nociones pueden indicarse, además, como modelos aplicativos de los "modelos reguladores" teóricos.

Modelo aplicativo.

Muestra de la Bibl: Al. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, (Introducción a la lectura de Platón), Nueva York, 1945-1; París, 1962-2, 22/35 Ménon).

Koyré (1892/1964; eminente pensador e historiador de las ciencias y la filosofía) llama la atención, en su libro, sobre el método.

(i) Koyré subraya el hecho de que Platón escribe dramas (FCV 197): en el diálogo Menon, las *dramatis personae* son:

1. Sócrates, el interlocutor siempre central,
2. Menón (un condottiero tesalio (jefe de banda, empleado por un estado o partido), un esclavo anónimo de Menón y
3. Anutos, que más tarde acusará a Sócrates ante el tribunal (FCV 36).

(ii) Tema del diálogo: "¿Qué es 'aretè'?" (nota: 'aretè, virtus, hombría y, más ampliamente, 'virtud' (traducir por 'virtud' es incorrecto)).

a. Todo griego, sobre todo Menon, sabe -cree saber- lo que es la virtud, la viabilidad. Y Menón sigue respondiendo: existe la virtud del hombre y de la mujer, del niño y del anciano, del libre y del esclavo. "Cada situación, cada acción tiene su propia virtud". (A. Koyré, O.c., 23, cf. FCV 190: aspecto polifuncional).

b. Pero Sócrates, con su mente lógico-estricta, señala que Menón sólo define tipos(especies), no una naturaleza general (FCV 198/208).

Da una tipología (FCV 27), una gama de tipos de virtud. Nada más. Sócrates insiste: “Define la virtud sin más”.

Menón, con su “micrología” (= un término utilizado por Hegel para denotar la estrechez de miras,-- “estrechez de miras”), no lo entiende. Sócrates responde: “Para que los seis tipos mencionados se definan como ‘virtudes’, deben tener algo en común, a saber, una misma ‘ousia’ (‘essentia’). Esta es la condición de posibilidad (premisa, hipótesis) de que todas ellas puedan ser llamadas “virtudes”.

c. A lo que Menon, creyendo entender: ‘La virtud es la aptitud para el mando’. ¡Se reconoce el condottiere! Está hablando, ‘definiendo’, desde su perspectiva (ángulo de vista).-- A lo que Sócrates corrige.

(a) De nuevo: Menón define la totalidad (toda la virtud) por medio de una parte (precisamente un tipo); ¡pues bien, existen todos los demás tipos de virtud!

(b) Menón piensa de forma “especializada” (funcional): ni siquiera implica, en el mando, la justicia (FCV 115: la personalidad equilibrada), es decir, la conciencia.

Sócrates, al menos tanto como Platón, son personalidades, profundamente conmocionadas por la ausencia de preocupación ética a su alrededor. La democracia en decadencia abrió la puerta a formas de pensar sin escrúpulos y sin conciencia. Así que aquí Menon, el condottiere: que uno sea apto para mandar es una cosa; pero - dice Sócrates (Platon) - mandar a conciencia es una segunda, la verdadera (FCV 188) manera de mandar. “Verdadero” en el sentido de “concienzudo” (éticamente superior).

En palabras modernas, para Platón, la aptitud pura y libre de ética para el mando es una ‘abstracción’, en el sentido de ‘para.frosunè’, adelantándose a la cuestión de la conciencia (FCV 175; 207). En el sentido de Menon, la ‘virtud’ es una forma de ‘andreia’ (115: virtud masculina),--que, sin conciencia, toma a veces formas cínicas (sin vergüenza, porque sin conciencia), como se puede ver diariamente en el comportamiento de los tiranos, que son aptos para gobernar, pero no tienen conciencia (FCV 171 : el tirano, como los criminales (sin conciencia), vive de día en medio de la noche soñando).

‘Definir’ en cuanto se refiere a los actos humanos es éticamente codefinido. Esa es la “verdadera” (la totalidad del ser humano codefinido) definición.

d. Menon, en la “opinión” de haberlo pillado por fin, replica: “Sócrates quiere una definición general. El bien. Mira: ‘La virtud es tanto el deseo de cosas ‘buenas’ (valiosas; FCV 58) como la aptitud para adquirirlas’ “. -

A lo que Sócrates, mejorando, responde:

(a) “Tu definición tiene un término de más, a saber, ‘bueno’ (valioso), pues -y aquí tenemos una proposición típicamente socrática- nadie desea conscientemente cosas ‘no valiosas’, a sus ojos ‘sin valor’.”

(b) a tu definición le sobra un término, a saber, ‘justo’, pues la aptitud para apropiarse de cosas ‘valiosas’ no es, en sí misma, la ‘verdadera’ virtud (es decir, la ‘virtud; FCV 114: ‘Tras la virtud’). Fíjate en el ladrón / dievegge:

i. codician ‘cosas valiosas’, ii. y, al hacerlo, poseen la aptitud para adquirirlas;-- pero no tienen conciencia; sólo son aptos para adquirir, -- no para adquirir conscientemente (‘rectamente’)” -- Así continúa el diálogo.

Las definiciones se aplican a los conceptos, no a las ideas.-- Resumamos ahora ambos modelos, -- el del escultor de la estatua doble Frigg - Freyja y el de Menon.

1.-- Cuando el escultor define conceptos generales o conceptos individuales o de diseño, define a la luz de las ideas, por ejemplo, la idea “diosa”, la idea “escultura”, la idea “Frigg/Freyja”, etc. (ver arriba), pero no define ideas, sino conceptos. Esos conceptos no son más que “especímenes pictóricos” (modelos aplicativos), en los que las ideas aparecen, pero sin coincidir con ellas.

2.-- Cuando Menón, bajo Sócrates, define, lo hace a la luz (con él muy pobre) de las ideas (especialmente condottiere - ideas, como ‘aptitud para el mando’, ‘deseo de cosas valiosas’, ‘aptitudes para adquirirlas’), pero define conceptos, - generales, especialmente privados y sobre todo propios, individuales, es decir, conceptos condottiere).

Aunque las perspectivas de la bruja y del escultor, de Menon y de Sócrates, al menos inicialmente, difieren mucho, sin embargo, hay una comprensión mutua. Hemos tocado, de esto, la base, FCV 37 : Hablando platónicamente, hay un sentido común mínimo-esencial (= el pequeño hombre) en todos los seres humanos, --como entendimiento común. Esto gracias a la luz común de las ideas, que permanecen indefinidas.

D. El lado reflexivo-introspectivo de la pequeña persona. (228/245)

FCV 120 ('Descripción del carácter'), 137/140 (modelo de aplicación) ya nos dieron una primera visión del método introspectivo, resp. reflexivo, dentro del pensamiento platónico.-- A continuación, las precisiones.

1.- El elemento de la 'mayéutica socrática'. (228/231)

En el Theaitetos 161 y en otros lugares el propio Platón menciona el término 'maieutikè technè', la habilidad propia de la comadrona. En un sentido metafórico (metafórico) ese término se extirpa del método socrático de preguntas y respuestas.

(1).- Las preguntas -formuladas principalmente por Sócrates, en los diálogos de Platón- sí provienen del exterior del alma. Pero provocan el trabajo anímico interior: también, las respuestas provienen del interior del alma.

(2).-La premisa.-- Este método, dentro del pensamiento platónico, se basa en la tesis de que la vida del pensamiento es un diálogo del alma consigo misma. Según A. Koyré, *Introduction à la philosophie de Platon*, 15, n. 1, toda autoridad externa es, de este modo, "puesta entre paréntesis" (lo que no implica que Platón, al pensar, no acepte la autoridad; esta autoridad externa está metódicamente suspendida). El "filosofar" es, pues, la elaboración metódica de ese diálogo interior". - Pero, dice Koyré, ibídem, "filosofar" es, en segundo lugar, un diálogo -de alma a alma- con los compañeros de pensamiento. Hablar con otros seres humanos es extender el diálogo interior hacia el exterior. En este proceso se rompe la estrechez (las "perspectivas") de un alma individual (autárquica, complaciente; FCV 30; 189), gracias a la comprobación de las propias percepciones con las de los demás.

Conclusión.-- la interioridad, el hablar consigo mismo, es de primer orden, pero no exclusivo (autosatisfecho).

Nota.-- O.c., 20, Koyré vuelve sobre esto.—

(a) La gran búsqueda de Platón era "la verdadera ciencia" (FCV 188; 214; 226: ideal anagógico (a la vez inmaterial y éticamente elevado)). Esto, como correctivo a una sociedad deteriorada.

(b) Sin embargo, tal "ciencia verdadera" no se encuentra tanto en el texto y (aspecto lingüístico), en los libros. El alma -siempre el alma- no recibe "la verdadera ciencia" forzada desde fuera: es en sí misma, gracias a sí misma (gracias al trabajo interior) que alcanza la meta fijada.

Modelo aplicativo.-- En *el diálogo de Menón* nos encontramos, de este, con un modelo del método mayéutico, pero sobre el fondo de la doctrina reencarnatoria (FCV 104: anamnesis).-- Lo explicamos brevemente.

(a).-- Menon, junto con Sócrates, constata que no sabe nada sobre la verdadera naturaleza de la virtud (ética). Pero, como muchos de sus contemporáneos, responde con una contrapregunta entonces de moda: “Pues no sabemos nada al respecto. Pero, ¿cómo se llega a buscar aquello de lo que no se sabe nada?”.

Nota: esta pregunta de moda es tomada muy en serio por Platón. Según él, siempre hay un lema (FCV 53), una intuición preliminar (un modelo con algunas incógnitas), que incita a la comprobación (análisis posterior).

(b).-- Platón, a través de Sócrates, refuta la objeción, de dos maneras:

(i).-- Como más de una vez, plantea un mito (FCV 152), a saber, el reencarnismo (FCV 104). El alma inmortal existió antes, en un mundo, en el que “contempló” las ideas (como una luz, que para luces). Tras el choque del nacimiento puede llegar a recordar.

A modo de apunte: Como filósofo, Platón no ve en este mito más que un lema, una solución provisional.

(ii).-- Además de la apelación a un mito, Platón (Sócrates) realiza un experimento. Para probar.-- De Menon 81 a 84a Sócrates interroga a un esclavo. No por medio de la ‘didachè’, el aprendizaje desde el exterior (pensemos en el método autoritario), sino gracias a la ‘anamnesis’, la evocación de conocimientos anteriores, de vidas anteriores (en el otro mundo), Sócrates provoca en el esclavo analfabeto, pero de habla griega, un teorema fundamental de las matemáticas de entonces.

Dibuja un cuadrado en la arena. El esclavo conoce el nombre del cuadrado. Pero no mucho más.

(1) “**Aporía**” significa literalmente “quedarse atascado”, no poder salir. Aquí: llegar a darse cuenta de que, en lugar de saber, uno no sabe.

(2) **Episteme**.-- ‘Epistèmè’ es literalmente ‘cualquier forma de conocer’. Aquí platónico: ‘la verdadera ciencia’, (que el alma posee). Gracias a la constatación de que no sabe, el esclavo comienza a buscar con Sócrates. Para ello se ayuda del método mayéutico, no ‘didáctico’ (= transmitido autoritariamente).

Sócrates, en algún momento, amplía el lado del cuadrado.

“S(S): ¿Es el doble de algo que es cuatro veces más grande (= más voluminoso) que otra cosa?”

Sl: No, ¡por Zeus!

S: ¿Entonces qué es?

Sl: ¡El cuádruple de ella!

S: Entonces, al duplicar la línea (nota : lado del cuadrado, que Sócrates había dibujado), no tienes un área doble, sino cuádruple?

Sl: Así es.

S: Cuatro veces cuatro son dieciséis, ¿no es así?

Sl: Sí”.

Nota.-- Uno puede dibujar esto en este papel según la geometría pitagórica de la época. Se sabe que los paleopitagóricos trabajaban con los llamados números cuadrados (en latín ‘quadratí’, cuadrados.) -- números que dibujaban, espacialmente.

El esclavo analfabeto (Sl) responde primero a las preguntas de Sócrates (S) de forma incorrecta, para luego responderlas correctamente, como se muestra en el extracto anterior del diálogo.

Nota - En realidad, habría que reproducir todo el extracto, que aplica la mayéutica de Sócrates al esclavo, para entenderlo muy bien, pero ocupa muchas páginas. Aquí viene a dar una muestra del método mayéutico.

Conclusión.-- Koyré, o.c.,26, resume: “El esclavo no había aprendido nunca las matemáticas. Además: comienza equivocándose. Sin embargo, poco a poco, consigue dar respuestas correctas a las preguntas de Sócrates. Lo que proporciona una prueba inmediata del hecho de que conoce esas respuestas, sin duda sin darse cuenta.

En efecto, las preguntas de Sócrates no le enseñan nada (nota: de forma autoritaria, impartida externamente); no hacen más que llamar a su conciencia, --despertando entonces en su alma, una especie de conocimiento dormido e inconsciente, del que ya estaba en posesión.

Observación crítica: Algo que Koyré, en el mencionado pasaje, no aborda es la cuestión de si esta aplicación del método mayéutico puede, de hecho, también debe ser interpretada de otra manera que no sea la reencarnación. La doctrina de la anamnesis reencarnatoria es sólo uno de los posibles presupuestos que explican dicho experimento, por supuesto.

También: Koyré, o.c.,25, n. 3, dice que el propio Platón destacó el carácter puramente “mítico” (entiéndase: aún no aclarado filosóficamente) de la anamnesis. Algo que también reconoce E.W. Beth (FCV 80), quien subraya que, inicialmente, Platón intenta explicar mucho a partir del reencarnacionismo, para, posteriormente, valorizar mucho más la ‘estoicheiosis’.

Que otra hipótesis (FCV 51 y siguientes), otro factor (FCV 70 y siguientes), presentado en esa hipótesis, es concebible, aparece de lo que un J. Piaget (1896/ 1980; Psicólogo Estructural) nos ha enseñado en cuanto a la capacidad de pensamiento lógico, resp. matemático, --que en la estoicheiosis platónica o análisis de factores-- a la manera de la época, es cierto-- ya fue discutido.

Podría ser, en particular, que la “facultad de stoicheiosis”, que ha sido impartida con “el pequeño hombre” en todos nosotros - por lo tanto también en el esclavo sin nombre de Menon - hizo que el esclavo se diera cuenta de que la duplicación de la longitud de los lados no implicaba una duplicación del área del cuadrado, sino su cuadruplicación.

Que una memoria profunda, de una vida anterior, -- de la contemplación de las ideas, en algún lugar de un “mundo ideal”, antes de esta vida,-- del proceso de aprendizaje que se atravesó, en un sistema de aprendizaje de las matemáticas (las dos hipótesis son, platónicamente hablando, perfectamente concebibles), antes de esta misma vida,-- que tal memoria profunda puede ser parte de la causa del conocimiento auto-implicativo del esclavo sin nombre -- “auto-implicativo” nos parece, aquí, una palabra mejor que “reflexivo-introspectivo”: quiere decir ‘abarcando la propia entrada del alma’, -- lo cual es perfectamente posible. Pero no está clara y concluyentemente probado, tal vez ni siquiera demostrable, por la mayéutica socrática.

Platón debió darse cuenta muy bien de esto. Pero tal vez, para conseguir un aprendizaje auto-implicativo en él (en las mentes revoltosas, a su alrededor), simplemente quiso aferrarse a una doctrina en circulación, la Reencarnación. Nada más.

2.-- El elemento “microcosmos/macrocosmos”. (231/232)

O. Willmann, *Gesch.d. Id.*, I, 441, añade, a nuestro pequeño capítulo sobre el lado reflexivo del pequeño hombre que hay en todos nosotros, un antiguo patrón de pensamiento. Los etnólogos han establecido que prácticamente todas las culturas arcaicas, por muy “primitivas” que sean, ven al ser humano -tanto individual como colectivamente- como una representación sumaria (“similitudo”, semejanza) y una participación (participata”, tomar parte en el cosmos) de la realidad total, designada aquí con el término “cosmos”.

Willmann se basa, entre otros, en el diálogo de *Faidon*.-- El alma -- invariablemente el alma -- lleva en sí las “huellas” de la verdad (entendida platónicamente). Al apartarse tanto de este mundo material como de lo que es la percepción sensorial, el alma rastrea literalmente la verdad que puede encontrarse en su ser más íntimo.

Inmediatamente llega, por supuesto, a sí misma.

Una aplicación: El proverbio délfico ‘Gnothi seauton’ (Conócete a ti mismo) recibe así una interpretación renovada: el conocimiento de uno mismo es el conocimiento del universo,-- ya que nuestra alma, en sus profundidades, lleva la verdad sobre el universo”. Así O. Willmann.

3.-- El elemento “manía” (estado de invasión y oxidación). (232/238)

El alma está, en efecto, tan profundamente comprometida con el cosmos que Platón, en unos dos lugares (Faidros 265 a/b y Timaios 86b), se detiene explícitamente en la intoxicación.-- *Faidros* 265 a/b es más detallado que *Timaios* 86b).--

Muestra de la biblia: G. Rouget, *La musique et la transe (Esquisse d’une théorie générale des relations de la musique et de la possession)*, París, 1980, 267 / 315 (Musique et transe chez les grecs).-- Lo que damos, aquí, es una especie de resumen introductorio.

(A)-- Tipología general.

En los *Faidros*, Platón distingue, fundamentalmente, entre dos tipos radicalmente diferentes de “intoxicación”. así, entre otros, La intoxicación patológica.

1. En el *Timaios*, escrito mucho más tarde, Platón habla primero de los “nosèmata”, las enfermedades, de “to soma”, el cuerpo. Sólo entonces aborda las enfermedades propias de la “psuchè”, el alma. La enfermedad propia del alma es, según él, la ‘a.noia’, la perversión sensorial (literalmente: ‘ausencia de ‘nous’, espíritu).

La enfermedad del alma presenta -siempre según él- dos tipos:

‘*a.mathia*’, ‘ignorancia’ (comprensión : o.g., perversión de la frase, que pone el ‘nous’, espíritu, fuera de acción);

manía, estado de oxidación; así, por ejemplo, formas extravagantes de placer o de dolor.

2. En el *Faidros* Platón es más elaborado.-- Años antes del *Timaios* dice que hay dos tipos de intoxicación.

a. La intoxicación puede surgir de una enfermedad humana

b. La intoxicación puede, sin embargo, surgir también de la mediumnidad dada por Dios (también conocida como “mediamismo”).

Aquí Platón distingue cuatro tipos principales, que explicaremos brevemente.

(B)-- Tipología especial.

Tres términos, más o menos sinónimos, tipifican la “intoxicación”.

a La “manía”, la intoxicación (a menudo mal traducida por “rabia” (la intoxicación puede tomar esa forma, por supuesto) o “locura” (sensacionalismo, locura) (la intoxicación puede ser, entre otras cosas);- La “manía”, la intoxicación, es un plural de estados de actividad mental fuera de lo común.

b. ‘enthousiasmos’, ‘impulso del espíritu’, literalmente: ser ‘impulsado’ (= derivado) por una deidad (‘theos’) desde dentro (autoimplicativo). ‘Espíritu’ es, en holandés antiguo, ‘fuerza de trabajo psíquica’.

c. Epipnoia’, inspiración. (*Faidros* 265b; *Laws* 811c), es decir, la intoxicación vista en su resultado, es decir, la deidad presente en el alma (aquí debe entenderse de forma muy amplia: alma ancestral, algún espíritu de la naturaleza, una deidad estricta)

(i) genera una “intoxicación”, es decir, una superación de las potencialidades humanas ordinarias (véase “Potencialidades humanas”) y

(ii) da de su saber resp. capacidad algo en.

a. Nota.-- Lo que se le escapa a Rouget (y a muchos otros) es la estructura catártica (FCV 181, 186) que actúa en la ‘manía’ dada por Dios:

(i) se asume el saber y el razonamiento ordinario;

(ii) se purga de sus defectos, lagunas, (la estricta ‘catarsis - o aspecto de purificación);

(iii) se eleva a un nivel superior - el dado por Dios.

b. Nota.-- El término ‘katoche’, -Rouget, que, al parecer, no sabe por su propia experiencia -Herodotos diría ‘aut.opsia’, gracias a su propia experiencia directa- lo que significa la expresión de Platón ‘kat.echein’, tener en su poder, traduce demasiado a la ligera por el francés ‘posesión’ (possessedness).

‘Katochè’, possessio, puede significar para nosotros ‘posesión’, pero entonces el término era más neutro y más amplio. Aquí: ‘manía’, embriaguez, exaltación de la mente, es -en virtud de ‘enthousiasmos’, presencia de la deidad- una de las formas de “estar en posesión de (esa) deidad”. -- Esto lo veremos ahora.

a -- La intoxicación mántica.-- Según Platón, el dios Apolón está aquí presente en el alma. Así, por ejemplo, en el alma de Puthia, la dama clarividente que en Delfoi (Delfos) pronunciaba sus “oráculos” por todo el mundo griego y que era conocida y especialmente apreciada, incluso por los espíritus más desarrollados,-- también en la época de Platón.-- El resultado: la clarividencia.

b.-- La intoxicación telestial.-- Platón dice que aquí Dionusos, el dios conocido por sus extravagantes estados de oxidación, actúa terapéuticamente en el alma.

Explicación.

(i) Alguien comete, hacia una deidad (= dentro de su función (esfera de acción; FCV 190)) una falta;

(ii) esto establece, en el corazón de la deidad ‘ofendida’, una especie de ‘resentimiento’ (ressentiment (FCV 148: ‘profundamente sacudido’); 161 (resentimiento)), que provoca un ‘atè’ (FCV 149) o juicio de la deidad;-- esto se expresa en alguna -- calamidad no normal (paranormal),-- que se convierte en ocasión de alguna terapia. Platón sitúa entre los afligidos a los que llama “Bakchanten” (poseídos dionisiacos),-- también llamados “Korybanten”.

Rouget, o.c., 283, cree que este tipo de “intoxicación” puede interpretarse de la siguiente manera

a. se aplica a las personas, que -- más fácilmente que otras -- se salen de su equilibrio psicológico;

b. Los dotados de manía perciben el resentimiento de una deidad como “causa” y el “resultado” de una “intoxicación” llamada “divina” (locura inducida por Dios) como “efecto”;

c. la terapia incluye:

(i) un conjunto de rituales (nota: actos sagrados grabados o ‘nosotros’), incluyendo un ‘lema’ musical (un verso, pero musical), que se expresa (lenta o rápidamente) en una danza;

(ii) este ritual busca, deliberadamente, reiniciar la manía preexistente (y patológica), la embriaguez, pero, esta vez, regida por el ritual;

(iii) platónicamente hablando, este ritual quiere volver a poner al “enfermo” en conformidad con el “movimiento” global del cosmos (FCV 232: conocimiento del universo), que -de nuevo platónicamente (y paleopitagórico) hablando- es un movimiento ordenado;

(iv) el factor decisivo, sin embargo, parece ser el perdón sacrificado de la deidad que “causó” la dolencia.

El resultado: efecto terapéutico beneficioso.

c. -- La intoxicación poética (poética).

Aquí son los ‘musai’, las Musas, que incluso en la época de Platón y Aristóteles - también por los ‘científicamente educados’ de aquel tiempo- son adorados en una especie de ‘hermandad’, los que encuentran en el alma presente la poesía ‘real’ (no madero-racional), -- rebosante de ‘inspiración’--; la poesía construida ‘racionalmente’ no la considera ni siquiera Platón, muy puesto en la pura actividad mental, como poesía ‘real’.

En su Ion 534b, Platón dice que quien “recita”, por ejemplo, la *Ilíada* homérica, suele estar inspirado por el alma del propio Homèros.

El resultado: la verdadera poesía,

d.-- La intoxicación erótica.-- Este ‘frenesí’ (en sentido muy amplio) es causado por el dios Eros o por la diosa Afrodita.

El resultado: un verdadero impulso amoroso (FCV 112/114: amor de varón y otros tipos de "eros").

Nota: En lo que respecta a la "terapia", Platón, como vimos muy brevemente (FCV 111), tenía sus propios puntos de vista. El énfasis está en el 'espíritu' y la 'espiritualización'. De modo que, a través de la representación de Platón de, por ejemplo, la intoxicación telectual, podemos sospechar que no estaba tan atento a ella.

Nota.-- Sin embargo, Platón es y sigue siendo honesto: como dice Rouget, no caracteriza la intoxicación brevemente esbozada arriba en términos de 'locura'. Ni la amnesia retrógrada, -- ni (lo que sería peor) la espuma en la boca o los ojos torcidos o la cabeza inclinada hacia atrás o el cuerpo cóncavo se citan como características de los cuatro tipos de intoxicación.

Conclusión: aunque muy alucinante, Platón no cae en, por ejemplo, el racionalismo ilustrado en este asunto.

Nota: Rouget utiliza el término francés "transe" para traducir "manía" (en inglés: "trance"). La palabra parece venir del latín 'transitio', cambio (a otro ámbito de la realidad).

De todos modos tenemos una buena palabra holandesa 'roes' (algo embriagador te saca de tu estado anímico 'ordinario'). Uno piensa en el comportamiento de compra de muchos de nuestros contemporáneos, que fue investigado y descrito por Ernst Dichter (un estudiante de Freud, pero que examinó el marketing psicoanalíticamente):

- (i) no es 'consciente' (lógicamente deliberante), salvo una parte a veces muy pequeña,
- (ii) tampoco 'subconscientemente' (por ejemplo, por miedo a lo desconocido o porque se han tomado prejuicios de alguien)
- (iii) sino más bien 'inconscientemente' (caracterizado por Ernst Dichter como -- lo que él llama -- "los verdaderos reflejos automáticos"): ¿quién no recuerda haber comprado alguna vez algo que en términos griegos antiguos podría llamarse 'manía', impulso irracional? El holandés "roes" se traduce mejor por "impulso irracional".

Esta es nuestra última palabra sobre los "elementos" (factores) que actúan en el fondo del alma.

Notas.-- Que Platón, como creyente tradicional, cree en la operación de las deidades, ya lo hemos conocido (FCV 177ss. 198). Esto es evidente por lo que precede inmediatamente, de nuevo.

Muestra de la biblia:

-- E. De Strykker, *Bekn. gesch.*, (historia concisa), 111/114 (Teología);

-- W. Jaeger, *A la naissance de la théologie (Essai sur les présocratiques)*, (En el nacimiento de la teología (Ensayo sobre los presocráticos),), París, 1966,10s. (Platón);

-- A.E. Taylor/ Ph. Merlan, *Platón*, en: Enc. Britann., Chicago, 1967,18 (Teología natural).

Aquí, ahora, en resumen, un esbozo de la ‘teología’ de Platón,-- término, que fue creado entre otras cosas tanto por Platón como por su alumno Aristóteles (“Desde esta perspectiva la filosofía de Platón se presenta como alcanzando su cenit en una teología, -- en particular: en *Politeia* y *Leyes*” (según W. Jaeger, o.c.,11).

A.-- ‘To theion’,

“Todo lo que es divino” (“lo divino”), se contrapone, en muchos textos platónicos, a “lo humano, lo mortal, lo visible”. En sentido pleno, las ideas son algo divino (“ideocentrismo”). Pero todo lo que está relacionado con las ideas o se asemeja a ellas (metonímicamente, metafóricamente), Platón lo llama también “algo divino”. Así, por ejemplo, el alma, el entendimiento de los seres, la filosofía.

B -- Las muchas deidades.

El politeísmo es, esencialmente, extrabíblico. Sin embargo, incluso Jesús, en ocasiones, utiliza el término “deidades” (así, por ejemplo, en el Evangelio de San Juan). ‘Deidad’, en la definición de Platón, es “un ser, que posee fuerza vital (FCV 179) hasta tal punto que es simplemente inmortal (de ahí: “las deidades inmortales”). Al hacerlo, se estructura igual que nosotros: la “deidad” posee tanto alma (mejor: es alma) como cuerpo (nota: un cuerpo sutil). Ambos, alma y cuerpo divinos, son una sola forma de ser, y esto por la eternidad.

Astro.teo.logía.

Son en grado especial “divinos”, en el sentido que acabamos de describir, los cuerpos celestes (“astra” = cuerpos celestes). Constan de un alma supremamente perfecta y de un cuerpo supremamente sutil; por ello son eternamente dichosos. Este aspecto del platonismo -como dice P. Festugière- se manifestará con mucha fuerza después de Platón en el período helenístico-romano. Las deidades “astrales”, después de todo, están por encima de las deidades de la polis demasiado local (para el “oikoumenè” (todo el mundo habitado), que surge después de Platón.

Alma del mundo o del cosmos.

Las deidades están estructuradas jerárquicamente (= orden de rango). La cima de esa jerarquía es el cosmos total. Éste es “como un ser vivo visible (porque posee fuerza vital), que incluye todo lo visible” (*Timaios* 92c).

El cosmos es “deidad”, pero perceptible con los sentidos. Lo que implica una “deificación” incluso de la sustancia bruta. La deidad cósmica es también dual: ese inmenso “cuerpo” está animado por el alma cósmica o mundial.

Nota: La antigua creencia popular encuentra aquí su expresión platónica: el “alma-mundo” es la providencia, que asigna a cada ser su función (FCV 190) (“destino”), base de un análisis platónico del destino.

Nota.-- Cuando Platón, en varios pasajes, habla de ‘ho demiourgos’, el Demiurgo u Ordenador del Universo, lo más probable es que se refiera al alma del universo, en cuanto establece el orden.

Nota - Como ya se ha dicho (FCV 31): sólo con Albinos de Smurna surge el sistema de ideas verdaderamente teocéntrico.

Leyes x.

Como Taylor/Merlan, a.c., 33, ha expuesto, Platón funda en lugar de una teología puramente mitológica (o mejor: al lado y por encima de ella) una teología física o natural-filosófica.

Los mitos, a juicio de Platón, cuentan historias demasiado incendiarias (que pueden ser vividas, entre otras cosas, en los licenciosos sueños nocturnos (FCV 111,172)).

Sin embargo, Platón no cae en el otro extremo:

- (i) el ateísmo (ni siquiera cree en deidades politeístas),
- (ii) gobierno inmoral del universo (ver el universo como gobernado u ordenado de manera que no puede ser justificado en conciencia),
- (iii) la creencia inmoral en los sacrificios (creer que se puede “sobornar” a las deidades haciendo sacrificios, sin que ello suponga una inversión ética (FCV 234)).

Estos tres puntos de vista disidentes son éticamente irresponsables y políticamente perjudiciales (esto último: la vida de la comunidad, con el tiempo, se verá afectada).

Nota.-- El ‘anankè’, el desorden que aparece sin sentido (FCV 35), visible y tangible en lo natural y especialmente en los males morales en y alrededor de nosotros, es el resultado de las almas malas y desordenadas, incluyendo las almas de las deidades ‘malas/desordenadas’. En este sentido, Platón no es un panteísta, que supondría una deidad vagamente cósmica.

Nota.-- La actualización etnopsicológica.

La etnopsicología es la coexistencia de la psicología y la etnología (etnología).

1. Lo que “perjudicó” a Platón en la religión mítica y en la teología ídem, es el hecho de que, con el mero método hipotético, copiado de los matemáticos de la época (FCV 51/54), aunque adaptado a los datos no matemáticos de la vida-en-el-cosmos, no pudo disponer tan fácilmente del estadio mítico,--que él sabía que era pasante,--algo así como una planta pasante.

2. Precisamente el mismo problema, pero con un nuevo factor, a saber, el racionalismo ilustrado (Descartes;-- Locke, Voltaire, -- Kant), pellizca literalmente la actual “ciencia” psicológica entre otras.

“Disons les choses clairement: la psychiatrie occidentale est révélée incapable d’assurer la santé psychique des membres des sociétés traditionnelles,-- tant dans leur pays d’origine que dans la migration.-- Ceci est un constat, mais ses conséquences -- tant scientifiques qu’économiques -- sont considérables. En la actualidad, se puede pensar que más del 80% de los habitantes de la planicie recurren a técnicas terapéuticas tradicionales, como el chamanismo, la posesión, los viajes y los guías sincréticos”. (Tobie Nathan, *Le sperme du diable*, París, 1988,13).

Nota: T. Nathan es autor de *Psychanalyse païenne (Essais ethnopsychanalytiques)*, (Psicoanálisis pagano (Ensayos etnopsicoanalíticos)), París, 1988, una obra que se basa en su *La folie des autres*, París, 1986.

Lo que Platón hizo con su (demasiado breve) descripción de la intoxicación, eso -- exactamente -- hace Nathan en las obras mencionadas: describir los fundamentos técnicos de los métodos de curación dentro de las culturas arcaico-primitivas (y por tanto de pensamiento “mítico”) (especialmente la cultura del Magreb. Como profesor de psicología clínica y patológica en la Universidad de París VIII, Nathan dirige la *Nouvelle Revue d’Ethnopsychiatrie*.

Por cierto:

-- G. Devereux, *Femme et mythe*, (Mujer y mito), París, 1982 (especialmente la bisexualidad),

-- así como *Baubo (La vulve mythique)*, (La vulva mítica), París, 1983,

Ambas son obras de etno-psicoanálisis. Devereux sigue siendo el líder de esta tendencia (utilizando el Estructuralismo como método, tal como lo propuso J.P. Vernant, en *Mythe et pensée chez les Grecs*, (Mito y pensamiento entre los griegos), I/II, París,1971).

Cfr. también G. Welter, *Les croyances primitives et leurs survivances (Précis de paléopsychologie)*, (Las creencias primitivas y sus supervivencias (Précis de paleopsicología)), París, 1960.

4.-- El elemento de la imaginación.

El método introspectivo nos pone en contacto con nuestro interior. Incluye el método mayéutico, el método micro-macrocósmico, el método de la intoxicación, -- pero también el método imaginario o "fantástico".

Decimos "método", porque uno puede activar metódicamente la imaginación, respectivamente la imaginación (es decir, la imaginación creativa),-- para ver, -- para probar, cuál es el resultado.

Por ejemplo, ¿el "fantasma" (representación "construida" por la imaginación) no juega ya un papel en la epistemología de los escolásticos (es decir, el resultado de alguna experiencia sensorial)? Y los freudianos: ¿quién de ellos no habla "constantemente" de los "fantasmas" como a veces "más reales" que las realidades visibles y tangibles?

Muestra de la biblia:

-- Ray L. Hart, *The Imagination in Plato* (La imaginación en Platón), en: *International Philosophical Quarterly*, v, 3 (1965:Sept.), 436/461;

-- Ch. Lahr, S.J., *Cours de philosophie, I (Psychologie / Logique)*, París, 1933-27, 1 25/132 (*Les images*), (Imagen); 132/141 (*L'association des idées*), (La asociación de la idea),; 161/170 (*L'imagination créatrice*), (La imaginación creadora).

-- Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves (Essais sur l'imagination de la matière)*, (El agua y los sueños (Ensayos sobre la imaginación de la materia),), 1947-2;

-- ídem, *L'air et les songes (Essai sur l'imagination du mouvement)*, (El aire y los sueños (Ensayo sobre la imaginación del movimiento)), París, 1943;

-- ídem, *La terre et les rêveries de la volonté*, (La tierra y los sueños de la voluntad), París, 1948;

-- id., *La terre et les rêveries du repos*, (La tierra y los ensueños del reposo,), París, 1948.

Esta pequeñísima muestra de la bibliografía total relativa a la imaginación muestra que disponemos aquí de un "elemento" (en el sentido platónico: "factor" de explicación) muy importante.

La interpretación de Hart. -- Hart comienza con una "perogrullada" (al menos para los que realmente tratan de entender a Platón).-- "un pensador seminal" (un pensador germinativo/ germinal).

a. Es dudoso que un solo punto de doctrina de la enseñanza de Platón pueda ser formulado de tal manera que se corresponda bajo todos los puntos de vista con cada afirmación hecha por él sobre ese mismo punto en sus diálogos (FCV 49).

b.1. Esto se aplica a puntos tan importantes como la enseñanza relativa a las ideas, el alma o el Bien.

b.2. A fortiori (con mayor razón) esto se aplica a la "eikasia", la imaginación. En ningún otro lugar se encuentra una exposición sistemática de la misma. Sólo quedan "esbozos".

Pero hay una segunda razón por la que Hart no espera un tratado completo sobre la imaginación: la complejidad ontológica de todo lo que es la imaginación. Los términos con los que Platón designa lo que nuestra imaginación capta son:

- (i) “fainomena”, fenómenos (datos que se muestran, se manifiestan);
- (ii)a. eikones” o “eidola”, imágenes
- (ii)b. skiai”, sombras;
- (iii) “fantasmata”, imágenes de fantasía.

¿Qué aparece precisamente en los “fainomena”? ¿Qué es precisamente lo que se representa o se ensombrece en los “eikones”, “eidola” o, aún, en los “skiai”? ¿Qué es lo que se imagina correctamente? En otras palabras: la gradación de la realidad y/o el tipo de realidad, que sigue siendo muy oscura. O, al menos, muy poco especificado.

Hart ve cuatro posibles interpretaciones, según los contextos, en los que está hablando Platón.-- La cuarta, que defiende como la que quizá mejor corresponde a toda la visión platónica, la esboza así

1.-- La mente del hombre, en tanto que es razón, capta -de la realidad global- sólo lo que no cambia, es decir, el “ser” inmutable.

2.-- Afortunadamente, está la imaginación.-- Nuestra mente, en tanto que es imaginación, capta sólo ‘ta fainomena’, todo lo que se muestra, -- que debe entenderse como ‘génesis’, devenir (FCV 189), -- al mismo tiempo también ‘fthora’, decaimiento (decadencia), ambos actuando en ‘ta gignomena’, las cosas devenidas.

Hart utiliza, aquí, un término muy común desde A.N. Whitehead (1861/1947), ‘proceso’ (en griego: ‘kinèsis’, que solemos traducir por ‘movimiento’, pero que, en realidad, significa ‘cambio’, ‘curso’;-- en latín: motus).

En conclusión, todo lo que el “movilismo” (término que designa la opinión de que sólo hay cambio, mutabilidad) puede querer decir es, según la interpretación de Hart, la interpretación más probable que Platón quiso dar a la “eikasia”, la imaginación.

Puesto que, ahora, Platón, cuanto más viejo se hacía, más se tomaba en serio el cambio a la ‘fusis’, la naturaleza, hay que suponer que lo que la imaginación capta, representa en alguna parte realidades, de todo tipo.

Conclusión general.-- Si resumimos los cuatro aspectos del método introspectivo, en la medida en que Platón los explica en alguna parte, no podemos hacer un juicio indivisible.

a. El lado mayéutico

Esto capta tal vez a. el hecho de la reencarnación, ciertamente b. el hecho de que cada ser humano (representado en el “esclavo” como “Untermensch” para cada ciudadano griego de mente correcta) posee algo en sí mismo, que proporciona una visión.

b. El lado micro-macrocósmico

Esto parece realizarse, por ejemplo, en la intoxicación teléstica, que devuelve al hombre enfermo o doliente a la armonía con el macrocosmos.

c. El lado de la intoxicación

Este es, aparentemente - como se puede ver por sus resultados - un lado lleno de realidad de nuestra vida interior (aunque es visto con sospecha por el científico espiritual y/o el filósofo espiritual Platón,-- bajo el punto de vista del “enthoesiasmos”, la morada de la deidad).

d. El aspecto imaginativo

Esto parece, con el Platón maduro, ganar en valor de realidad.--.

Resultado: no es tan malo.

Como ese resultado no es tan malo, sigue una pequeña nota bibliográfica.

La persona que, en este momento, defiende con más fuerza y éxito el método introspectivo o reflexivo es Paul Diel (1893/1972), pensador de origen austriaco y ‘psicólogo curativo’, por quien, por ejemplo, Einstein, en 1935, no ocultó su admiración, y su escuela (médicos, psicólogos, psiquiatras).

Esta escuela se autodenominó “psicología de la motivación”, según P. Diel, *Psychologie de la motivation*, (Psicología de la motivación), París, 1947-1; 1964-2.

En esta obra, Diel intenta dar una base sólida a la introspección, especialmente depurada de nuestras aberraciones psiquiátricas (psicosis neurosis) y de nuestro “cinismo” (nuestro comportamiento desvergonzado).

Como concluyó en su *Psychologie curative et médecine* (Psicología curativa y medicina), (FCV 154v, 136 (Sloterdijk)) -- entretanto reeditado bajo el título “*Psychologie, psychanalyse et Médecine*” (Psicología, psicoanálisis y medicina), (París, 1987) --, la introspección es en principio el único método psicológico digno de ese nombre,-- siempre que se erradiquen las ofuscaciones, imbuidas por ambas desviaciones, -- mediante una estricta autodepuración (FCV 181).

Que el propio Platón, personalmente, podía dedicarse al método introspectivo es ya evidente en FCV 137v . El segundo defensor radical del método introspectivo es Paul Ricoeur (1913/2005). Por ejemplo, en su *Le conflit des interprétations (Essais d’herméneutique)*, (El conflicto de las interpretaciones (Ensayos de hermenéutica)), París, 1969, 233.

Allí Ricoeur sitúa nuestro tema, el método introspectivo o más bien “reflexivo”, en una larga serie.

a.-- El nombre.

“La filosofía del sujeto -se afirma- está amenazada de desaparición. Bien por usted. Pero ese tipo de negocio de la filosofía siempre fue contestado”. (O.c.,233).

‘Sujeto’ significa aquí “el sujeto, yo, que todos somos, en la medida en que se vuelve hacia dentro y, desde ahí, mira tanto al mundo como al conjunto del ser”. Este es el sujeto típicamente ‘Moderno’,---desde los Nominalistas y especialmente desde Descartes. -

b.-- La tradición.

Esa tradición no siempre puede llamarse “filosofía del sujeto (Moderno)”.

(i). La Antigüedad (y la Edad Media).

El ‘cogito’ socrático (creo) -- central en la filosofía platónica -- Ricoeur lo resume en la frase: “Soporta bien para el cuidado de tu alma”.

El cogito, creo, de San Agustín de Tagaste (354/430; el mayor padre de la Iglesia de Occidente, --con enorme influencia en la Edad Media, que no siempre lo interpretó correctamente o lo identificó) se resume en “el hombre interior como abierto a las realidades terrenales y a las verdades superiores (entiéndase: divinas).”

(ii). La Edad Moderna.

El “cogito” cartesiano (R. Descartes (1596/1650; “padre de la filosofía moderna”) significa que, frente al escepticismo de los escolásticos tardíos (nominalismo), Descartes, permaneciendo nominalista, quiere todavía lograr una especie de salida de la duda absoluta: “puesto que pienso (es decir, soy consciente de mi vida interior), al menos una cosa está fuera de duda, a saber, ese hecho interior, pero absolutamente cierto, de que pienso”. A partir de ahí, Descartes intenta “construir” literalmente (utilizando la geometría como modelo) tanto las ciencias profesionales como la filosofía entendida como tal.

El Ich denke (cogito en alemán) de Immanuel Kant (1724/1804; cúspide de la Aufklärung alemana) juega un papel de acompañamiento: todas mis representaciones interiores están incluidas en el hecho de que “las pienso”.

Extremadamente “reflexivo” (y, por tanto, modelo para algunos románticos) es el Ich denke de J.G. Fichte (1762/1814; fundador del Idealismo Absoluto o “alemán”): el “Ich denke” -entendido fichteano- “funda” literalmente tanto el propio ser como el de la naturaleza que nos rodea.-

Nota: Jean Nabert (1881/1960), parangón de Ricoeur, se inspira en Descartes, Kant y Fichte.

Por último, Ricoeur menciona a Edmund Husserl (1859/1938; fundador de la Fenomenología intencional), que “intentó trabajar una ‘egología’ (yo-ciencia) en su Fenomenología”.

Tres grandes desafíos han sometido al método reflexivo a severas críticas.

Si el método reflexivo tiene éxito, entonces todos nos conocemos, --al final de ese método. Pues bien, como dice P. Diel, entre otros, y de forma enfática, el autoconocimiento es extremadamente difícil (según él, porque nos perturba nuestra vanidad).

Al fin y al cabo, ¿qué es lo que se determina precisamente, ese “yo”?

(a) Para los psicólogos de la Profundidad y del Inconsciente, parte de los presupuestos de nuestra conciencia, centro del método reflexivo, se encuentran fuera de esa misma conciencia,-en el subconsciente e inconsciente.

(b) Para los Estructuralistas, una serie de factores, que determinan al “sujeto”, en la medida en que se comporta conscientemente, se encuentran fuera de ese comportamiento consciente, a saber, en las “estructuras”, que actúan, por ejemplo, en la formación del lenguaje: un niño, por ejemplo, aplica las reglas del lenguaje tan perfectamente como los adultos que le rodean, a los que “imita”, sin haber aprendido conscientemente las reglas.

Nota -- Relea ahora FCV 235 (E. Dichter): algunos de los factores que determinan nuestro comportamiento de compra pueden, con los reflexólogos, llamarse “reflejos automáticos”,-- es decir, que desde una esfera de la que no somos conscientes, determinan sin embargo también nuestro propio comportamiento.

(c) Para los hermenéuticos e interpretacionistas (W. Dilthey (1833/1911: Geisteswissenschaften; FCV 06); Ch. Peirce (1839/1914; interpretacionista) todo el comportamiento humano, incluido el comportamiento consciente, sólo es conocible a través de signos (“símbolos”) y no directamente, como creen los pensadores de la conciencia.

Por lo tanto, si queremos conocernos a nosotros mismos, debemos experimentar y sobre todo interpretar las expresiones de ese “yo” que se encuentra demasiado profundo y oculto. Así que incluso de nuestro “yo” nuestro conocimiento es indirecto.

Hay una respuesta: si nuestro conocimiento de nosotros mismos fuera radical y totalmente indirecto, -- si los factores que codeterminan nuestra vida consciente, interior, determinaran nuestra conciencia radical y totalmente, ¿cómo podría seguir existiendo una conciencia, que es siempre al mismo tiempo autoconciencia?

En conclusión, nuestro yo es -- al menos en parte -- directamente accesible a nosotros, y -- al menos en parte -- los factores que lo determinan se encuentran dentro de él mismo.-- Esa es la verdad parcial del método introspectivo-reflexivo.

Conclusión: “Espíritu”.

Hemos introducido sistemáticamente, en lugar de “razón” -lo que se hace casi siempre-, el término “espíritu” para denotar lo que está en el corazón del pensamiento y la vida platónicos.

Razón” suena demasiado ilustrado y racional, algo que Platón, si se refiere a la “razón” moderna, ciertamente no era. La ‘Mente’, a pesar de las feroces críticas del lado materialista (sin excluir al irracionalista), ha conservado todavía algo de lo superior (analogía: FCV 188), que sólo se expone, si se posee un sentido de lo sublime.

Surge la pregunta: ¿qué es precisamente ahora el “espíritu”?

Muestra de la biblia:

-- R. Guardini, *Lebendiger Geist*, (Mente viva,), Zürich, 1950, 102/107 (El término ‘mente’);

-- J. Scher, ed., *Theories of the Mind*, (Teorías de la mente), Londres/ New York, 1962.-.

Ambos libros tratan de la ‘mente’. Resumimos lo esencial.

R. Guardini.

(1) Primero un significado muy amplio, mentalidad (así el espíritu de la orden benedictina; el espíritu ven el período del Renacimiento).

(2) Definiciones más estrechas.

a. Antigüedad-Medioevo: ‘espíritu’ es lo que se extiende por encima de lo burdo sí, incluso por encima de la sustancia ‘sutil’ (FCV 31v.) o ‘presumida’.

Nota.-- Esto puede ir (dice Guardini) a un Dualismo, que presupone una especie de brecha (separación profunda) entre sustancia y espíritu.

b. Moderno:

b.1. la ‘mente’ es el ‘sujeto’ ilustrado-racional (desde la filosofía del cogito cartesiano);

b.2. ‘espíritu’ es ‘sujeto’ romántico-lúdico que se imagina por encima de la masa mediocre de los mortales (piénsese en el culto al genio de los Stümer-und-Dränger);

Una variante: El “espíritu” de Kierkegaard como el ser humano que, aunque “arrojado” a un mundo que existe para él, sin embargo diseña este mundo (junto con un diseño de sí mismo, que surge de una profunda libertad).

El idealismo alemán (principios del siglo XIX) nos dejó una doble definición de “mente”: i. La mente objetiva (Hegel) es todo lo que es rendimiento cultural; ii. La mente subjetiva es lo que “produce” esos productos culturales.

J. Scher et al -- Scher consiguió que treinta y cinco científicos y filósofos profesionales -- inter y multidisciplinares -- colaboraran en este maravilloso libro.

(1).-- El ‘espíritu’ es lo que distingue al hombre de lo que está por debajo de él (forma de criatura).

(2).-- Biólogos, filósofos, metodólogos (introspectivos, analistas de la memoria, sociólogos, matemáticos, hipnotizadores, paranormólogos) lo explican con más detalle.

La “psicología” platónica como “ciencia del alma”.

Tanto si se entiende la “mente” en el sentido antiguo-medieval como en el más reciente, Platón es y sigue siendo “un pensador seminal”.

En 1934, C.G.Jung (1875/1961; psicólogo profundo) publicó su *Wirklichkeit der Seele*, (Realidad del alma,), (Zürich). En él denuncia -lo que él llama- la “objetividad” moderna (sesgo secular-positivo hacia todo lo no terrenal, lo no tocable y las realidades visibles).

Habla con respecto a esta “ceguera” (por ejemplo, en lo que se refiere al alma, tanto como entidad como poseedora de vida interior) de “ingenuidad moderna”, una expresión ciertamente burda.

En 1969 Ch. Baudouin (1893/1963) publicó su *l' âme et l'action, (prémises d'une philosophie de la psychanalyse)*, (el alma y la acción, (premisas de una filosofía del psicoanálisis)), Ginebra, 1969-2. O.c., 193, intenta dar a lo “objetivamente perceptible” (el lenguaje y el tenor) y a lo subjetivamente perceptible (la conciencia y el deseo) -la introspección y la observación del comportamiento, por tanto- un lugar lo más científico posible,-- enlazando conscientemente -o.c., 132- con la *Wirklichkeit der Seele* de Jung.

En 1984 Kl. Kremer, Hrsg., *Seele (Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum leib und zur Menschlichen Person)*, (Alma (su realidad, su relación con el cuerpo y con la persona humana)), Leiden / Köln, 1984.apareció.

En esa obra el alma pasa a ser central, como elemento animador del cuerpo y como núcleo de la personalidad (“mismidad” se dice también allí).

Platón y el neoplatonismo, Aristóteles, Tomás de Aquino, la Biblia, representan la visión de la Antigüedad y la Edad Media;

I. Kant, L. Wittgenstein, C.G. Jung la Moderna -Actual,-- interpretada por especialistas, que tematizan no sólo el pasado, sino sus secuelas hasta el presente.

Por último, pero no menos importante: D. Bombardier/ Cl. Saint Laurent, *Le mal de l' âme (Essai sur le mal de vivre au temps présent)*, (El mal del alma, (Ensayo sobre el dolor de vivir en el tiempo presente), París, 1989, quiere conscientemente “réhabiliter le mot ‘âme’ “ (restaurar la palabra ‘alma’).

Estos cuatro signos en la pared de la “ingenuidad moderna” respecto al alma pueden, aquí, bastar, para mostrar que, cuando el lector o los lectores de las páginas precedentes se preguntan: “¿Con qué fin da este rodeo cultural y filosófico-histórico?”, el rodeo puede ser muy fructífero.

“Desvío”, sí. Y, por tanto, un desvío hacia un pasado lejano. “Desvío”, también. Pero para ver -- desde una distancia suficiente -- nuestro tiempo. -- Más tarde uno lo verá también desde la distancia, como muchos contemporáneos “ven” el platonismo.

Capítulo IV.-- Elementos de la sociología platónica (“política”).

Como vimos, FCV 98, podemos ver la vida y el curso de la vida en tres partes. Después del alma (persona/personalidad) viene ahora el turno de la convivencia.-- Podemos ser muy breves aquí.

a.-- Vimos la base anímica de la sociedad FCV 188/197 (la ideación como visión de la naturaleza individual).

b.-- Fragmentos de la sociedad vimos, por ejemplo, FCV 127/135 (el “hombre posesivo”) y FCV 136/140 (el sentido de honor estatal-civil de Platón).

Estos dos “puntos” son -en sí mismos- al mismo tiempo, sociológicamente hablando, magistrales conocimientos sobre la convivencia. Sin embargo, aquí conviene un tratamiento explícito y directo. De ahí este capítulo.

El encuentro “existencial”.

FCV 57, entre otros, nos enseñó que el platonismo es ánd un tipo de pensamiento lógico-matemático y, al mismo tiempo, una vida vital-situada,-- con el resultado de que el platonismo, si es fiel a su fundador, nunca se convierte en un sistema cerrado (FCV 49), sino en una especie de muestreo inductivo, lógicamente iluminado, en la realidad a veces bizarra (FCV 35: anankè) a veces muy lógica.-- Precisamente por la ausencia radical de sistema cerrado adquiere tanto más sentido el encuentro existencial.

Modelo de aplicación.-- Al. Koyré, *Introd. à la lecture de Platon*, (Introducción a la lectura de Platón), 84, nos da quizás el encuentro por excelencia en el curso de la vida de Platón, a saber, su conocimiento de Sócrates y su destino.

FCV 228/231 (mayéutica de Sócrates) nos enseña que Platón, metodológicamente, excepto de los matemáticos (FCV 51 y ss., 75 (stoicheia) ,-- 72 (“un sistema de unidades”)) - aprendió de Sócrates. Lo que demuestra también FCV 50v.: el método diairético-sinóptico, aplicado a los conceptos.

Pero hubo un hecho chocante, - “extraño”: Sócrates, tan venerado por Platón, fue condenado a muerte por conciudadanos influyentes. Para Platón, esto tenía que presentarse como “ananke”, como un destino, que, aunque misterioso y “misterioso”, era sin embargo un “hecho” ineludible.

Explicaciones. Koyré enumera los posibles “elementos” que podrían hacer comprensible el hecho: una estúpida coincidencia,--una desafortunada coincidencia de circunstancias,--un cornudo político (la antigua palabra para “manipulación”) --(por culpa de Sócrates y los socráticos) una torpe defensa.-- Sin duda todo esto jugó a favor,-
- dice Koyré.

Pero hay más,-- dice de nuevo Koyré.-- Como pensador, alguien que filosofa, Platón tenía que profundizar en eso. ¿Por qué? Porque Sócrates, precisamente como pensador, (i) no encontró un lugar real dentro de la ‘polis’ ateniense de la época y (ii) porque “pensaba”, pensaba muy personalmente, debía ser condenado a muerte.

Nota: -- Herodotos de Halikarnassos (-484/-425; fundador de la historiografía) sostenía que, para explicar los hechos que salen a la luz a través de la ‘historia’, inquisición, investigación, hay que buscar, en esos hechos mismos, un ‘logos’, una condición necesaria y suficiente (cf. FCV 75: á elemento á principio).

Pues bien, en esa ‘investigación lógica’ (los dos juntos, Herodotos vio, entre otras cosas, factores (elementos/premisas) tan negativos, ‘malos’, que -como dice Koyré, o.c., 86- la ‘polis’, la ciudad-estado, en sí misma, en su funcionamiento íntimo, representa algo malo.

Todas las formas actuales de sistema político - monarquía, aristocracia (nobleza), democracia - se reducen, de hecho - no en las expectativas de sus conceidores y fundadores (FCV 64/66: tesis / hipótesis) - ... a una especie de gobierno autocrático (ya sea de un hombre o de un grupo o de las masas) y, por lo tanto, a una especie de despotismo velado o abierto.

Lógicamente -Herodoteo- expresado: si polis, entonces ‘despotismo’. Si ‘despotismo’, entonces una polis, que en su funcionamiento mismo, es misteriosamente, invivible, ‘mala’.

Conclusión: El descubrimiento por parte de Platón, en la condena a muerte del propio Sócrates, de esa “estructura despótica” debe considerarse como el mayor choque, que traumatizó definitivamente al joven aristócrata demasiado confiado que era Platón, un “trauma” (“herida”) del que fundamentalmente Platón nunca se recuperó del todo. Pero que le hizo reflexionar toda su vida sobre lo que la convivencia, dentro de la polis griega (apenas conocía otro sistema)

- (i) era de hecho y
- (ii) podía ser en teoría.

“Que el problema de la polis desempeña un papel de primer orden en el pensamiento y la obra de Platón, esto lo sabe todo el mundo (o, al menos, debería saberlo todo el mundo)”. (A. Koyré, o.c., 83).

“Se podría decir que toda la obra de Platón está en alguna parte apuntalada políticamente”. (Ibid.). Estas proposiciones de Koyré las comprendemos ahora tan tranquilamente. El choque existencial de la vida de Platón explica estas proposiciones.

Sabemos que Kratulos (Cratylus) -seguidor de Herakleitos de Éfeso (-535/-465)- fue el maestro de filosofía de Platón.

Pues bien, el P. 53 (en H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker (Griechisch und Deutsch)*, (Los fragmentos de los presocráticos (griego y alemán)), I, 1922, 88, dice: “Polemos, la lucha (‘guerra’), es, por un lado, el ‘pater’, el padre (procreador), de todas las cosas y, por otro lado, el ‘basileus, el controlador, de todas las cosas.

Consecuencia: hizo que unos fueran deidades, los otros hombres’ (nota : súbditos), - los unos esclavos (nota : súbditos), los otros ‘libres’“.

Como Herodotos veía la relación “déspota/sujeto”,-- así, antes que él, ya el ‘dialéctico’ Herakleitos veía la relación “libre/esclavo” (piénsese en la circunscripción de Hegel a “señor/esclavo”).

Platón debió conocer ambas cosas en lo que respecta a ese punto de enseñanza. FCV 36 nos enseñó que Platón, para la “opinión pública”, no tenía tanto respeto (el “cornudo” en él le enseñó que la lucha de poder, de la que hablaban los pensadores anteriores, en Hellas, continuaba). FCV 37 nos hizo ver que, incluso en el campo intelectual, las distinciones de clase funcionan, pero, finalmente, caen.

Pero, sobre todo, lo que FCV 171(226) nos enseñó sobre el delincuente/tirador recibe ahora un trasfondo histórico-cultural: para él, pensadores como Herakleitos y Herodotos ya habían advertido claramente la misma estructura básica “señor/esclavo” (FCV 77) en los hechos mismos, como “logos”, como principio que “gobierna” esos hechos.

Conclusión. En su “encuentro existencial” con Sócrates, el maestro, se encuentra, al igual que “existencialmente” (es decir, implicado en ello en cuerpo y alma), -¡lo que él, con los predecesores, piensa que es! - la estructura de seres de la ‘polis’. Aquí, de paso, individuo y sociedad se funden literalmente.

El ‘pensamiento político’ como típicamente griego.

Koyré, o.c., 83ss., observa con razón que el pensamiento filosófico y sociológico (“político”) corren juntos con extrema fuerza, en Hellas. “Ningún griego -y especialmente un ateniense- era capaz de no interesarse por la política”.

Aplicado a Platón, con Koyré:

(i) el joven noble Platón tenía que participar, por nacimiento, en la vida de la ciudad-estado (ocupando cargos públicos, por ejemplo);

(ii) los ideales culturales de Platón -el aprendizaje del diálogo (FCV 49), la transferencia de la cultura (FCV 185v.),-- es decir, la formación de “personas conscientes: gracias al filosofar conjunto- se relacionan con la formación de una élite, capaz de un gobierno realmente consciente.

Nota -- Como ya hemos señalado, los cínicos (Antístenes de Atenas (-445/-360; fundador) se encuentran entre los pesimistas culturales, que -en lugar de comprometerse- cultivan la introspección y la marginalidad.

Sin embargo, como dice Koyré, o.c, 85, dice: también un Aristóteles y más tarde los estoicos (Zenón de Kition (-336/-264; fundador)) y los epicúreos (Epikóeros de Samos (-341/-271; fundador)) buscarán una salida análoga, a saber retirarse a la vida privada, dedicarse a la metafísica y a la ciencia profesional (aristotelismo), elevar -en la línea de los primeros cínicos- las exigencias éticas a lo alto (estoa) o vivir una vida de placer refinado, lejos de los enredos de la sociedad (ideal epicúreo).

En su *Theaitetos*, Platón tipifica ese tipo de “pensador”: “No sabe cuál es el camino que conduce al ‘ágora’, la asamblea del pueblo, -- donde se encuentra precisamente el tribunal de justicia o la sala del consejo o todas las demás salas, donde se celebran las consultas (...). Y que todo esto no lo sabe, ni él mismo lo sabe. (...)”

Sólo con su cuerpo tiene, en la polis, un lugar y una morada. Para su mente, después de todo, la sociedad no es más que estrechez y nulidad, algo que no tiene en cuenta.

Se despliega por todas partes para, como dice Píndaros de Kynoskefalai (-518/-438; gran poeta lírico), “sondear los abismos de la tierra”, y poner a prueba su alcance contra los límites de las profundidades del cielo, su atención fijada en las estrellas,-- a fin de sondear la naturaleza de cada pieza de la realidad -- tanto en el más mínimo detalle como en su conjunto.

Todo ello sin dejarse llevar nunca por lo que es la realidad inmediata”.

Nota.-- Uno lo ve de nuevo: El platonismo es todo menos mundano. De hecho, todo lo contrario.

Como explica F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechtes*, (Historia del Derecho Natural, I, 125 y ss., en Atenas especialmente, los textos doctrinales estatales circulaban tanto de grandes grupos (partidos) como de grupos más pequeños o individuales.-- Entre los grupos más grandes destacan dos.

A.-- La Teoría Protosofista del Estado.

La proto-sofista se sitúa -450/-350. Sus presupuestos sociológicos pueden resumirse como sigue, con Flückiger, o.c., 121/125.

a. La sociedad se compone de individuos libres y sueltos.-- Algo contra lo que un platón responde con otros (FCV 30: individualismo sano pero no desenfrenado).

b. La ley dual.-- El ordenamiento jurídico (y en su raíz el ético) muestra dos aspectos.

b.1.-- El derecho natural bruto.

La naturaleza humana real ('fusus', pero en el sentido sofista) es tal que el motivo más profundo de conductas como el amor y la amistad o el odio es la lujuria (todo lo que es placentero o útil proporciona lujuria).-- La misma naturaleza humana real exhibe un segundo principio: la voluntad de someter al prójimo (voluntad de poder). Esto, -- porque los otros controles proporcionan lujuria.

Nota -- Se ve que aquí, en las palabras Modernas, está actuando una especie de naturalismo: la naturaleza, puramente positiva (estelar), sin ningún ideal, vista preferentemente en su impía naturaleza productora de miseria del ser, es central.

b.2 -- El derecho positivo.

El resto -- la organización estatal, las leyes -- no surgen directamente de esa naturaleza real, sino de la elección y el acuerdo humano entre ellos. En griego antiguo 'nomos', producto de la intervención humana.

Nota.-- Platón, por supuesto, también reconoce, a su manera, el hecho natural bruto y el papel fundador de la cultura del libre acuerdo. Pero desarrolla, en la línea de Sócrates, su propio concepto superior (anagógico) de naturaleza (FCV 177: naturaleza verdadera; igualmente 188;-- 188: naturaleza individual; 198: naturaleza universal).-- El término 'naturaleza' es ambiguo.

B.-- La teoría conservacionista del Estado.

a. La sociedad.

Esta se compone de, tradicionalmente crecidas, clases, la clase noble y el pueblo llano.

b. El derecho se basa en la oligarquía.

La "oligarquía", el gobierno de un número reducido, rechaza tanto el gobierno unipersonal (déspota, tirano) como la democracia. La base: La 'patrios politeia', la moral gubernamental y las leyes ancestrales, ligadas a la tradición.

En -404 los oligarcas, durante un año llegaron a gobernar. Para mantenerse en el poder, durante ese tiempo, tuvieron que tomar medidas despóticas, -- medidas, que desaprobaban en otros. Kritias, su líder (de los Treinta), dijo: "Quien quiera favorecer la posición del grupo gobernante, sólo tiene una opción": deshacerse de los otros, que podrían ser peligrosos; -- Lo cual no fue dicho sin cinismo.

Como era de esperar, “Platón no sabía decir nada bueno de la oligarquía” (F. Flückiger, o.c.,147). Esto, aunque estaba emparentado con Kritias, el jefe de los Treinta. La razón es obvia: FCV37 nos enseñó la convicción platónica de que también el trabajador manual ordinario puede participar en el alto mundo de las ideas, y FCV229 nos enseñó que también el esclavo analfabeto puede tener su propia visión.

C.-- La teoría socrática del Estado.

Reproducimos la opinión de F. Flückiger, o.c., 127ss.

Dada: El cosmos, en el que tenemos que vivir, exhibe una dosis demasiado grande de falta de escrúpulos y de miseria (FCV251: Herodotos, el muy creyente, estableció esto como una especie de “estructura”).

Se pide: un método de purificación del cosmos e, inmediatamente, de la vida en él (FCV161: “catarsis”).

(a). - La humanidad arcaica -dice Flückiger- propuso -con su propio esfuerzo y el marco social apropiado- sobre todo una u otra “deidad” (que debe tomarse de forma muy amplia: alma ancestral, alta deidad real (como en el caso de los más antiguos paleopitagóricos), héroe) como fuente de delicias como ser humano éticamente elevado y, con el tiempo, “dichoso”.

Resumido en una especie de lema: “honrar a las deidades y tener la moral y la ley por inviolables (‘sagradas’”).

(b).- Surgen los “misterios” (es decir, una especie de religión, en pequeños grupos): parten de las mismas premisas, pero aportan un correctivo. Lo que significan las religiones tradicionales sólo tiene éxito si, al mismo tiempo, a través de estos “misterios” (de los que no se sabe mucho en vista de las estrictas reglas de secreto), se aprende un método que equivale a la iniciación, es decir, a la iniciación en alguna vida superior, “divina”, ética, elevada y feliz.

Según personas como Flückiger y otros -no sin serias razones- Sócrates de Atenas (-469/-399) habría partido de la religión arcaica y, sobre todo, de lo misterioso para proclamar filosóficamente, en la medida de lo posible, la misma doctrina básica. Es cierto que su mayor discípulo, Platón, en más de un passus, habla como si sólo una iniciación hiciera posible la verdadera filosofía platónica.

Resumiendo.

(i) Si se está iniciado, suficientemente capacitado filosóficamente y educado en este sentido, entonces el conocimiento de la “virtud” (vida consciente), la felicidad (dicha), -- inmediatamente vivible.

(ii) Si una población, dentro de una sociedad, contiene suficientes individuos de este tipo, entonces en el camino hacia un “estado” consciente y una, con el tiempo, comunidad “dichosa”.

Obsérvese con realismo la formulación “si - entonces”. Tanto Sócrates como, sobre todo, Platón eran muy conscientes de la naturaleza radicalmente condicional de su intención.

Nota -- Acertadamente F. Flückiger, o. c., 1 27, escribe: “Sobre la base de su principio básico ‘si sabe, entonces virtud(idad)’” (Platón en su *Protágoras* 375c), Sócrates se convirtió en el ‘padre’ (‘Urheber’) de la ética y la pedagogía racionalistas. Inmediatamente inauguró una mentalidad que, a lo largo de muchos siglos, ha ejercido una poderosa influencia”.

Tomada literalmente, esta afirmación es en parte correcta, pero es criticable.--Es un hecho comunicado más de una vez por los escritores antiguos que Sócrates --en sus propias palabras-- fue inspirado por un daimonion, daimon, theos, un ser sobrenatural (FCV233: epipnoia),--especialmente para evitar ciertos casos lo desfavorables.

Y ahora la consideración : ¿cómo puede un verdadero Racionalista, en el sentido actual de esa palabra, en nuestro uso actual del lenguaje, seguir aceptando algo así como “racional”, y más aún: “Racionalista” (Ilustrado)? --

¿Cómo debe interpretarse entonces? Porque lo que dice Flückiger es correcto. Se ha pensado más allá del ‘daimonion’ (y de los misterios) (FCV175) y se ha convertido una realidad mística-religiosa en una meramente ‘Ilustrada-racional’.

El intento platónico de comunión.

Introducir el método misterioso-religioso-filosófico en el conjunto de la sociedad - un caso agudo de ‘retórica’ - fue, por tanto, si estamos en lo cierto, con, por ejemplo, un F. Flückiger, la gran intención de Sócrates y aún más de Platón.

Es bien sabido que Platón diseñó una especie de teoría (muy detallada) del estado en dos tiempos. Primero está el texto de la *Politeia* (El Estado) y, después, el de su obra tardía *Las Leyes*.

Impresión principal.

Igualación, en nombre de la ‘isonomía’, el hecho de que todos son -- platónicamente: radicalmente iguales por ley. Convergencia, en nombre de la ‘koinonía’, el ser comunitario, el hecho de que el mayor número posible de datos sea común en la sociedad.

Tal es, según F. Flückiger” que discute esto con gran detalle, el punto principal.

Estas dos características se resumen en el entendimiento (“etatización”).-- Dejemos que F. Flückiger resuma: “Propiedad común,-- propiedad común de y las mujeres y los niños,-- igualdad de todas las clases profesionales en una sola clase,-- igualdad de ambos sexos (FCV192/194),-- un solo tipo de educación y ésta sólo por parte del ‘estado’,-- un solo y mismo nivel de vida para todos (también aplicable a los estratos más bajos de la sociedad),-- una sola y misma religión, moral, educación, etc.” (O.c.,159).

Los demócratas como nosotros pensamos que Platon debe haber estado soñando en alguna parte, por supuesto.

Nota.-- Dos correctivos.

1.-- En su segunda redacción, estas exigencias extremas de saneamiento de la vida comunitaria se mitigan (probablemente por el hecho de que el propio Platón tomó conciencia de este “sueño utópico”, --por el mero hecho de vivir como todo el mundo).

2.-- Aquellos que están “perfectamente versados en el conocimiento del bien (FCV58/69: relativización)”, los “philo.sophoi”, en realidad: expertos en la doctrina de los valores, deberían, de una u otra manera, además del conocimiento, también “obtener” el poder político. Sólo entonces el entendimiento, la condición preeminente de la igualdad y la comunión, puede llamarse realmente “factible”. En la *Politeia* 499c el propio Platón, explícitamente, sólo ve una posibilidad: la concurrencia de circunstancias especialmente afortunadas,

Conclusión.-- El propio Platón debe:

- (i) encontrarse primero en una especie de fase de sueño,
- (ii) que fue acompañada desde el principio por una recaída en las realidades inmediatas (FCV249),-- recaída, que, con el tiempo, aumentó.

Nota: Los monarcas y políticos absolutistas -en la Edad Media y en la Moderna, entre otros- se “alimentaron” literalmente de esa vertiente de los escritos de Platón.

¿Es Platón, a la vez, partidario de un Absolutismo político? La respuesta, lógicamente, debe ser: radicalmente no. Pero, ¿cómo explicar entonces este circunloquio absolutista? Porque los lectores han pasado por alto los dos correctivos que acabamos de citar. Y el ablandamiento en Leyes y, sobre todo, la aguda conciencia, alimentada por la experiencia personal, de que las “circunstancias particularmente afortunadas” como nunca, a no ser que sean extremadamente limitadas, ocurren, prueban, negro sobre blanco, que Platón quería programar cualquier cosa menos un “estado” Absolutista puro.

La desventaja del pensamiento no sistemático.

Lo vimos más de una vez: representar a Platón en un sistema cerrado no es posible (FCV49, 239, 246).

1. Esto tiene una ventaja: uno lo mantiene a muestras ontológicas, como un científico profesional, en un experimento, toma muestras de un todo, que no supervisa. El todo sigue siendo, pues, una “x” o, en latín, “qualitas occulta”. (FCV216). Muchos pensadores actuales, los posmodernos de a pie, aplauden esto.

2. Pero el pensamiento inconexo también tiene inconvenientes. Y aquí tenemos uno.-- Relea, ahora, con atención FCV227 (“Las definiciones se aplican a los conceptos (y, subsumiendo, a los términos), no a las ideas). ¿Qué ha hecho Platón, ahora, de hecho, cuando, por una justificada preocupación por salvar una impía democracia siciliana o ateniense” quiere exponer una “patrios politeia”, una estructura estatal rendida -aunque en su estilo, un poco, refundada- en los detalles más escandalosos?

Ha articulado la idea elevada y pura de la “polis” (es decir, la sociedad ordenada por una constitución) -contra su propia doctrina de las ideas- y la ha situado en condiciones terrenales. Formular lo indefinible e irrealizable (a no ser que sea imperfecto) una vez más, por enésima vez, en una descripción utópica detallada y, sin embargo, intentar realizarla en circunstancias reales, es traicionar la idea (FCV211: devenir/decadencia), 212 (imperfección), -- FCV64 (tesis (ideal)/hipótesis (situación real)).

Decisión.-- Platón ha intentado, sin embargo, elaborar lo irrealizable como sin embargo realizable (gracias a la concurrencia de circunstancias particularmente afortunadas,-- así lo dice él mismo; así lo siente) ...sobre el papel, en meras palabras,-- que él, en sus Leyes, mitiga luego parcialmente (así lo siente claramente,-- que lo irrealizable no es realizable).

Afortunadamente, su pensamiento contiene un gran correctivo: FCV63 nos enseñó que, puesto que aparte de la idea más elevada el bien (el valor sin más) nada es sin más valioso, y así también sus propias afirmaciones no son sin más válidas, sino que requieren correctivos. Sus dos borradores de una (patrios) politeia no carecen de valor.

Paradójicamente: en esto, pues, Platón es sistemático. Esto es lo único concluyente en su “sistema”.

¿Platón adoctrina?

Una de las tesis principales de cierta corriente, desde hace unos años, es el “adoctrinamiento” (junto con la “imagen del hombre” y la “imagen de la sociedad”). El adoctrinamiento es el hecho de que alguien, a través de su discurso teórico, influye insidiosamente en el pensamiento de sus semejantes. Lo cual es una forma de retórica, por supuesto.

¿Qué es exactamente lo que se puede “adoctrinar” literalmente en los semejantes? Una imagen de la sociedad, una imagen del hombre. Por ‘imagen’ se entiende entonces un concepto que se impone y, sobre todo, no tiene en cuenta las circunstancias singulares (estrechez).

J.-M. Benoist (1942/1990, colaborador una vez de Cl. Lévi-Strauss) pertenece a -- lo que se llama -- ‘les Nouveaux Philosophes’ (los Nuevos Filósofos), -- un término, que, en París, es emergente,-- unos 1977.

Muestra de la biblia:

- G.Schiwy, *Les Nouveaux Philosophes*, (Los nuevos filósofos,), París, 1979;
- R.Ruyer, *La Gnose de Princeton*. (Des savants à la recherche d’une religion), (La gnosis de Princeton. (Los sabios en la búsqueda de una religión), París, 1974;
- id., *Les cent prochains siècles (Le destin historique de l’homme selon la Nouvelle Gnose américaine)*, (Los próximos cien siglos (El destino histórico del hombre según la Nueva Gnosis americana),), París, 1977;
- S. Bouscasse/D. Bourgeois, *Faut-il brûler les nouveaux philosophes? (Le dossier du ‘proces’)*, (¿Hay que quemar a los nuevos filósofos? (El expediente del ‘proceso’),), París, 1978;
- B. Angelet, *The ‘nouveaux philosophes’: a countercurrent?* (Los “nouveaux philosophes”: ¿Una filosofía parisina del poder?, en: *Cultural Life*, 45 (1978): 5 (junio), 454/462;
- J. Freund, *The ‘nouveaux philosophes’*, (Los "nuevos filósofos",), en: *Cultural Life* 46 (1979): 2 (feb.), 174/184.

Siguiendo con Benoist;-- Publicó tres libros, entre otros:

- *Marx est mort*, (Marx ha muerto), París, 1970,
 - *La révolution structurale*, (La revolución estructural), París, 1975,
 - *Tyrannie du logos*, (La tiranía del logos), París, 1975.
 - J. Hector, *Jean-Marie Benoist, Les deux versants du discours platonicien*, (Las dos caras del discurso platónico), en: *Techniques Nouvelles* (Bruselas) 16 (1976): 5,3.
- J. Hector dice de esto lo que sigue:

“Los tres libros de J.-M. Benoist en cuestión tienen, sin duda, una característica en común: la posición interminable contra toda ‘doctrina’ (‘sistema de enseñanza’).

El autor mostró, para empezar, la forma en que la crítica de Karl Marx fue oscurecida por el sistema marxista. A continuación, se puso a trabajar para revalorizar lo estructural frente al Estructuralismo es. En *Tyrannie du logos* encontramos una nueva ‘lectura’ del diálogo Gorgias de Platón, en la que se ve el lenguaje del deseo enfrentado

al lenguaje del orden”. En esencia, Benoist acusa a Platón de no haber realizado algo (“l’impensé de Platon”).

Al “hablar” (logos), como lo hizo, por ejemplo, de su “patrios politeia” (su constitución ancestral,-en una forma reformada), traicionó su más íntimo, su inconsciente “deseo”, a saber, superar y controlar a sus semejantes mediante su “doctrina” (sistema de enseñanza) y “adoctrinarlos” con otra imagen del hombre y la sociedad.

Juzgue usted mismo, después de todo lo anterior, hasta qué punto tiene razón Benoist.

1. Que Platón abrigaba ambiciones, -- eso lo sabemos (FCV136/138). Hasta qué punto eran inconscientes, lo vemos con menos claridad que Benoist.

2. Que él tomó una posición en contra de Proto-sophistics, también en cuestiones políticas, es un hecho. Pero si lo hizo de forma adoctrinadora lo vemos menos claro que Benoist.

Otro reloj.-- El P. Châtelet, *Platon*, París, 1972, 22ss., dice, en resumen lo que sigue.

(i) Para Platon había:

- a. las religiones, de las que veía muy claramente “el lado oscuro” (FCV238),
- b. las opiniones públicas establecidas, de las que se distanció muy claramente (FCV36,248),
- c. los pensadores presocráticos, a los que conocía a fondo y de los que distinguía el trigo de la paja.

(ii) Pero, como dice con razón Châtelet, Platón fundó, en sentido estricto, la Filosofía. Por qué, porque él:

- a. distinguió en el hombre el “espíritu” (aspecto nocturno) FCV176vv: “el pequeño hombre” -,
- b. espíritu, que aprehende lo superior (aspecto anagógico) -- FCV188 -- de alguna manera.

Esta mente aprehensiva superior se distingue, con Platón, por el hecho de que exige -- de las religiones, de las opiniones públicas, de los pensadores -- una justificación, una fundamentación. En lugar de hablar dogmática, emocional o superficialmente, Platón quería un uso del lenguaje que - según el método hipotético (FCV54vv) - fuera bien consciente de sus presupuestos, los conscientes y preferentemente los inconscientes. Y que reforzara sistemáticamente esto en los interlocutores. En otras palabras: Platon hace una investigación básica. ¿Se puede ahora distinguir con Benoist tan agudamente y con tanta seguridad al Platon “doctrinario”?

B.-H.. L.. -- Así se refiere al otro ‘Nuevo Filósofo’, Bernard Henri Lévy (1948/...). Escribió entre otras cosas.

-- *La barbarie à visage humain*, (La barbarie con rostro humano), París, 1977

-- y recientemente ; *Les derniers jours de Charles Baudelaire* (Los últimos días de Charles Baudelaire), (1988)).

G. Schiwy, o.c., 75/77, cita, de *La barbarie à visage humain*, opiniones, que conciernen directamente a nuestro Platondup.

(1).-- B.-H. L. afirma que, para comprender el Capitalismo actual, hay que tener un esquema de pensamiento diferente al marxista. “El capitalismo” (FCV130) ha conquistado, desde hace tiempo, el mundo. Ya Platón -releer su *Politeia*, nuestro Das Kapital moderno (nota: una obra de K. Marx)- enseñaba el valor superior de seguir los conceptos arcaicos:

“La unidad siempre prevalece sobre la división (FCV253: resumen de Flückiger)”.

“El conflicto está al servicio de la armonía”.

“En la identidad (nota : la unidad de muchas cosas) reside la correcta comprensión del mundo.

Es precisamente a estas cosas a las que el Capitalismo conducirá al mundo, pues no es -para adoptar el pensamiento de Nietzsche (FCV132) y Heidegger (FCV132) “más que el estadio superior del platonismo”.

Tanto Marx como Max Weber (1864/1920; famoso por su estudio del capitalismo) se equivocaron en su explicación del sistema (capitalista).

Ya los benedictinos (nota: Benito de Nursia (480/547; fundador de la Orden Benedictina) consideraban el trabajo como un mandato”.

Nota: B.-H. L. cae precisamente en el mismo defecto que Nietzsche y Heidegger, a saber, trazar una línea cultural ininterrumpida desde Platón hasta nuestros días y, entre otras cosas, hasta el capitalismo actual.

A pesar de que Nietzsche y Heidegger son “Differenz- o verschidenkers” (diferenciadores; FCV13) y, por lo tanto, deberían tener un ojo agudo para las distinciones que todo el mundo puede ver entre Platón y, por ejemplo, el Capitalismo, sin embargo, trazan una “grandiosa” línea de identidad desde Platón hasta el Capitalismo.

Ahora relea el FCV127v.: después de esa lectura, ¿puede uno interpretar a Platon como un originador (alguien en el origen) del Capitalismo? Cualquiera que sea honesto simplemente no puede.

B.-H. L. - Schiwy, ibíd. - continúa.-- “Si la historia tiene un punto final, un final, es el terror (el reino del terror) sin ninguna limitación, la barbarie (‘la barbarie’,-- el título de la obra de B.-H. L.).

La barbarie, es decir, el capital mismo, el capital en todas partes y siempre, el capital en su verdad, en su pleno despliegue de poder. Se reduce a la plenitud de la “identidad” (nota: ver más arriba) propia del “estado”, como lo describe Platón en su Politeia, es decir, la Tiranía. No existen ni Dios ni la naturaleza, sólo existen la fábrica moderna, el estado moderno, la ciudad moderna.

Morir y hacer morir,-- he aquí, en adelante, la expresión pura del hombre -el ser-, del Nihilismo (FCV132)”.

Nota -- Es cierto que, si ambas descripciones del estado, tal como las escribió Platón en su día; se realizaran fuera de su marco mental, podrían, sin duda, conducir a algo parecido a nuestro sistema capitalista moderno. Pero, en ese caso, se hace lo mismo que los racionalistas de la Ilustración (FCV252): se piensa más allá del resto de lo que Platón dijo y escribió una vez y se sacan algunos grandes extractos de su marco. “Donnez-moi deux lignes d’un auteur, et je la fais pendre” (dixit Cardenal Richelieu).

(2).-- B.H. L. sostiene que el estado totalitario, en sus formas estalinista y fascista, es, en última instancia, también una especie de corolario de la imagen del estado de Platón, en la Politeia. Se refiere a Carl Schmitt (1888/1985; teórico del Estado nazi), quien ya reconoció que ambos totalitarismos no eran una mera coincidencia en el contexto de nuestra historia (cultural) occidental.

B.-H. L. desarrolla, en *La barbarie à visage humain*, 155/168 (Crépuscule des dieux et crépuscule des hommes), una concepción del poder (político). He aquí cómo lo hace.

(i) Platón, en un mito infame, define la esencia del político, del estadista, como “el pastor divino; --pero escuchen los términos de B.-H. L. -- “que observa los asuntos del ganado humano” (“le bétail humain”) (o. c.,159). Traducir a Platón de esta manera es distorsionar el estilo típicamente platónico: “el ganado”, tal como lo entiende B.-H. L. entiende esto, nunca entendió a Platón de esta manera (excepto a los ojos de los que detesta, los tiranos y los déspotas).

(ii) A. Comte (1798/1857; padre del Positivismo), en su análisis del Estado Moderno, trató de interpretar ese Estado como el resultado o, también, el reflejo de la creencia en el Dios único (Monoteísmo). S. Freud, el Psicoanalista, en sus viejos tiempos, escribió *Das Unbehagen in der Kultur*, (El malestar en la cultura), en el que trató de dejar claro que el vínculo social más profundo entre los seres humanos era, desde siempre, una u otra religión.

Nota -- Todas estas afirmaciones son más o menos ciertas. Sin embargo, un Platón lo ve de forma totalmente diferente a un Comte o a un Freud: Platón era profundamente religioso; Comte y Freud no.

En resumen, la idea principal de B.-H. L. es que, al situar la religión en el centro de la sociedad, o bien el Estado (los gobernantes) se identifican con la deidad venerada, como “gobernantes”, o bien ese Estado, en su forma secularizada, sigue rodeándose de un aura “sagrada” (= halo).

¿Pero qué pasa con Platón en este punto?

a. Es cierto que algunos textos -*Politeia* 502b, *Politikos* 294b, por ejemplo- hablan de la posibilidad de que un “sabio” autocrático encarne al gobernante utópico de Platón.

b. Pero esto debe situarse en el contexto platónico ‘koinonia’; FCV56. Si no, se distorsiona la representación platónica.

(i) E.J. Dalcourt, *The Primary Cardinal Virtue: Wisdom or Prudence?*, (La primera virtud cardinal: ¿sabiduría o prudencia?) *Internat. Philos. Quarterly*, v. iii (1963): 1 (Febr.), 55/58 (Platón), dice que, con su cuadrilátero de virtudes (FCV115), Platón ha (a) asumido, (b) depurado (especialmente de sus contenidos demasiado míticos; FCV238, 256) y (c) elevado a un nivel espiritual-filosófico una concepción antigua, peculiar de todos los griegos - ya Píndaro de Kunoskefalai (-518/-438; gran letrista arcaico), *Nem / oda 3*, la menciona como lugar común.

(ii) Este cuadrilátero, ahora, forma la estructura que Platón encontró útil para su *Politeia*, su teoría de la sociedad y el estado.

A nosotros, los modernos, esto puede parecernos algo ajeno. Platón, en cualquier caso, sabía lo que hacía: quería una sociedad” dirigida por un “estado” (gobernante) sólido como una roca. Que fuera completamente ético, es decir, consciente. En particular: las “virtudes” son, por él, utilizadas como medios de desplazamiento.

Si la sociedad, respectivamente el “estado” ha de ser “perfecto” (escuchen con atención lo que dice Platón: “perfecto” (con lo que sabe que la perfección no es de esta tierra)), entonces deben literalmente “irradiar” sabiduría (en el estrato superior, los verdaderos gobernantes), valor (en el segundo estrato, los militares) y autocontrol (en el estrato inferior, los campesinos y artesanos). La cuarta virtud, la justicia, en su utopía irradia todo (FCV190), ya que todos desempeñan un papel insustituible.

Nota: Aquí vuelve a brillar la tríada “gran monstruo (autocontrol)/ león menor (valor)/ hombre pequeño (sabiduría)”.

Nota.-- F. Flückiger, o.c. 140 ss., habla de la “sacralización” que Platón, según su interpretación protestante, habría introducido.

(i) En efecto: FCV198 nos enseñó que la naturaleza o esencia (universal) de algo -- así, por ejemplo, de la sociedad, de sus gobernantes-- está enraizada en --lo que él llama-- un ‘futo.orgos’, originador de la naturaleza, --una ‘deidad’ (véase, para un concepto más preciso de deidad, FCV236).

(ii) En efecto: FCV184 nos enseñó, con la claridad de la luz del sol, cómo Platón, el viejo y maduro Platón de *La Séptima Carta*, concibe la llamada ‘sacralización’ (palabra, que los psicólogos, sociólogos y culturólogos de hoy utilizan para denotar la forma artificial, ‘manipuladora’ de la sacralidad).

Relea, sin el prejuicio de Flückiger de que el pensamiento ideativo es natural-necesario al lado de la cuestión, FCV184, y verá que, para Platon, el aura sacral, que rodea al gobernante, en cuanto gobernante, es más que un artificio retórico para enmascarar las manipulaciones, que nuestros gobernantes cometen.

En cualquier caso: Flückiger ni siquiera parece conocer la Séptima Carta,-- con la que podría haber explicado la teoría platónica relativa al origen divino de toda autoridad como autoridad (no de todas las prácticas de autoridad, por supuesto),-- no en su mentalidad, sino en la platónica, de la que se presenta, en su texto, como un honesto intérprete.

Conclusión.-- Cuando en el curso de nuestra historia cultural occidental absolutistas, dictadores, déspotas (ilustrados o no) han apelado a Platón para “justificar” prácticas que les son propias, piensan, como ya hemos establecido (FCV175,-- 252, 258) en la totalidad de lo que Platón legó en su día.

La crítica platónica de la democracia.

Empezando por lo que dice Flückiger, o.c.,148

(i) “La vehemente crítica de Platón a las formas actuales de constitución - especialmente a la democracia- se apoyaba ciertamente, in détails, en observaciones correctas (FCV106).

Ejemplos del fatal discurso popular (“demagogia”), de la decadencia del derecho y de la moral de la época, --de estos han sobrevivido muchos testimonios fuera de Platón”.

(ii) Sin embargo, según Flückiger, uno no puede evitar sentir que su intento de presentar la democracia como una forma de decadencia, -- una forma de decadencia que, como proceso natural, procede necesariamente, contiene una generalización que es ‘ungerecht’, irresponsable; -- Flückiger se refiere a los beneficios que la ciudad padre de Platón, Atenas, con su democracia, extendió sobre la entonces Hellas y sobre todo el planeta en términos de liberación de las restricciones de las formas de gobierno no democráticas.

Nota -- Creemos que Flückiger reflexiona aquí muy correctamente.-- Pero donde él piensa que puede atribuir el rechazo platónico de las condiciones reales en esta misma democracia ateniense sólo a:

- (i) el radicalismo de su propia teoría política y
- (ii) el orgullo, propio de Platón, en el que piensa que sólo él puede captar la verdadera esencia del Estado, ahí no podemos seguir a Flückiger.

Tendría que demostrar que no existe ningún otro motivo por el que Platón rechazara tan categóricamente los abusos de la democracia ateniense (y de otras) de la época.

Flückiger, o.c.,145ss, se basa en un texto en particular (sin mencionar su interpretación idiosincrática), a saber, *Politeia* viii.-

(a) En repetidas ocasiones Platón sostiene que todos los sistemas de estados reales son defectuosos.

Vuelve a leer, por ejemplo, FCV247, y verás que incluso un Heródoto muy viajado y de mente abierta, sin ninguna teoría platónica de las ideas, llega a conclusiones análogas: hay algo muy peligroso en todos los sistemas políticos fácticos.

(b) Especialmente en el viii de la *Politeia*, Platón, fiel a su método, intenta diseñar una especie de cuadro del proceso (natural) (FCV188v.), que quizás -sabemos que el método básico de Platón (FCV256) era el método hipotético- pueda explicar el proceso de degeneración política.

(1) Estado ideal, pero de hecho inexistente, que Platón llamaba “aristokratia”, el hecho de que aquellos que son de hecho los mejores (todavía no los sin más buenos, por supuesto) - “aristoi” - están en el control del gobierno. Incluso Flückiger, o.c.,145, admite que Platón ve en ella sólo la forma relativamente (nota: así: no “sin más”) mejor de gobierno.

(2) La forma relativamente ideal degenera en la “timocracia”, caracterizada -no por la sabiduría, como en el caso de “lo mejor”- por la ambición (el tipo menor-grande-león) y, por la ambición, por la posesividad (el gran monstruo).

-- Siguiente etapa de decadencia: la ‘oligarquía’ (FCV250v.: algo análogo).
-- Como, en la ‘aristo-kratía’ (no confundir con la ‘aristocracia’ históricamente constatable) el alma, o.g. su sabiduría, se expresa,
-- como, en la ‘timo-kratía: el alma, en virtud de su honorabilidad y afines, se expresa,
así, en la “olig-archia”, literalmente: el gobierno por “pocos”, el alma se expresa en virtud de su posesividad,--visible en una nueva clase superior, a saber, una burguesía posesiva.

Ésta “alaba y admira a los ricos, pero desprecia a los pobres” (*Politeia* 551a). El alma de la oligarquía es calificada por Platón con el término “thèsauro.poiòs anèr”, (“der Mann des Geldsackes” traduce correctamente Flückiger, O.c.,146). La formación de la mente no dice nada al hombre de la oligarquía;--lo que no impide que incluso este grado de decadencia tenga también “buenas cualidades”, como señala explícitamente Platón.

-- Timokratía, oligarchía, -- ‘dèmo-kratía’, -- lo que es traducido por nosotros ‘democracia’ -- erróneamente.

¿Por qué erróneamente? Porque Platón no se ocupa puramente de los fenómenos que se pueden determinar históricamente (en su lenguaje: ‘fenomenalmente’), sino de una construcción de la mente, como le gusta hacer. Es cierto que incorpora en ella “males” históricamente determinables.

El reinado de la clase alta posesiva nunca es duradero: prepara, mediante un “atè” (FCV149., cf. 128), una “dialéctica negativa” (en términos de la Escuela de Frankfurt), su propia desaparición. En particular: la riqueza, siempre creciente, de una clase, se opone a la pobreza siempre creciente de la otra clase. Aunque sólo sea porque, en ese proceso (natural), las personas de alma noble, pero que no quieren plegarse a la riqueza, caen en esa pobreza (*Politeia* 555c/d).

Dentro de la propia clase alta continúa un proceso similar de degeneración: los descendientes de los ricos trabajadores -criados demasiado a la semana- se vuelven autoindulgentes e incluso descuidan la posición política de poder.

Resultado: o una revolución violenta de los pobres o la llegada al poder de la masa de los pobres porque uno o varios ricos alimentan los deseos de las masas, entre otras cosas para mantenerse en el poder.

De nuevo: el alma, con sus deseos inferiores (“el gran monstruo”), se expresa políticamente en forma de sociedad y gobierno, “dèmo-kratía”. -- Se ve, de inmediato, con toda claridad, que Platón en virtud de su psicología (con su triplicidad especialmente (FCV116)) estructura un número limitado de hechos, que pudo establecer, en una tipología (tipología).

En mi opinión, no hay que ver nada más en esta “evolución” de los tipos de gobierno. Sólo entonces se ve en ella lo que el propio Platón debió ver en ella.

(3) El grado extremo de la polis-degeneración es la ‘turannis’, la ‘tiranía’, mejor: el despotismo absoluto. La base -de nuevo el alma- es, como ya reconocía Solón de Atenas (-640/-558; letrado), el hecho de que los deseos se desenvuelven de tal manera que tanto las leyes escritas como las no escritas se reducen a ‘nihil’, nada-valor (FCV131v.; // cinismo). Esto, dentro del caldo de cultivo de la ‘dèmo-kratìa’, tal y como Platón entiende este término técnico (de nuevo: democracias no determinables históricamente).

El paso de la dèmo-kratìa, el sistema que expresa los deseos inferiores, a la ‘turannis’, el sistema que expresa el nihilismo, tiene lugar sobre la base de -lo que ahora llamamos- la ‘partitocracia’, la influencia decisiva de los partidos. Uno u otro líder del partido -apoyado o no por las masas- atrae todo el poder hacia sí.

“De forma análoga, Protágoras de Abdera (-480/-410; figura cumbre de la proto-sofística (FCV249)) y otros ya habían pintado la aparición de los turannis”. (Así F. Flückiger, o.c.,148).-- Lo que demuestra que Platón incorpora aquí a su tipología un esquema de pensamiento circulante como parte de su visión.

Conclusión general.

Para evaluar el valor propio de la tipología de Platón, vuelva a leer FCV27 (la idea ‘tipo’).-- Una teoría de los tipos -psicológica, sociológica, culturológica- tiene un valor heurístico inestimable, es decir, como ayuda para encontrar. Pero prácticamente nunca se verifica del todo. ¿Por qué? Porque simplifica, esquematiza. Interpretarlo como guía de acción -decimos: interpretar- es arriesgar mucho en la práctica, --que nunca o como nunca le corresponderá.

Un argumento.

Que nuestra tesis, es decir, que Platón esboza los tipos, tiene sentido, se desprende de un texto de Platón, *Séptima Carta* (ed. Calw, 9). En ella Platón describe, resp. relata, en lugar de desarrollar una teoría de los tipos. -- “Después de un corto tiempo el gobierno absoluto de los Treinta (FCV250) y todo el sistema político relacionado con él fue derrocado.

Una vez más, una vena de mi corazón, aunque un poco enfriada, me llevó a participar en las actividades políticas de la república restaurada (manteniendo, de paso, los intereses individuales y domésticos en un segundo plano).

También dentro de este sistema había -como es natural después de tales trastornos- muchas cosas por las que uno tenía que estar disgustado. De hecho, uno no debería sorprenderse en absoluto cuando, en tiempos de revolución, se tomaban fuertes medidas de represalia contra la otra parte en nombre de una parte. Mientras tanto, es un hecho innegable que los demócratas, que habían recuperado el poder, seguían mostrando mucha moderación.

Pero una nueva estrella de la desgracia iba a caer sobre mi carrera política: la calamidad persiguió de nuevo a Sócrates (FCV246: hecho extraño), que durante muchos años había sido mi amigo y maestro, incluso bajo la democracia restaurada. En efecto, algunos portavoces entre los demócratas llevaron a Sócrates ante la justicia: lo acusaron de la más exasperante maldad,-- algo que contradecía flagrantemente la verdadera forma de ser de Sócrates (FCV251v.).”

Conclusión total.

Hemos tomado, muy brevemente, una muestra de la sociología (y ciencia política) de Platón. Esperamos que haya dado al lector una buena visión de lo que es el platonismo en términos de sociología (especialmente la ciencia política).

Nos hemos detenido largamente en los inequívocos errores de interpretación que siguen circulando hoy en día, a pesar de que ha habido excelentes especialistas que han desvelado al verdadero Platón.

(i) Demuestran la actualidad, sí, la actualización, del platonismo.

(ii) Pero cometen errores literatológicos o textuales, Si se quiere: lecturas erróneas de Platón. ¿En qué sentido? En el sentido de que cuando uno lee a un autor, la primera pregunta es siempre: ¿qué tipo de texto correcto -tipología, informe, por ejemplo- tengo ante mí?

Al no plantear esa pregunta o al responderla erróneamente -en parte debido a prejuicios (Nietzsche, Heidegger quieren combatir el platonismo como “la enfermedad por excelencia de Occidente” (lo que ciertamente no demostraron con rigor)), en parte debido a una lectura apresurada- tenemos el amargo resultado: incluso sólidos pensadores y especialistas han interpretado, a veces insistentemente, a Platón de forma radicalmente antiplatónica.

Capítulo V. Elementos de culturología platónica. (265/274)

Siempre de vuelta a nuestro esquema básico, relativo a las humanidades (antropología filosófica), FCV98: alma (persona (corporeidad)) / sociedad (estado) / cultura.

Muestra de la biblia:

-- Fèbvre / E. Tonnelat / M. Mauss / A. Niceforo / L. Weber, *Civilisation (Le mot et l'idée)*, (La civilización (La palabra y la idea)), París, s.d. (hacia 1930) (obra que da la historia de los términos “cultura” y “civilización”);

-- A. Hilckman, *Geschichtsphilosophie/ Kulturwissenschaft/ Soziologie*, (Filosofía de la historia/ Estudios culturales/ Sociología), en: *Saeculum (Jahrbuch für Universalgeschichte)*, (Anuario de Historia Universal), 12 (1961): 4, 405/420 (un enfoque humanístico-filosófico: ¿existe una ciencia de la “Kul-tur” y qué es la “Kultur”?)

-- H. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, París, 1968 (// *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, The University of North Carolina Press, 1944) (un enfoque desde la antropología, que incluye la prehistoria, el folclore y las humanidades físicas y culturales.

-- J. Goudsblom, *Nihilism and Culture*, Amsterdam, 1960, 55/103 (The Concept of Culture / Culture as a Factor in Behavior / Explaining Culturology) (un enfoque también procedente de la antropología, pero muy ampliado).

-- D. Roustan, *La culture au cours de la vie*, (La cultura a lo largo de la vida), París, 1936 (una obra muy fascinante y legible sobre el cultivo, escrita por Roustan, inspector general de l' instruction publique).

He aquí una pequeña muestra.

Por una primera definición.

¿La idea de “cultivo” es ahora un concepto claro y científico o un concepto vago-nominal o, incluso, un “malentendido” (como plantea la cuestión Hilckman)? Sólo a partir de 1750 aparecen términos como “cultura” y “civilización” (dice Hilckman). Lo cierto es que, entre nosotros, las palabras “civilización” y “civismo” aparecen en el transcurso del siglo XVIII (después de 1750).

Una primera articulación separada de ‘cultura’ se encontraría, según Hilckman, con:

(i) G.-W. Leibniz (1646/1716; racionalista cartesiano), en su *Novissima Sinica* (tanto el fenómeno como totalidad como la diversidad de culturas eran claros para él) y

(ii) G. Vico (1668/1744; filósofo solitario italiano), en su *Principi di una Scienza Nuova* (1725), una obra con grandes secuelas.

Nota.-- Que la Antigüedad no tuviera una palabra para lo que nosotros, desde el siglo XVIII, llamamos “cultura” no es tan cierto. Por algo W. Jaeger eligió el título de “paideia”: esta palabra tiene una amplia gama de significados.

Pero ciertamente Platón, cuando tipifica la totalidad de una sociedad mediante algún “alma” con deseos (por ejemplo, FCV261/263, los estadios de degeneración), tiene en mente, con gran agudeza, lo que ahora llamamos “civilización” resp. No por estar ausente una palabra se deja de ver el asunto en sí. ¿No indica Vico, por ejemplo, lo que llamamos “cultura” y “culturas” con el término “nazioni”, naciones?

W. Nölle, *Völkerkundliches Lexikon*, Múnich, 1959, 85, define “Kultur” de la siguiente manera: La palabra viene del latín “colere”, cuidar, venerar. Por lo tanto, está relacionada con “cultus”, culto.

“Cultivar, desarrollar y perfeccionar las plantas, los animales y la forma de vida humana”, -- tal es la descripción. No está mal, porque es neutra -ni peyorativa ni meliorativa- y suficientemente amplia. Pero, ¿por qué no debería incluirse el cuidado de la naturaleza sin vida, por ejemplo, en el paisaje natural en el que vivimos?

Personas como Hilckman reducen el término “cultura” a la “configuración de la existencia humana” (a.c., 409). Dice que este término incluye cosas como las técnicas y la economía, la forma de la sociedad, -lo que él llama- “das Geistesleben” (la vida espiritual), es decir, el derecho, las ciencias, las artes.

Pero -añade inmediatamente- lo que hace que una cultura se “distinga” ante todo de todo lo que no es cultura es lo ético, es decir, lo que las personas de un círculo cultural (“Kulturkreis”, término de Leo Frobenius y adoptado por su alumno A.E.Jensen; “Kulturkreislehre” (1898) (L.Frobenius (1873/ 1938)) califican de bueno o malo en conciencia (“moral”). Es evidente que la religión (FCV258: Comte, Freud) se mencionaría mejor con ella.

“Demasiado tiempo la unidad (nota : cohesión) de una cultura se funda en la aceptación común de los mismos valores espirituales y éticos” (A.Hilckman, a.c.,413).

Nota -- Lo que nos lleva de nuevo a FCV58ff. (el bien): las ideas platónicas son valores;-- la teoría de las ideas es a la vez axiología y, a la vez, fundamento de la filosofía de la cultura.

Nota: Desde A. Comte (FCV258) la sociología se considera también una ciencia de la cultura. A lo que Hilckman, con razón, responde: la vida social está ya presente en los animales, pero lo que llamamos “cultura” no lo está todavía.

Una observación.

Ahora que hemos aclarado, más o menos, el concepto de cultura, podemos emplearlo como un “lema” (FCV53v.), es decir, como un conocido con factores desconocidos.

Una observación, antes de partir. En 1843 aparecen dos historias culturales,-- una de un tal Kolb y otra de un tal Klemm. Ambos autores siguen adhiriéndose a -lo que se llama- el concepto ideal “humanista” de “cultura”.

Sin embargo, Klemm, en particular, incluye en la esfera de la “cultura” también el bienestar material. En su *Allgemeine Culturwissenschaft*, (Ciencia cultural general), Leipzig, 1843-1, 1855-2, especialmente, parece que se involucra no sólo la cultura “superior”, reservada a la clase trabajadora no manual, sino también la cultura “inferior”, propiedad de la clase trabajadora manual, en un, concepto general de “cultura”.

“Es, por tanto, ‘cultura’, cuando el hombre corta la rama gruesa del árbol, la afila, en ella, con una piedra o en el fuego, y la utiliza, después, para repeler algo o derribar animales. (...). La cultura es el resultado de la interacción entre los hombres y la naturaleza y, en adelante, de la interacción de los hombres entre sí”. (Gustav Klemm, o.c., ed. 2, 37).-- Para más datos, véase J. Goudsblom, o.c., 59/62 (Towards a General Concept of Culture).

También el amplio D. Rouston, 31/57 (*Culture et métier*), ((Cultura y profesión)), piensa de forma análoga: todos los adultos están -en nuestra sociedad industrial- ocupados en alguna ocupación (trabajo profesional), ya sea como oficinista o como trabajador manual (lo que se distingue menos del pasado): ¿debe esto conducir necesariamente a ser obstaculizado en el progreso cultural y el autodesarrollo? No,-- según Rouston.

Platon situado dentro de la economía antigua.

Citamos aquí a J. Lajugie / P. Delfaud, *les doctrines économiques*, (las doctrinas económicas), París, 1982-13, 6/7.

1.-- La división del trabajo.

La división del trabajo en la Hélade de la época de Platón es puramente sociológica y no profesional.

a.-- Los lenguajes culturales ‘superiores’ (pensamiento, magistratura, servicio militar) son obra de los libres.

b.-- Las tareas culturales ‘inferiores’ -- la economía (producción, comercio, consumo) -- que conciernen a las necesidades materiales, son el trabajo de los campesinos y artesanos, incluyendo a veces un alto porcentaje de esclavos y mujeres esclavas.

2.-- Las implicaciones.

(1) La economía -- entre, digamos, -400 y -300 -- se caracteriza por cierto grado de economía de trueque. Pero, incluso en esa época posterior a Platón, no hay economistas especializados.

(2) Los pensadores - “filósofoi” - como pertenecientes a la “libre”, la clase alta, se preocupan sólo por objetivos a lo sumo éticos, ciertamente políticos. Esto lo hemos podido observar, por ejemplo, en Platón.

Nota: Esto nos hace sentir cuán imaginario es incluso un Platón, cuando él -en su estado ideal- piensa que está extrayendo sólo de la fuente de una filosofía de la mente.

¿No fue él - con casi todos los pensadores antiguos - el resultado de un sistema económico-social? ¿Su aceptación - como “legal”, sí, “natural” (en el proceso necesario de la naturaleza; FCV189) - de, por ejemplo, la esclavitud de decenas de miles de personas en su entorno cotidiano no se presenta como un “reflejo automático” (con Ernst Dichter, un alumno de S. Freud, no situamos los “reflejos automáticos” en el consciente, ni en el subconsciente (que a veces o más a menudo sale a la superficie consciente de todos modos), sino en el inconsciente (de Platón, por ejemplo))?

Si la psicología profunda, con respecto al platonismo, está alguna vez en su lugar, entonces ciertamente aquí. El que, con Sócrates (que dijo: “¿Merece la pena vivir la vida que no se piensa, que no se hace consciente?”), quiso llevar a cabo la investigación de los fundamentos -piénsese en el método hipotético, que somete todo lo fáctico a un cuestionamiento de las premisas (FCV256)- a lo largo de toda la línea, debe quedar aquí atrapado en una flagrante represión, resp. supresión (FCV156: modelo de Dionusios; especialmente FCV175: pensar más allá de la realidad). El Platón de la clase alta ha ignorado esta división del trabajo.

(3) Pensadores como Platón y Aristóteles -según Lajugie/ Delfaud- sí hablaron de datos económicos, de forma lateral, pero sólo de aspectos parciales y en la medida en que encajan en el marco del pensamiento de los libres.

Modelo de aplicación.-- En su “estado ideal”, por ejemplo, la propiedad privada, en la medida en que implica a la clase alta, es vista con recelo. Por ello, Platón propone su abolición.

Razón: la clase alta no puede -por puro interés propio- gobernar, administrar y militar en contra del bien común. En este sentido, Platón propone: la propiedad común de los bienes -incluidos las mujeres y los niños-. Piensa en las “comunidades” de nuestros días. Es “el estado” el que debe proveer el sustento de todos los ciudadanos. Lajugie/ Delfaud dicen que, sobre la base de tal texto, Platón pasa como el “ancestro del comunismo”.

a. De hecho, el llamado “comunismo” de Platón, entiéndase: vivir en “comuna”, es muy limitado. Sólo la clase alta - gobernantes pensantes, magistrados, soldados profesionales - vive así. Está, pues, liberada de mil y una preocupaciones.

b. La clase baja -campesinos y artesanos-, como inferiores (aunque Platón, muy noblemente, les concede el autocontrol), pueden seguir manteniendo la propiedad privada (con sus cuidados).

Conclusión.-- Benoist, el Nuevo Filósofo, hablaba de “l ‘impensé de Platon” (lo impensado de Platón), (FCV255), lo que el propio Platón nunca pensó. En cuanto a la aplicación de Benoist de esta idea psicológica profunda, muy sólida en sí misma, la hemos rechazado anteriormente. Pero, si hay una aplicación en alguna parte, entonces es con respecto al sistema cultural total, en el que Platón, como todos sus contemporáneos, por supuesto consideraba normal la dicotomía “libre / esclavo, resp. mujer esclava”.

¿Platon, en este punto, se libera?

Leer FCV248: Herakleitos, a quien había conocido a través de su maestro Kratulos, había, sin embargo, muy claramente - todavía tenemos un fragmento notable en este punto - tematizado la dicotomía de “libre / esclavo, respectivamente esclavos”. Y esto en un nivel filosófico.

Resultado: el muy altivo - uno duda de esto si no quiere ver la luz del sol - Platon pensó en la dicotomía en cuestión más allá de ... por “reflejo automático” (para hablar con Ernst Dichter). Con su mente inconsciente todavía estaba amurallado por el “sistema”.

Nota -- La esclavitud es un fenómeno muy complejo: los marxistas, por ejemplo, como ilustrados-rationales, piensan un poco demasiado socialista al respecto. Prueba: leer con atención y sin prejuicios ilustrados-racionalistas a W. B. Kristensen, *Verzamelde bijdragen tot kennis der Antieke godsdiensten*, (Contribuciones recopiladas al conocimiento de las religiones antiguas), Amsterdam, 1947, 201/229 (La concepción antigua del servicio. Prisioneros de guerra, pero interpretado religiosamente (arcaico, por supuesto), -- ver, en resumen, lo que Kristensen, fundamentado con información, afirma.

Esto es más y diferente de la mera sociología secular o incluso de la culturología. Religión -- FCV258 -- pero entonces, bíblicamente, una religión demoníaca forma, aparentemente, el fondo.

El programa de estudio platónico.

La idea de Platón sobre la “cultura” (aunque no posea una palabra separada, el asunto es obvio para él) puede ser unilateral -no económica-, pero es y sigue siendo una brillante continuación de lo que sus predecesores, particularmente Sócrates, habían comenzado.

Muestra de la biblia:

-- R. Rufener, Uebers/Erl., *Platon (Der Weg zur philosophischen Bildung)*, (Platón (El camino hacia la educación filosófica,), Zürich, 1962.

El folleto contiene, además de una introducción, la traducción del Libro vii de la Politeia. “Este Libro vii trata - dice Rufener, o.c.,3 - un objeto, que podemos llamar una preocupación principal de Platón, a saber, la educación al verdadero filosofar”.

Con O. Willmann, *Gesch.d. Idealismus*, I, 441, podemos definir su estructura con más detalle.

(1). En la medida en que los fenómenos, es decir, las cosas y procesos visibles y tangibles

(i). no son meras representaciones y, de hecho, representaciones defectuosas de las ideas,

(ii). sino que las mismas ideas están al mismo tiempo presentes en los fenómenos y se elaboran en ellos, en la misma medida los fenómenos poseen un contenido de verdad intrínseco y, precisamente por ello, tienen un valor informativo para la mente humana.

(2). Este valor informativo aumenta cuanto más profundamente penetra nuestra mente -nous, intellectus, dianoia, razón (precipitante)- en los fenómenos, es decir, en la “theoria” o comprensión de los fenómenos (FCV105).

Continúa Willmann: este conocimiento constituye el prelude del esquema del currículo platónico (en la Politeia).-- Coincidiendo con Rufener, Willmann dice lo siguiente

A.-- El estudiante se encuentra con el mundo sensorial, el conjunto de los “fenómenos”.

B.-- En dos pasos penetra la theoria, el calado.

B.I.-- Los “guardias” de la polis (es decir, los soldados profesionales) reciben una educación que desarrolla tanto el cuerpo (en la gimnasia; FCV102) como el alma (en las materias musicales, es decir, la literatura y la música).

Nota: Platón es regularmente calificado de “dualista” por personas que, o bien no lo han leído nunca, o bien lo han leído mal, es decir, alguien que separa el alma del cuerpo... y la considera por encima del cuerpo, hasta el punto de que se le llama alguien que no aprecia el cuerpo. Esto es, de nuevo, aparentemente una ficción.

Nota.-- ¿Para qué sirven los ‘temas musicales’?

Willmann en la medida en que todo lo que es limpio y valioso (‘bueno’) - FCV58/69 explica este par listo -, en la esfera - la esfera musical - de las obras de arte, literarias y musicales - ha de ser visto, el estudiante/la estudiante (nota : también las damas de la ‘guardia’ (militares) se supone que pasan por los mismos planes de estudio) con el compromiso del ... ‘alma’ (siempre ese fondo psicológico), para sentirse en casa en - lo que Platón llama - “las representaciones (nota : modelos aplicativos, FCV200/203) de todo lo que es lo bello sin más, respectivamente lo valioso sin más (nota : la idea del bien).

Nota: ¿Cómo se puede acusar ahora a Platón de “mundano” o así - como lo hace por ejemplo un Nietzsche -, cuando se aprende esto? Los verdaderamente mundanos - los cínicos, por ejemplo- expulsarían la gimnasia, la literatura y la música; los platónicos no.

B.II.-- La theoria o profundización del mundo visible y tangible adquiere, entre los gobernantes pensantes -se habla, o.g.v., también de ‘príncipes filósofos’-, un segundo grado.

a.-- El ‘peri.agogè’ o giro. (271/273)

Platón sabía con claridad que ... los últimos presupuestos -siempre el método hipotético- del mundo visible y tangible en y alrededor de nosotros son realidades,-realidades, a saber, que parecen más bien ‘abstractas’.

Por eso introduce el quadrivium, los ‘mathemata’ paleopitagóricos, materias de aprendizaje (nota: el término ‘mathesis’, ahora ‘matemáticas’, designaba lo que ahora llamaríamos ‘proceso de aprendizaje’), a saber, además de la música, que ya aparecía en la etapa militar, las matemáticas de los números y del espacio (aritmética, geometría) y, ciertamente en su época más antigua, cuando la cosmología se le hizo clara en todo su valor, la astronomía (cosmología,-- ‘astro.nomia’).

La inversión consiste en que el o los estudiantes aprendan a alejarse de las impresiones sensoriales inmediatas,-- para penetrar en las abstracciones de las matemáticas (en el sentido paleopitagórico: estudio de la “armonía” esencialmente musical (bella, es decir, que despierta admiración, y buena, es decir, valiosa, que se une), en la medida en que esta armonía se revela en números abstractos e ídem de “formas” geométricas).

En el camino hacia algo que trasciende el tiempo y el espacio, por supuesto. Lo que justifica en cierto modo la acusación de “dualismo”.

Der Zauber Platons

P.K. Feyerabend, Uebers., K.R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, (La sociedad abierta y sus enemigos), Berna, 1970-2, I (Der Zauber Platons), dice que, para gran parte del Absolutismo y del Fascismo, el estado ideal de Platón sirvió de modelo.

Aunque esto es refutable, si se interpreta correctamente a Platón (FCV259), Popper, el epistemólogo-teórico de la cultura, en su *La sociedad abierta y sus enemigos*, tiene parte de razón.

Explicamos esto.-- FCV254 hemos mostrado que Platón, en contra de su propia alta doctrina de las ideas” buscó “adoctrinar una imagen” (FCV255). Ahora veamos cómo lo hizo.

Censura de las actividades musicales.

(i).- Precedencia.

Sólo en raras circunstancias favorables los gobernantes conscientes “gobiernan” hasta el final.

(ii).- Consecuencias.

El objetivo de Platón: el saneamiento de las evidentemente muy enfermas democracias griegas. Uno de los medios: la censura.

(A).-Política cultural sobre la literatura infantil.

Los fabulistas, por ejemplo, deben ser depurados: lo que educa a los pequeños se conserva; lo que los degrada se prohíbe. Se ordena a las madres de acogida y, por supuesto, a las madres, que cuenten a los pequeños sólo los cuentos considerados buenos por el Estado. Así, el alma noble del niño (a veces: “el alma limpia del niño”) se forma mucho más profundamente de lo que lo hacen sus cuerpos por las manos de las madres o de las madres de acogida.

Los cuentos entonces en uso pertenecen, en el objetivo de Platón, en su mayor parte, a ser rechazados como inadecuados. Así, *Politeia* 377c.

(B) Política cultural sobre la educación de adultos.

(B).1. -- Censura de la literatura

(i) Incluso los grandes escritores de la Hèlade arcaica o primitiva -- Homèros, Hèsiodos,-- Aischulos (el trágico) -- cumplen los requisitos estatales ideales de Platón sólo en parte: sólo mediante -- siempre asumido por -- un gobierno concienzudo, se puede recitar la edición abreviada del texto, es decir, donde la doctrina de las ideas realmente llega.

(i) Así, por ejemplo, a los dramaturgos: sólo se les permite subir al escenario a los actores que reflejan el mundo puro de las ideas; se les desaconseja a los actores que tienen un efecto degradante (*Politeia* 395s).

(B).II.-- La censura de la música.

‘Música’ -- aquí en el sentido antiguo, sobre todo paleopitagórico-platónico (lo subrayamos): la ‘música’ se consideraba la esencia de la realidad global,-- que en la ‘choreia’, la música instrumental, la poesía(texto) y la danza, se evocaba y se vivía, por así decirlo,-- la ‘música’, por tanto, en ese sentido estricto, fue, de nuevo: por (supuestamente, en casos muy raros alcanzables) gobernantes concienciados, censurada.

Modelos de aplicación.

(i) Las claves.

Sólo dos -la dórica y la frigia- se consideran admisibles. Razón: para los soldados profesionales (“centinelas”) y sus damas, expresan (a) el honor militar y el valor del soldado o (b) el autocontrol masculino (piénsese en “el león menor” y “el gran monstruo”).

(ii) Los instrumentos musicales.

Sólo dos -la lira y la cítara- se consideran admisibles. Una excepción la flauta de caña se permite para los pastores en el exterior. -- Así Politeia 399d.

Conclusión.-- Pensamos en soñar: pensemos en la película de Cristo de Scorsese (en la que Cristo vive una aventura amorosa con María Magdalena, -- “para hacerlo aparecer como ‘humano’” dijo Scorsese ante la pantalla de televisión);-- pensemos en los versos satánicos de Salman Rushdie (en los que el ‘profeta’ de los islamitas actúa en un burdel);-- pensemos en la adaptación cinematográfica de obras porno de De Sade.

Por un lado, la libertad musical --también para los platónicos y, ciertamente, para el propio Platón (la reivindicó para Sócrates, por ejemplo)-- es un hecho básico. Por otro lado, al escuchar las “prescripciones” de Platón, uno no puede librarse de la impresión de que en la mayoría de las aplicaciones de la censura operará la arbitrariedad, la manipulación (“el cornudo”).

Encontrar la medida (la teoría de las categorías de Aristóteles dice que la “propiedad” (aquí: la libertad musical) y la “medida” (aquí: la censura) son siempre inseparables), es archi difícil. En cualquier caso: Platón, al “descender” a los modelos aplicativos de la idea ‘polis’ (‘politeia’ significa comunidad estatal ordenada y constitución) ha mostrado el camino a una serie de personas ávidas de poder.

Cuando Karl Popper habla de la “magia de Platón”, tiene, en lo fundamental, aunque sea de forma correcta, razón.

b.-- El alto vuelo de la dialéctica.

Una vez “alejado” de las realidades terrenales groseras y oscuras, de los fenómenos, por las actividades musicales y mucho más por las matemáticas, uno puede acercarse a la capa superior más alta, los gobernantes pensantes.

Éstos están profundamente escolarizados en la dialéctica platónica, cuyo núcleo esencial es la ideación esbozada más arriba (FCV 176/245: el hombrecillo, “espíritu”), es decir, captar a través de los fenómenos táctiles y visibles el eidos o idea real, pero limitadamente accesible,-- literalmente: la existencia del fenómeno, en cuanto determinada por un parangón.

Nota -- El P. Châtelet, *Platon*, 27, ilumina la enorme riqueza que exhibe la dialéctica platónica: “La riqueza de Platon permite otros enfoques que el político-lógico (nota: el que Châtelet elige en su libro). (...). Esto, porque Platón tuvo que dar respuesta a las preguntas provocadas, por ejemplo, por la religión, la epistemología (teoría del conocimiento), la lógica, el arte, la cosmología de la época (...), la cuestión de la salvación individual”.

Punto final.-- El llamado “racionalismo” de Platón.

Paul Rabbow, *Paidagogia (Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst im Kampf des Irrationalen und Rationalen)*, (Paidagogía (El fundamento del arte occidental de la educación en la lucha de lo irracional y lo racional)), Göttingen/Zürich, 1959, aclara, en un estudio que abarca la Protosofística, el Socratismo y el Platonismo, bajo el punto de vista de la pedagogía (que es por supuesto la realidad culturológica), dos puntos principales:

(i) La lucha de Sócrates y Platón, con su “razón” (mejor: espíritu), contra las tendencias “irracionales” en ellos y a su alrededor (de las cuales un sabor de FCV238) y

(ii) el hecho de que la pedagogía socrático-platónica se haya convertido en “Quell und Ursprung” (fuente y origen) de la pedagogía occidental. Esto, ya sea como modelo o como contramodelo (considere el rechazo de Karl Popper).

Si Platon es un ‘Racionalista’ ya fue tocado en FCV252, a saber, en su ilimitada reverencia por Sócrates, quien ... escuchó un ‘daimon’ muy poco racionalista, como una voz interior, dentro de él.

El ‘racionalismo’ tiene dos significados principales:

(a) el hecho de que la mente determina al hombre (así, por ejemplo, con Platón) y

(b) el hecho de que, en el siglo XVIII y más allá, la ‘razón’ (como instrumento profesional-científico-agresivo) quiere determinar toda la cultura. Esto último no es ciertamente platónico. Al contrario. Por lo tanto: evitar el término ‘Racionalismo’ cuando se habla de platonismo.

Capítulo VI.-- Elementos de la filosofía platónica de la historia (historología).

Muestra de la biblia:

-- A. Brunner, *Geschichtlichkeit*, (Historicidad), Berna / Múnich, 1961 (los hechos, cuya suma llamamos “historia”, se examinan según las eventuales leyes, que los rigen, -- los factores, que los causan y la posible finalidad, hacia la que se dirigen);

-- R. Lavollée, *La morale dans l'histoire (Etude sur les principaux systèmes de philosophie de l'histoire,-- depuis l'antiquité jusqu'à nos jours)*, (La moral en la historia (Estudio sobre los principales sistemas de filosofía de la historia, -- desde la antigüedad hasta nuestros días),), París 1892 (en el que Platon (O.c., 30/40);

-- O.Brunner, *Abendländisches Geschichtsdenken (Zur Vorgeschichte des Historismus im 12. Jahrhundert)*, (Pensamiento histórico occidental (Sobre la prehistoria del historicismo en el siglo XII), en: Wort und Wahrheit ix (1954): 7-julio), 505/514.

Con G.J. de Vries, *Critical study: Platon and history*, (Estudio crítico: Platón y la historia), en: Tijdschr. v. Philos. 8 (1946): 4, 483/490, nos corresponde, en este difícil contexto, distinguir entre:

(1) **el conocimiento histórico** (información), a través del cual conocemos los hechos que constituyen la historia,

(2) **el sentido histórico**, mediante el cual comprendemos el papel que los hechos desempeñan en nuestra existencia y nuestro pensamiento, y

(3) **la filosofía de la historia**, a través de la cual entendemos la historia como un todo.

Conclusión: lo que estamos discutiendo ahora mantendrá estos tres aspectos distintos y separados. Por ejemplo, ¿de qué serviría “especular” sobre la “historia” sin la mayor masa posible de conocimientos sobre los hechos? ¿Cómo podría alguien, que no tiene sentido de los hechos que conforman la historia -tenemos historia y hacemos historia-, sentir algo sobre, por ejemplo, la teología o la filosofía de la historia?

La fase de la Ilustración-Racional.

Desde las culturas más primitivas tenemos al menos fragmentos de los tres aspectos mencionados.

Sin embargo, sólo a partir del siglo XVIII se habla explícitamente de la filosofía de la historia. En *Geschichtsphilosophie auf neuen Wegen*, en: Die Welt der Bücher (Literarische Beihefte zur Herder-Korrespondenz, 1955: 4 (Weihnachten), 169/177, se especifica este hecho de la siguiente manera

a. **Giambattista Vico** (FCV265: culturas como “nazioni”), en su *Scienza Nuova* (1725-1, 1730-2, 1744-3) complementa la tradicional visión teológica de la historia (la Divina Providencia nos conduce) con puntos de vista puramente “filosóficos”.

b. Voltaire (1694/1778; importador de la Ilustración inglesa en Francia (Lumières)) intenta, en su *Cándido* (1755), “destruir” la teología tradicional de la historia (con su visión teleológica: La Providencia de Dios hace que la historia que tenemos y hacer un evento con propósito), en la forma de la Ilustración-Racional, “destruye” (para usar un término heideggeriano).

En su *Essay sur les mœurs et l'esprit des nations* (Ensayo sobre la moral y el espíritu de las naciones) 1756), pretende establecer una historia filosófica (con su positivo o firme, valorizando los meros hechos observados).

En el espíritu de la Ilustración (países anglosajones), del Siècle des Lumières (Francia) y de la Aufklärung (Alemania), un Voltaire pretende desmontar los valores tradicionales y sustituirlos por una revolucionaria “liberación del hombre de las ataduras seculares”.

c. El Romanticismo

El Romanticismo, sobre todo en Alemania, lo elaborará aún más como “conciencia histórica” Pero, en lugar de la razón, propia de los racionalistas, los románticos hacen hincapié en la vida (FCV1. 05V.), como factor principal de los hechos de la historia.

La “historicidad” (carácter de la historia).

El título de la obra de August Brunner es ‘*Geschichtlichkeit*’. ¿Qué se entiende por esto? Dos cosas.

(a) El hecho de que nosotros, teniendo historia, somos moldeados por el pasado, haciendo historia, viviendo en el presente, diseñando la historia, viviendo con miras al futuro. Con Heidegger: los tres “éxtasis temporales”. O, en términos existencialistas: lanzados a un mundo pre-dado, codiseñamos ese mismo mundo.

(b) El hecho de que quizás el mayor número de factores, o al menos los más importantes, que codeterminan nuestro curso vital -objeto por excelencia de este curso platonizante- nos son casi totalmente desconocidos.

Modelo de aplicación.

Ahora relea, desde aquí, el FCV84/97. Allí se trata de un análisis platónico del tema principal de las obras del P. Kafka. No sólo los siempre importantes -o en su mayor parte desconocidos- factores del aspecto psiquiátrico (FCV85/87), sino especialmente los totalmente desconocidos factores de naturaleza analítica del destino (FCV87/97) -los kafkianos se sienten ‘culpables’, pero ¿de qué? ¡De lo desconocido como “modelo” para la interpretación de nuestras vidas!

Análisis del destino.

La vida dentro de la apremiante camisa de fuerza de los tres momentos del tiempo -desde el pasado (a veces con su pesado peso,-- piénsese en el efecto de la infancia por ejemplo), en el estrechísimo momento, llamado ‘ahora’, hacia lo que ‘viene: hacia nosotros’-- se caracteriza, pues, por la temporalidad,-- especialmente por la razón de nuestra ignorancia. -- Sin embargo, esta temporalidad no es simplemente pura ‘anankè’, nada más que -- para nuestra muy pobre mente -- opacidad (cfr. FCV35).

Muestra de la biblia:

-- R. Guardini, *Vrijheid, genade, lot*, (Libertad, Gracia, Destino), Amberes, 1950,-- esp. pp. 159/268 (El Destino);

-- P. Boutang, *Ontologie du secret*, (Ontología del secreto), París, 1973 (esp. pp. 21/44 (Destino);

-- Lili Foldes, *Léopold Szondi et l'énigme du destin*, (Leopold Szondi y el enigma del destino), en: *Sélection de Readers Digest* (Zurich), 1986, juillet, 98/104.

El hecho de que se escriban artículos y libros sobre el destino -el conjunto de nuestros destinos- debería hacernos reflexionar sobre un enfoque, profesional o filosófico, de un tema tan importante.

Los tópicos

Las plantea Romano Guardini (1885/1968; educador católico, pero con intereses muy amplios; muy conocido es su *Das Wesen des Christentums*, (La esencia del cristianismo), Würzburg, 1958-5).

(1) Los elementos de la experiencia del destino que Guardini cree que pueden resumirse esencialmente en tres: la necesidad (que se asemeja a la “anankè” de Platón (Guardini es un platonista cristiano), el hecho, el azar (factores externos),-- los elementos del destino en nosotros mismos (factores internos).

(2) El carácter religioso del destino (una interpretación típicamente religioso-cristiana, por supuesto: para un ateo, por ejemplo, el “destino” es “sin Dios”) y el hecho de que la persona o personas sean portadoras del destino.

(3) Conseguir que el destino esté en su poder: el destino contiene la “tirada”, es decir, el lado sufriente (literalmente “sufrimos” una parte de nuestro destino), pero también contiene, si queremos, el “diseño”, es decir, el lado activo (podemos, al menos, en parte, “mejorar” nuestro destino, por ejemplo, o vivir de tal manera que no podamos ser forzados a vivir de una manera que no podamos ser forzados a vivir). (aquí Guardini tematiza, entre otras, la actitud estoica (altiva), el fatalismo (resignación, porque se asume que “no se puede cambiar nada de todos modos”),-- el humor (se puede mirar el propio destino con un humor soberanamente benigno)).

(4) Análisis de la revelación bíblica y del destino: nuestro destino recibe una nueva iluminación sin precedentes -según Guardini- gracias a la revelación de Dios: incluso tematiza “el destino en la vida de Jesús” (O.c.,199 /217): Jesús, como todos, estuvo sujeto a “necesidades”, a “hechos” y “casualidades”; pero también respondió con plena libertad y respaldado por la gracia de su Padre Celestial; se trae a colación la idea de “Providencia” y la idea bíblica de “Juicio” (FCV91), así como, en una digresión, lo trágico (FCV99).

Nota: el enfoque de Boutang es:

- (i) mucho más complicado y
- (ii) más unilateral.

La disposición misteriosa, que siempre caracteriza al destino, es, sin embargo, un hecho innegable. Pero eso sigue siendo, fundamentalmente, negativo.

Mucho más positivamente, como, por cierto, Guardini, pero como médico (neurólogo, endocrinólogo), psiquiatra y educador, Leopold Szondi (1893/1986) -cuyo *Schicksalsanalyse* (Análisis del destino), (1944) es bien conocido- se ocupa del problema de la historicidad, que nos caracteriza.

Modelo de aplicación.

A. Un ‘caso de destino’

Esto, combinado con una ‘creencia de destino’, decide el ‘destino’ de Szondi.-- Estamos en Volhynia (nota: la actual Ucrania),-- 1916.

El estudiante de medicina Szondi sirve como soldado en el ejército austro-húngaro. Un día su grupo es atacado por soldados rusos. Siente un disparo en alguna parte. Cae al suelo y espera a levantarse hasta que termine la batalla. Después descubre que la bala se ha quedado atascada en su mochila: en un libro. El título: S. Freud, Traumdeutung (Interpretación de los sueños).

B. Este “incidente”.

Un término característico de cualquier análisis del destino -, especialmente El final favorable (otro término del análisis del destino), reforzó en él la convicción ya presente de que todos estamos “destinados a una tarea en alguna parte”. Es más: a partir de ese momento, Szondi se propuso dedicar toda su vida a descifrar el enigma que es el destino humano.

Conclusión: aquí se unen tanto el lado pasivo (incidente) como el activo, emprendedor. -- Szondi analizó -en este contexto- cientos de historias familiares (incluida la de Dostoievski).

Objetivo: examinar qué elementos determinan la atracción, respectivamente la susceptibilidad, y la elección en la dirección de algo (un amigo, un cónyuge, -- una profesión, -- incluso una enfermedad).

Así, Szondi señaló que existe una relación: si el linaje familiar, entonces alguna elección básica”. Así, para Dostoievski: las preferencias profesionales y las dolencias psicológicas de sus antepasados le atraviesan (su personalidad epiléptica) y se reflejan en sus actantes novelescos.

Conclusión: existe un “inconsciente familiar o pedigrí”.

Nota -- Al igual que un Herodotos (FCV151) ve presagios que anticipan secuelas - él llama a eso el “logos”, la inteligibilidad, de los datos históricos -- también lo hace Szondi: a través de las muchas oscuridades del destino, Szondi ve el “logos”, la inteligibilidad, de ese destino,-- al menos en parte.

Filosofía de la Historia.

Lo que es el ‘logos’, la ‘racionalidad’, de la vida individual, es lo que la filosofía de la historia busca descubrir en la vida social, incluso en la vida cósmica, -- en la totalidad de todo lo que sucede.

La historicidad en Platón.

- (i) ¿Posee Platón un conocimiento histórico de gran alcance?
- (ii) ¿Tiene sentido histórico y capta el papel del tiempo y de los acontecimientos temporales?
- (iii) ¿Se dedica a la filosofía de la historia a gran escala? He aquí las tres cuestiones básicas, que de Vries ve.

Un modelo aplicativo.

Nuestra tesis es que Platón sí ve el carácter histórico del hombre (en los tres aspectos), pero limitado por la cultura de su tiempo, claro.

Bruno Snell, Hrsg., *Platon, Mit den Augen des Geistes (Protagoras/ Euthyphron/ Lysis/ Menon/ Der vii. Brief)*, (Platon, Con los ojos del espíritu (Protagoras/ Euthyphron/ Lysis/ Menon/ La vii. Carta)), Frankf. a .M., Hamburgo, 1955, 217f., nos da la contracción del texto del diálogo Lysis (Lisis).

En él está muy claro que el carácter histórico también de la nobleza, a la que pertenece, está claramente ante sus ojos, y de tal manera que acepta una progresión (que le lleva a la vecindad de la “concepción de la historicidad” de los siglos XVIII y XIX). -- Damos ahora, de forma algo abreviada, el análisis de Snell.

A.-- La figura (primer plano).

El diálogo es famoso. El mundo, del que procede Platon, -- el círculo de la noble juventud ateniense, se encuentra en el campo de deportes. Se sabe “bella” (que causa admiración) y “hábil”. Aunque aprisionada en las tradiciones aristocráticas, esa juventud vive, sin embargo, de forma brillante y alegre.

Tema: Sócrates, en este diálogo, tematiza la esencia de la amistad, tema que, tanto en la antigua Grecia como, en particular, para Platón, era muy apreciado por los paleopitagóricos.

El método.

Sócrates, como un caballo de batalla, pone en práctica el método: en primer lugar, llegar a un acuerdo con el o los interlocutores que uno -en realidad (platónico: en cuanto a la idea)- no conoce (bien);-- luego, en un sentido más positivo, llegar al fondo del asunto (theoria).

A.1.-- *La conversación con Lysis.*

Sócrates lleva a ésta al punto de confesar: “No sé (bien)”. Más aún: sólo el que sabe, es decir, el experto (entiéndase: el filósofo), inspira a su alrededor confianza y amistad. La consecuencia -- a la que se reconoce esto -- es: se deja seguir al experto, -- por confianza amistosa.

A.2.-- *La conversación con Hipotales.*

Sócrates le muestra cómo se construye la verdadera amistad: no mediante la adulación, haciendo alarde de su sentido del honor; sino sacando a relucir sus defectos de tal manera que -- sin embargo -- surja la perspicacia, unida a la esperanza, de que Hipotales pueda aprender algo.

A.3.-- *La conversación con Menexenos.*

La ‘destrucción’ dialéctica (término heideggeriano, que demuestra el no saber del interlocutor) realizada por Sócrates avergüenza a los nobles jóvenes. Sus cabezas “giran” por ello. Pero positivamente, afirmativamente, como siempre es Sócrates, su “destrucción” les lleva a la incipiente comprensión de que empiezan a captar lo que puede ser la “verdadera” (FCV188, 214, 226, 228), es decir, la espiritual y elevada, “amistad”. Su celo filosófico es, por tanto, estimulado.

B.-- *El fondo.*

Snell toca, aquí, directamente la historicidad, tal como era palpable en la época.-- El trasfondo es el esplendor y el brillo de la cultura noble.

(1). El lugar donde Platón sitúa el diálogo, la gumnasion, es característico: la gumnasion recuerda al griego de entonces y al griego del pasado, -- en el que las competiciones deportivas daban a los aristócratas los más altos honores.

(2)a. Hipotales eleva -- en verso -- un canto de alabanza a su “amada” Lysis.

Lo hace en la forma de los cantos de homenaje de Píndaro (FCV259): la alabanza de los antepasados, como vencedores en las competiciones deportivas, la alabanza de la familia de Lysis, como de origen divino,-- el uso de mitos, tomados de la historia del árbol genealógico, lo prueban.-- Pero los tiempos han cambiado: Ktésippos encuentra todos esos títulos arcaicos de nobleza “cosas anticuadas”. En sus palabras, “algo que se remonta a la época anterior a Kronos (FCV177), la deidad primordial”, -- “algo sobre lo que -- en la época actual -- sólo parlotean las ‘viejas’”.

Nota -- Una de las aportaciones más notables al concepto de historicidad nos la ha proporcionado la metabólica. Piénsese en J. H. van den Berg, *Metabólica of Leer der veranderingen (Beginselen van een historische psychologie)*, (Metabólica o Doctrina del cambio (Principios de una psicología histórica)), Nijkerk, 1957, en el que se discuten los cambios de mentalidad, parte importante de nuestra historicidad. Véase también M. Foucault, *Les mots et les choses (Une archéologie des sciences humaines)*, París, 1966, en el que:

a. la gramática general,
b. la historia natural (precursora de la biología actual),
c. el análisis de la riqueza (inicio de la ciencia económica actual), bajo el aspecto de “arqueología del conocimiento”, es decir, el estudio de las lagunas generacionales y culturales, en la medida en que se reflejan en el discurso de los sujetos nombrados, “lagunas” que, a su vez, ayudan a determinar el carácter histórico de estos sujetos. Véase también su *L’archéologie du savoir*, (La arqueología del conocimiento), París, 1969.-- Es evidente, tras la contracción del texto de Snell, que el diálogo del Lysis exhibe un modelo metabólico, de hecho, arqueológico de derecho.

(2)b. Volviendo a la conversación con Menexenos, Snell señala: al principio de la conversación, Sócrates dice que un buen amigo es más valioso que un broquel (los caballos, por ejemplo) o el oro del gran rey (de los persas) o todas las demás cosas, a las que muchos, por lo general, aspiran.

Snell: es un pensamiento del lirismo arcaico. Píndaros,--también Sápfo (la poetisa arcaica - lesbiana,-- entre -700 y -500, en la isla de Lesbos) y Anakreon de Teos (-560/-475; letrista) poetizan en ese estilo.-- Lo cual, en la época de Platón, resultaba un anacronismo (ya no pertenecía a su época).

La conclusión de Snell.

(1) Los escritores anteriores, incluso cuando estiman lo que otros estiman, no lo estiman ellos mismos, saben claramente a qué le dan cierta precedencia (nota: tienen, como en una visión fija, preferentemente tradicional, arraigada, “un asidero”).

(2) En el diálogo *Lysis* de Platón, detrás de cada certeza transmitida se coloca un signo de interrogación. En lugar de certezas de la vida: un problema.

Nota-Léase ahora, brevemente, FCV109 (aunque racionalizada en virtud de una tipología, esta descripción contiene ciertamente hechos de las experiencias de Platón.

Todo esto lleva a Snell a resumir: “Es innegable, a este respecto, que aunque Platón sigue apreciando “la antigua glosa y la magia que emana de ella, valora, sin embargo, el análisis dialéctico de la idea de “amistad” por encima de todo”.

En otras palabras, hay un mínimo de la creencia de Platón en el progreso y, a la vez, un mínimo de filosofía real de la historia.

Margaret Mead (1901/1978; etnóloga culturalista), *Culture and Commitment (A Study of the Generation Gap)*, (Cultura y compromiso (Un estudio sobre la brecha generacional)), New York, 1971,-una obra muy conocida sobre la brecha generacional, nos enseña a ver tres tipos de educación (transmisión de la cultura).

(i) La cultura postfigurativa es tal que prácticamente sólo los mayores, los adultos, intervienen en la crianza (si se quiere una crianza basada en la tradición).

(ii) En la educación cofigurativa, tanto los niños como los adultos aprenden también de sus compañeros.

(iii) La cultura prefigurativa también ve cómo los adultos aprenden de los jóvenes y los niños. Según M. Mead, la educación de nuestro tiempo se representa en esta tríada.

Ahora bien, si se compara FCV109 y FCV280/282, parece que esta triadicidad también está representada en las obras de Platón. Lo que demuestra la actualidad del estudio de Platón.

Nota -- E.R. Dodds, *Der Fortschrittsgedanke in der Antike (und andere Aufsätze zu Literatur und Glauben der Griechen)*, Zürich /München, 1977 (Eng. orig. *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, 1973), proporciona otro ejemplo de la creencia de Platón en el progreso: el término “*technè*” (disciplina, ciencia profesional) adquiere, en el curso del siglo V a.C. (Platón: -427/-347), un nuevo significado, a saber, el de “empleo sistemático de la mente en algún campo de la actividad humana”.

En el *Hippias maior* de Platón, 281d, Sócrates está de acuerdo con el protosofista Hippias en cuanto al clarísimo progreso, observable en “todas las *technai*” (en todas las ciencias profesionales).

Por cierto: FCV238 (etapa mítica/etapa dialéctica) y FCV256 (investigación de fundamentos: ciencias del sujeto/dialéctica) demuestran descaradamente una típica creencia platónica en el progreso.

“Los antiguos” en Platón.

Un grupo de expresiones, en el lenguaje de Platón, podría plantear dudas sobre nuestra tesis.

-- J.Pieper, *Ueber den Begriff der Tradition*, (Sobre el concepto de tradición), en: Tijdschr.v.Filos. 19 (1957): 1, 21/52, nos aclara los términos.

A.-- Textos breves como “Los antiguos” dicen que la deidad controla el principio, el medio y el fin de todas las cosas (Leyes 715e);-- que algo así como el “espíritu” controla todo el mundo (Filebos 30d);-- que, después de la muerte, los buenos pueden esperar algo mucho mejor que los malos (*Faidon* 63c).

B.1.-- Hoi palaioi, antiki (también: maiores), los antiguos;-- también llamados: hoi archaioi, los que representan el ‘archè’; el comienzo/el principio,-- tal es el nombre de la clase.

B.2.-- Negativo: “los Antiguos” no son los avanzados en edad, opuestos a la juventud, como menos experimentados.

Positivo: los “antiguos” están más cerca que todos nosotros del “origen” (archè). ¿Qué es este “origen”? Las deidades.

Consecuencia: lo que “los antiguos” dicen es ‘theon dosis’, don de la deidad. Lo que hacen es ‘transmitir’ (mejor: pasar).-- Por eso, con Platón, que es muy piadoso, “los antiguos” “to d’ alèthès autoi isasin”. Sabiendo lo que es verdad.

‘Philo.sophia’ era el término paleopitagórico para el conocimiento puramente humano, no divino. Platón también piensa así: el conocimiento humano, comparado con la sabiduría divina, es sólo una aproximación. Nada más.

Notas -- (1) Los “antiguos” son siempre sin nombre. (2) Hay, ciertamente, algo “mítico” en esta visión platónica. La expresión: ‘Palai legetai’, ‘Desde tiempos inmemoriales se dice’, apunta a una edad mítica primigenia, que y está en el principio de los tiempos’ sigue siendo constantemente actual (piénsese en la visión de Mircéa Eliade sobre ‘la edad primigenia’).

La “sabiduría antigua” es eterna: estaba allí (i) en el principio (ii) y ahora y (iii) siempre y a través de las edades de las edades. La expresión “tiempo primitivo” significa “tiempo de origen”. Pero ese “origen” es trascendente y a la vez está en cada momento del paso del tiempo.

Conclusión: La teoría de las ideas de Platón es la traducción racional del tiempo primordial (más o menos el conjunto de todas las ideas dignas de ese nombre).

El impacto de la dirección.

1. Desde que Norbert Wiener (1894/1964), con su famosa obra *Cibernética* (1948), volvió a hacer prevalecer la ciencia de la dirección, el término y la idea “cibernética” se han convertido en una de las principales teorías.

Prueba: P.J. Varela, *Connaître (Les sciences cognitives: tendances et perspectives)*, París, 1989 (Las ciencias cognitivas: cartografía de las ideas actuales, 1988), 27/34 (première étape: les jeunes années), donde se explica el papel de la joven ciencia de la dirección dentro del cognitivismo.

2. Hemos escrito hace un momento “de nuevo”. ¿Por qué? Porque la idea de “dirigir” algo por algo ya era muy común entre los pensadores griegos arcaicos, sin embargo, sin la matematización y la tecnologización que se le asocian hoy.

Prueba: E.W. Beth, *Natuurfilosofie*, (Filosofía de la Naturaleza), Gorinchem, 1948. El aurore -- un eminente lógico y filósofo natural -- o.c.,35/37, expone breve pero sólidamente la idea básica. Tanto la sociedad humana -la sociología- como el cosmos en general -la ontología- se rigen por un ordenamiento jurídico. El gran pensador arcaico Herakleitos de Éfeso (FCV248, 269), en un extracto dice: “Todas las leyes humanas se alimentan de la única ley divina”. Según Beth, que sigue a excelentes conocedores en esto, esto incluye

a. Esa ley (la moderación) es como una regla

que gobierna el curso “normal” de las cosas; -- piensa en la expresión actual “mecanismo de reglas”;

b. Que la ley (moderación) es como una regla

que gobierna también el curso anormal, “desviado”,-- y de tal manera que, a cada desviación, se proporciona una respuesta que incluye una compensación,-- “restauración”, “correctiva”--, para deshacer la desviación.

Nota -- La aplicación aristotélica, por ejemplo, a las constituciones, nosotros, FCV09, la hemos tocado.

Así se fundamenta -- lo que Beth et al. llaman -- la armonía cósmica.

Según Beth, o.c., 36, Platón, *Timaios* 32a, alude a dicho mecanismo regulador: “Todas estas cosas se convierten en la causa de las enfermedades, cuando la sangre no se sostiene de la comida y la bebida, sino que de las cosas erróneas (nota ; desviadas) toma su peso contra las leyes de la naturaleza.”

Beth explica : “La ‘enfermedad’ es, aquí, la pena (nota : castigo) que sigue con necesidad a una ‘transgresión’ de la ley cósmica”. Como señala acertadamente Beth, la “ley natural” debe entenderse aquí en el sentido arcaico-antiguo, y no en el actual.

Beth explica además: “Por ejemplo, Cicerón (-106/-43; pensador-rector romano) escribe: “Pitágoras (-580/-500; fundador del paleopitagorismo) y Empédocles (Empédocles de Akragas (-483/-423; filósofo natural joven pitagórico) declaran que existe un mismo orden de leyes para todos los seres vivos. Proclaman que sobre sus cabezas penden castigos no punitivos, por cuya mano ha sido violado un ser vivo”. (Cicerón, *De republica* 3,11,19).-- Observa atentamente el diagrama:

(i) hay un orden intencionado, (ii) por la violencia hay una desviación, (iii) los “castigos que no se deben aplicar” son la restauración del orden legal.

Incluso Anaximandro (Anaximandros de Mileto (-610/-547; contemporáneo de Tales de Mileto, el fundador de la filosofía de la Antigüedad), según la interpretación de Beth, se dice que ya había formulado el esquema, y en el texto filosófico más antiguo que poseemos: “Aquello, de lo que es el origen de las cosas, en ello está también, necesariamente, su ruina. Pues se dan mutuamente la penitencia y la retribución según el orden del tiempo”.

Obsérvese con atención:

- (i) orden(ning),
- (ii) surgimiento se toma como desviación (tal vez porque un ‘ser’ surge a expensas de otro (y, por lo tanto, lo perjudica))”.
- (iii) la decadencia es la restauración (como penitencia y retribución).

Uno que, para nuestra gran sorpresa, no es mencionado por Beth, es Herodoto (FCV151, 181 ((i) orden(n), (ii) mancha de pecado como desviación, (iii) reparación por ritos de purificación”).-- Leer atentamente FCV 151: (i) la “naturaleza” (= orden), (ii) cruce de límites (= desviación), (iii) “fthonos”, desagrado de las deidades (= corrección).

El mito de Narkissos contiene una aplicación: (i) hay un ‘límite’ (orden, regla), (ii) por su felicidad ‘exagerada’ (= desviada), reforzada por su autoconcepto (= desviación ética), Narkissos viola ese orden, (iii) Némesis, la diosa de la distribución de los bienes, responde con su correctivo (FCV148v.).

No hay que pensar ahora que la estructura cibernética (regla(s)/ desviación/ reparación) ya no se pone en primer lugar.

Beth, o.c.,36, cita a R.W. Emerson (1803/1882; pensador americano idealista).

Más cerca de nosotros : K. Menninger/ M. Maymon/ P. Pruyser, *Het leven in balans* (*Een nieuwe psychiatrische zienswijze*), (La vida en equilibrio (Una nueva visión psiquiátrica)), Utrecht/Amberes, 1967 (Eng. or.: *The Vital Balance*, New York, 1964), desarrolla una “teoría del comportamiento humano” (o.c., 89/ 143), que es rectora.

La enfermedad mental se considera parte del orden “curso vital ordenado/trastorno (= anormalidad)/ (eventual) recuperación”. El “equilibrio vital” es la armonía en el curso de la vida. El trasfondo aquí está formado por la teoría de sistemas de Ludwig von Bertalanffy, dentro de la cual la estructura cibernética es un componente.

Magníficamente, J. Piaget, *Le structuralisme*, París, 1968-2, 8/16 (la totalité, les transformations (lo que corresponde al concepto ‘orden’)/ l’auto-régulation (lo que corresponde a la pareja ‘desviación/ retroalimentación (recuperación)) explica cómo un ‘sistema’ (sistema), que es intencional, en sus ‘transformaciones’ (= transformaciones), se rige por un mecanismo de autorregulación.

Volviendo a Platon.

Beth nos enseñó a ver al menos un extracto del texto como una aplicación de la estructura de dirección. Pero hay mucho más.

A. La idea de “sello”.

O. Willmann, *Geschichte d. Ideal.*, I, 28 (hablando de la esfera apolínea del pensamiento), explica la idea griega antigua ‘sello’ (‘sfragis’): el sello, impreso en una materia blanda, da, a esa materia, una forma de criatura (Willmann compara con el significado musical, entre los antiguos griegos: sello o ‘nomos’, legalidad, es la idea central de, por ejemplo, una canción)

B. La idea platónica

Se trata de una aplicación transmisiva de la idea “sello”. ¿Por qué? Hemos visto que la idea platónica

(i) es a la vez trascendente (se eleva por encima del fenómeno)

(ii) pero también inmanente (contenida en el fenómeno, que es una copia de ella). Esto gracias a la ‘methexis’, participatio, participación del fenómeno en la idea.

El lado trascendente es el sello, en el sentido de sello, con el que se presiona el sello en la materia susceptible. El lado inmanente es el sello, en el sentido de sello impreso.

Como la idea está presente en el fenómeno, es el ‘nomos’, la ley (madurez), la regla(s), del mismo. Al igual que una canción está “regulada” por su idea principal.

Conclusión: La propia teoría de las ideas es, en sí misma, una de las aplicaciones más curiosas de la cibernética arcaica-antigua, que era una especie de lugar común, como nos ha aclarado en parte lo que precede.

En resumen, el control de nuestro destino, incluso el de todo el cosmos, es doble.

(1) El FCV283 nos ha enseñado que en el nivel mítico Platón creía en la prehistoria, es decir, en el origen supratemporal de una serie de cosas (comunicadas a nosotros por los “antiguos”, los “que estaban más cerca del origen”).

(2) Acabamos de aprender que en el nivel dialéctico las cosas y sus procesos están regidos por las ideas.

Conclusión: una filosofía platónica de la historia tiene aquí un primer marco de pensamiento.

La función (papel) de nuestra libertad en el acontecer cósmico.

El curso de nuestra vida --el objeto por excelencia de este curso-- está regido por una combinatoria divina, por un lado, y, por otro, por la libertad humana.

A.-- No se olvida que, a propósito de la historicidad, Platón responde una y otra vez contra algún protosofista, que había afirmado que los acontecimientos históricos (incluida la historia humana) no eran más que el resultado del ciego azar.

FCV35 (citado por enésima vez) nos enseñó que Platón, al menos provisionalmente y/o parcialmente, estaba de acuerdo con este punto de vista (el “anankè”, aquello que, aunque opaco a nuestra mente, determina sin embargo nuestro destino).

B.-- En las Leyes x dilucida este difícil punto, pero en un sentido muy optimista.

-- R. Lavollée, *La morale dans l'histoire*, (La moral en la historia), 31s., toma este passus por una pieza de filosofía de la historia.

Platón distingue dos factores, que determinan en parte (es decir, en parte) el curso de nuestra vida.

Factor 1: la combinatoria divina.

“El gobernante del mundo (nota: la deidad, en el vago sentido platónico) -así dice el portavoz de Platón, el ateniense, a Klinias- diseñó, con vistas a la adecuada ubicación de cada parte, aquel conjunto que consideró más adecuado y mejor para el triunfo del bien y la superación del mal.

Esta visión del conjunto fue la premisa cuando diseñó la configuración integral (‘combinaison’) en la que se podrían situar los espacios y lugares individuales que cada ser, según sus propios rasgos, ocuparía y mantendría.”

Nota.-- Ahora relee FCV70ss. (stoicheiosis): está claro que Platón, aquí, aplica su pensamiento de totalidad.

Como apunte, la “combinatoria” es la “teoría de la configuración” (a un número de elementos de una colección se le asigna, cada uno, un lugar, dentro de una totalidad de lugares (esta totalidad se llama “configuración”). El FCV189, que nos enseñó el funcionalismo de Platón (todo ser, aquí: ciudadano del estado, tiene, dentro de la polis, su ‘función’ (papel)), encaja perfectamente en este marco filosófico de la historia. El derecho natural platónico se apoya en él.

Factor 2: autodeterminación humana (libertad).

Sin decir cómo se puede armonizar el factor 2 con el factor 1 (aquí se aplica de nuevo la FCV49 (239, 246): el aspecto asistemático de Platón), Platón continúa “Pero (el gobernante del mundo) nos ha dejado todo el libre albedrío, --respecto a los factores que rigen nuestras propiedades individuales: ordinariamente, después de todo, cada hombre es tal como le gusta más, a saber: según las inclinaciones, a las que cede, y las propiedades, que su alma exhibe.”

Nota - Aunque se le pueda reprochar que no reconozca la existencia interrelacionada de las estructuras -pues es el aspecto combinatorio divino de hecho (expresado en un término que se utiliza desde hace algunos años)- y de los sujetos (FCV242v.) -siendo “sujeto” el nombre moderno dado por los Estructuralistas a nuestro yo, en la medida en que se determina a sí mismo (es decir, elige, -si es necesario-, en contra de las estructuras)-, hay que decir que Platón al menos da a los dos factores un lugar respectivo. En este sentido, no cae en el oposicionismo (FCV67 ss.), es decir, en la unilateralidad.

Geopolítica y Ecología.

Platón, en las Leyes v, habla principalmente como legislador.

La “geopolítica” es el análisis de la política (internacional) y la geografía.

La “Ecología” es el análisis de las relaciones entre el medio ambiente y el hombre.

Escucha lo que dice Platón, a través del ateniense: “no hay que olvidar la influencia del paisaje. Por ejemplo, está el hecho de que algunas regiones pueden llevar más que otras a crear las mejores o las peores personas. En otras palabras, la legislación no debe contradecir la naturaleza. Por ejemplo, todo tipo de vientos y olas de calor excesivas afectan a los habitantes de tal manera que a veces muestran un comportamiento extraño, acompañado de violentos cambios de humor.

En otros lugares las inundaciones juegan ese papel. Mirad aún en otros lugares: allí juega un papel la naturaleza de los alimentos (FCV118, 124), que es posible teniendo en cuenta el suelo; observad que los alimentos influyen no sólo en el cuerpo (que se fortalece o debilita con ellos), sino también en el alma, con efectos análogos.(...).

Un legislador, en la medida en que tenga un ojo abierto a estas cosas, tendrá en cuenta, al introducir las leyes, la diversidad de paisajes que acabamos de esbozar, -- después de haberlos examinado -gracias a la observación- y, en consecuencia, haber llegado a un entendimiento, --al menos en la medida en que esto es posible para nosotros los hombres.”

Lavollée, O.c., 39, señala aquí que Platón articuló así claramente la teoría de Montesquieu relativa a la influencia del clima con siglos de antelación (Montesquieu (1689/1755; filósofo de la historia).

La estructura básica.

Hemos visto que, en una escala limitada, Platón vio cómo funcionaban los esquemas de dirección, que ayudan a determinar el curso de nuestra vida.

¿Acaso la totalidad de toda la creación (y su eventual decadencia) muestra también un esquema cibernético?

-- O. Willmann, *Gesch.d.Id.*, I, 409, nos esboza este esquema.

-- “En *el Politikos* (Estadista) y en las Leyes -- pero también varias veces en la ocasión --:

(1) exponen la condición primigenia del género humano,

(2) a la vez, su decadencia por debajo del nivel de perfección inicial (nota : la condición primigenia propiamente dicha),

(3) de esa perfección inicial aún quedan, afortunadamente, tradiciones y leyes divinamente dadas (nota: como una especie de remanente de testigos); -- éstas actúan como base y como objetos culturales útiles en la vida de las generaciones posteriores, al mismo tiempo que son una especie de garantía con vistas a un futuro mejor”.

Conclusión: esto está muy claro, con este platonista (Willmann era un platonista hasta la médula), el esquema, que nosotros, FCV284 ss. aprendimos, se lee:

(a) inicialmente “paraíso”,

(b) decadencia al menos parcial,

(c) recuperación al menos parcial.

Nota, Es en la fase (b), ‘decadencia’, que Lavollée, o.c., 37, sitúa la serie (tipos) 1. aristocracia (tipo real), 2. timocracia (Esparta, Creta: tipo guerrero), 3. oligarquía, también ‘plutocracia’ (tipo propiedad), 4. democracia (la chusma), 5. tiranía, (FCV261/263). Lo que hace que esos tipos. de doctrina sean más inteligibles, por supuesto (el contexto es a veces decisivo).

Un tomo psicológico del desarrollo.

Uno de los aspectos más interesantes de la historicidad de todos nosotros es el hecho de que cada uno de nosotros pasa por un cambio incesante desde el nacimiento.

Libros como :

- G. Jacquin, *Grandes lignes de la psychologie de l'enfant*, (Esquema de la psicología infantil,), París, 1955 ;
- M. Montessori, *Les étapes de l'éducation*, DDB, s.d.
- P. Poggeler, *The empowered human being (Antropología de la edad adulta)*, 1966;
- Ch. Zwingmann, *Zur Psychologie der Lebenskrisen*, (Sobre la psicología de las crisis vitales), Frankf.a.M.,1962;

Por no hablar de la faseología piagetiana, todos estos trabajos nos han aclarado el carácter histórico de nuestro curso vital.

Pregunta ¿Encontramos algo similar ya con Platon? -- Respuesta: ¡sí!

Por ejemplo, en *la Séptima Carta*, Calw, 8, dice: “Cuando todavía estaba en mi juventud, hice como muchos jóvenes: Quería, tan pronto como pudiera decidir por mí mismo, hacer carrera en la administración del Estado. Pero una serie de errores de cálculo lo frustraron (...)

Ya sabemos algo de esto por lo anterior.-- “(...) En cuanto a mi opinión sobre el asunto -así lo dice Platón, Séptima Carta, Calw,13- ya el pensamiento del “corazón de los jóvenes gobernantes” me asustaba: son siempre tan cambiantes. Sus inclinaciones, al fin y al cabo, van y vienen; se ponen en desacuerdo consigo mismos. Pero en cuanto a Dion: su firmeza de carácter innata y la madurez que atestiguaba para su edad, me resultaban lo suficientemente listas (...)”.

Esto podría examinarse más a fondo por medio de los textos. por supuesto. Un conocedor nato de los hombres como Platon debe haber vivido él mismo las fases de la vida (texto 1) y haberlas observado en otros (texto 2).

Nota.-- Yvon Brès, *La psychologie de Platon*, (La psicología de Platon), París, 1973-2, esp. 261/372 (*Le verbe législateur*), (El verbo legislativo), menciona, con el envejecimiento de Platon, una especie de tiempo de decadencia, comparado con los “deseos” de su juventud. Si el deseo joven es la medida de la vitalidad, Brès no tendría dificultad en referirse a los años de madurez de Platón como una “decadencia”.

Pero el hecho es que sus obras posteriores atestiguan la misma potencia filosófica: un pensador seminal, un pensador germinativo (FCV239) siguió siendo. “El único discípulo de Sócrates. que no empujó las enseñanzas de su maestro en una dirección unilateral-racionalista” (Cristo Schmid). Lo que indica vitalidad.

Notas de estudio. FCV

Uno de los motivos ulteriores del curso de “filosofía” en la HIVO es el restablecimiento de la posición de autoridad del profesor, que, bajo la influencia de, entre otras cosas, las “tendencias socialmente críticas”, ha perdido mucha “autoridad”.

La salida de esta crisis de autoridad, que está resultando muy difícil para un buen número de profesores, no es una “repristinación” (simplemente restauración) de los métodos de autoridad anteriores, fuertemente “autoritarios”, sino una formación superior de la mente, a través de la cual el profesor ordena automáticamente la autoridad, el asombro.

En esto, la formación filosófica desempeña ciertamente un papel principal. Desde el principio, por ejemplo, la antigua filosofía griega fue invariablemente un instrumento de educación, una “paideia” (humanitas).

(1) El primer año de Filosofía tenía como objetivo una formación lógico-metodológica completa, -- basada tanto en la ontología como en la harmología (teoría del orden).

(2) El segundo año de Filosofía tiene como objetivo una apropiación más profunda de la persona que dominó Occidente durante más de 2.400 años por su enfoque exhaustivo de los problemas humanos de la vida, a saber, Platón de Atenas (-427/-347).

No sin razón, A.N. Whitehead dijo una vez que “toda la filosofía occidental no era más que una serie de notas a pie de página sobre Platón”. Conocer más a fondo el modo de pensar platónico es, de inmediato, empezar a sentirse en casa en la tendencia principal de nuestra cultura.

El prefacio.--FCV01/07 tiene como objetivo familiarizarte con una serie de figuras y las corrientes en las que se sitúan, y aclararte sobre qué base se puede fundamentar el título del curso “filosofía del curso de la vida”, si se conoce un poco las filosofías de los siglos XIX-d’ y XX-st’.

(i) El Romanticismo desplaza el énfasis de la razón ilustrada-racionalista a la vida, en el sentido más amplio posible de esa palabra (cósmica, biológica, humana, extraterrestre).

(ii) El llamado “Irracionalismo”, que surge de J. Schelling, especialmente en Alemania, es, en esencia, una ampliación del concepto de “razón”. En lugar de ser un pensamiento meramente comprensible, la razón (romántico-irracional) se convierte en “definitiva” (positiva): se arraiga tanto en las ciencias positivas como, sobre todo, en la historia de las ideas y de la cultura.

(iii) Tres filosofías, especialmente prevalentes a principios del siglo XX -el marxismo (praxis), el existencialismo (existencia) y el pragmat(ici)cismo (prueba)-elaboran el concepto de vida (que comenzó siendo romántico-irracionalista):

(i) el Marxista, a través de la “praxis”, busca hacer “verdadera” (es decir, viable) la idea de “democracia económica” (que es más que la democracia político-social, vigente desde la Revolución Francesa).

(ii) El Existencialista, género Kierkegaard, busca hacer “verdadera” la idea de “hacerse cristiano”;

(iii) el Pragmático pone a prueba una u otra idea contra lo que la ciencia profesional o la vida cotidiana dan como resultado, cuando dicha idea se aplica, -en un experimento.

Formalmente como ‘filosofías de la vida’, se pueden etiquetar los pensamientos de H.Bergson, Evolucionista Espiritualista, y los de W. Dilthey, Historicista.

Bergson lanza la idea de la ‘*philosophie nouvelle*’ (filosofía nueva), (el pensamiento, -- la famosa ‘razón’, no es más que la vida, comprendida cósmicamente, pero que culmina en la mente humana (‘intuición’), que llega a la conciencia (plena) de sí misma: la razón se sitúa en la vida misma).

Dilthey, centrado unilateralmente en el espíritu (alma, sujeto), define la “vida” como aquello que algo vive (Erlebnis), -expresa esto vivido, en la conducta (algo en el sentido de los conductistas) (Ausdruck),- que luego se entiende por Verstehen (Verständnis): así surge la Ciencia Hermenéutica de la Vida de la Mente.

La idea directriz de este año.

Esa idea directriz puede leerse desde el FCV15 hasta el 34 (la definición bíblica de “vida” según Vl. Solovjef). ¿Por qué? Porque nosotros, en este curso, tenemos que ir más allá de todas las indicaciones de vida tocadas arriba (las del más o menos vagamente panteísta Dilthey incluidas),-- más allá del pagano Platón también.

Enseñamos y damos clases en una institución eclesiástica. Esto implica que en algún lugar “la bandera debe cubrir la carga”: la Biblia, interpretada o no por la Iglesia, es y sigue siendo uno de los datos (‘hechos’) más fundamentales de Occidente.

Si queremos entender Occidente, incluido el Occidente ateo, debemos saber que el cristianismo, que evolucionó a partir del judaísmo, invadió en su día el Imperio Romano, incluida su cultura, en pocos siglos. La Edad Media de la Iglesia -como la “Histoire Nouvelle” ha vuelto a aclarar recientemente, después del Romanticismo- sigue viva hasta hoy, y lo hace en detalles a veces desagradables de nuestras vidas.

Pero las indicaciones bíblicas de la vida no caen del cielo. Al igual que los escritores del Antiguo y del Nuevo Testamento aprovecharon la vida cultural de su tiempo (por ejemplo, en el uso del lenguaje), también lo hizo un Solovjef.-- Por lo tanto, FCV07/15 (la definición).

A.-- La definición de “vida”.

07/15 nos da tres tipos de definición.

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

1. La forma del ser

(en lenguaje platónico: idea) la “vida” se sostiene o cae con

a. la interacción/comunicación con un entorno (centro vivo),

b. fases como origen / crecimiento / reproducción / decadencia (algo que ya veían los Pàleomiles (por ejemplo Tales v. Mileto (-624/ -545), el primer ‘filósofo’ stricto sensu) (expresable en el sistema ‘génesis / fthora’ (origen / decadencia; surgimiento y caída)). Estos fenómenos,-- Diltheyan: Ausdrücke, se hacen inteligibles (= condiciones necesarias y suficientes) si se antepone ‘vida’, que se contrapone a ‘sin vida’. Griego antiguo: los fenómenos se resumen y explican en un principio (= elemento que se presupone).

2. La forma de esencia ‘vida biológica’.

Esto es ambiguo. Algo que ya presenta las características de ‘totalidad autorreactiva’ puede ser un alma (animismo), un principio de vida (principio vital; vitalismo) o, aún, una estructura (organicismo).

A.II.-- La definición general y, por tanto, filosófica.

Para el filósofo, la biología es una condición de posibilidad, pero nada más. La vida se establece -y las experiencias de la humanidad lo confirman- también en fenómenos no estrictamente biológicos (concepto arcaico o bíblico de la vida). La vida orgánica, psíquica, humana, exhiben una permanencia independiente (o mejor, una independencia que se autoperpetúa; la vida se vuelve diferente, pero no otra cosa).

Nota.-- Tales definiciones abstractas tienen la ventaja de ser generales (taquigrafía biológica o general). Pero tienen la desventaja de constituir sólo un marco de pensamiento.

A.III.-- La definición evolutiva.

La humanidad siempre tuvo la impresión de que el cosmos -y especialmente la vida- evoluciona. Pero han sido personas como Lamarck o Darwin las que han dado a esto una forma científica: el transformismo (por oposición al fijismo, en la medida en que esta mentalidad trata de ignorar la evolución).

-- De nuevo, la misma estructura de razonamiento, lógicamente hablando:

(i) Fenómenos

(Lebensausdrücke,-- Diltheyaans), es decir, cambios testamentarios y hereditarios,

(ii) resumidos y explicados (explicados) por la evolución, el desarrollo de la vida, -
- el principio (el elemento que debe ser puesto en primer lugar, si se quiere entender los fenómenos).

Nota -- Es ya la segunda vez que nos encontramos con esta estructura de razonamiento: es importante, porque es la estructura de razonamiento del platonismo.

Ambigüedad.

La interpretación nos enseña que a veces es posible más de una explicación (interpretación) para un hecho dado.-- Hace un momento vimos: Una vida da más de una explicación (alma/principio/estructura). Aquí: la evolución: o saltos lamarckianos o gradualidad darwiniana. -- También eso, a saber, la ambigüedad ('multiinterpretabilidad'), es típicamente platónico.

Obsérvese el esquema de pensamiento 'fácil' : "más bajo = más simple", -- que se contradice con una serie de hechos. La categoría general (concepto fundamental) de "cambio" (lo contrario de lo que sostienen los fijistas) es divisible en, por ejemplo, re.volución, in.volución, e.volución. Ejemplos: escalada, complejización (Teilhard).

Evolucionismos.-- Llámese "evolucionismo" no sólo a la doctrina biológicamente sólida relativa a las formas de vida y sus etapas de desarrollo, sino también -y esto es confuso- a las filosofías que, para todo el ser y para el ser en su conjunto, presuponen la evolución. Spencer, Bergson, Teilhard de Chardin,-- el último Scheler,-- son, cada uno a su manera a veces muy idiosincrática, "Evolucionistas". Obsérvese cómo Scheler, para aclarar la "evolución", toma un concepto originalmente freudiano de "sublimación" de forma tan amplia que se aplica incluso a la relación "electrón-átomo".

Nota -- Recuerde bien FLL 13 (asimilismo (concordismo)/ analogía (en parte igualdad en parte diferencia viendo)/ diferenci(ali)smo) y la observación de Willem Vogel sobre el tema.

La arteria de una teoría filosófica de la evolución: la aparición de nuevas formas de vida, que son formas de ser biológicas o extra-biológicas (ideas; ST 03).

Recuerda, en ese contexto, bien lo que dice M. Blin (FLL 13/15).

Esquemáticamente: centro vivo --- vida + centro vivo --- vida.

Con esto, en tu memoria, se han refrescado algunas ideas básicas, que ya has adquirido, más o menos claramente.

B.-- La definición bíblica de “vida” (Vl. Solovief).

Ahora que tenemos una comprensión de lo que las ciencias más recientes, y las filosofías de la vida y su evolución han descubierto, podemos, desde un punto de vista bíblico, intentar incorporar estos datos en una síntesis bíblica.

Dado que Solovjef lo hizo de forma al menos rudimentaria -y llevó a cabo concienzudamente este impulso de modernización de la Biblia-, lo tomamos como guía.

Pero antes, un breve comentario sobre el “realismo cristiano”. Los realistas cristianos rusos comienzan con G. Skovoroda (1722/1794; ético, místico). Aparte de un P.Chadayev (1796/1856; psicólogo; antropólogo; filósofo de la historia), un I. Kireyefsky (1806/1856) y A.Khomyakof (1804/1860; líder de los llamados eslavófilos), el conjunto de los realistas cristianos rusos cuenta con Vl. Solovyef entre sus representantes más famosos y dotados.

El término “realismo cristiano” se opone, entre otros, al “nominalismo cristiano”. En lugar de perdernos en profundas reflexiones sobre estos dos términos abstractos, pondremos un ejemplo.

Todos conocemos la historia de la hemoroïssa (la mujer que sufrió una hemorragia durante doce años; Lucas. 8:43/48) La perícopa (trozo de narración evangélica) cuenta que la mujer en cuestión, creyendo que no sólo el cuerpo de Jesús, sino lo que estaba inmediatamente relacionado con ese cuerpo, su vestido, era “portador de poder”, tocó su vestido. San Lucas, para denotar “poder” (fuerza vital), utiliza el término griego antiguo “dunamis” (lat.: virtus). Este término se encuentra en casi todas las lenguas del mundo. Esto indica que en algún lugar debe corresponder a una experiencia de una realidad -todavía tan sutil- (de ahí el término “realismo”).

1. Para el realista-cristiano, el género Solovjef, el relato del Evangelio puede, por tanto, interpretarse literalmente: Jesús curó realmente a una mujer; su fuerza vital era una realidad paranormal (se dice ‘milagrosa’, ‘milagrosa’).

2. Para el cristiano-nominalista, el relato evangélico puede interpretarse “simbólicamente”. Tal y como se ha transmitido, el relato contiene demasiados elementos no modernos (por ejemplo, esa noción vaga e inverificable de “fuerza vital”) que no pueden ser verificados por las ciencias profesionales actuales (cientificismo) para ser tomados literalmente. Lo que se dice allí son palabras, ‘nombres’ (Lat.: nomina),-- nada más.

Hay que traducirlos a términos modernos, que se sostengan al menos en algo a los ojos de las ciencias modernas (etnología,-- psicología (por ejemplo, el Psicoanálisis), sociología (por ejemplo, la marxista o la anarquista), culturología (por ejemplo, la nietzscheana) etc.).

En el lenguaje del sentido común

(i) el cristiano-realista dice: “Es muy posible que todo esto sea científicamente muy oscuro y lo siga siendo por el momento. Pero ... funciona (el resultado)”.

(ii) El cristiano-nominalista dice: “Mientras yo -con mi razón moderna-científica- no lo vea a fondo y lo domine, hasta entonces no creo en nada al respecto”.

En el primer caso: la expectativa más bien ingenua de que resuelve los problemas (pragmática); en el segundo caso: la razón crítico-científica, que quiere dominar los fenómenos.

La volición ascendente.

(i) FCV15/16 es una especie de resumen dado por el propio Solovjef. Recuerda bien la FCV16: los puntos a, b, c, d y e resumen la volatilidad alcanzada hasta ahora en relación con la “vida”.

(ii) 16/30 (Característica especial) repasa, con más detalle, las formas distinguibles del ser (platónicas: ideas), encontrables en la creación. Recuerda bien la consigna fácil en cada etapa de la evolución (como dispositivo mnemotécnico).

Nota -- En FCV19v. (La plusvalía animal) la siguiente observación:

a. Ya se había descubierto que el pigmento rojo de la sangre (“hemoglobina”) estaba presente, por ejemplo, en las plantas portadoras de vainas (en simbiosis con bacterias, - en los nódulos de las raíces, donde éstas son activas, hay un pigmento rojo de la sangre).

b. Sin embargo, recientemente, investigadores australianos y franceses descubren el colorante rojo de la sangre en una planta de la familia del olmo (olmos).-- El colorante rojo de la sangre es una sustancia proteica que, en los vertebrados, permite a los glóbulos rojos fijar el oxígeno.

Hipótesis. 1.

El descubrimiento del pigmento rojo de la sangre ánd en plantas simbióticas ánd en plantas no simbióticas sugiere que y las plantas y los animales descienden del mismo ancestro biológico común.

Hipótesis. 2. Si el gen del colorante rojo de la sangre se encontrara en todas las plantas, esto abre, para los ingenieros agrícolas, la posibilidad de establecer simbiosis artificiales, para permitir, sin fertilizantes nitrogenados, que las plantas de cereales y maíz tomen el nitrógeno del aire.

Nota.-- En cuanto a la forma humana del ser, la exposición se divide en dos partes.

(A).-- FCV20/22.-- El espíritu y el lenguaje controlable por el espíritu son los dos rasgos clave que subraya Solovjef.-- El ‘espíritu’ es, aparentemente, la facultad ontológica (= trascendental, que todo lo abarca) en nuestras almas.

Solovjef se extiende en las opiniones de ciertos racionalistas modernos de la Ilustración (Hume, Darwin), que consideraban a la humanidad primitiva como “salvaje”, más animal que humana. Está de acuerdo con esto sólo muy parcialmente (es claramente un nivel cultural “inferior”). Pero defiende radicalmente lo no animal entre los “salvajes”.

(B).-- FCV22/26.-- Solovjef, como perteneciente al mundo greco-patristico de pensamiento y vida (que difiere bastante del católico romano, en cuanto occidentalizado), naturalmente se detiene más en la idea de “deificación”.

a. Como se verá más adelante en el resto del curso, esta idea es central en el paganismo griego: muchos griegos antiguos consideraban que el nivel alcanzado por los seres humanos actuales, especialmente en la solución eficaz de los grandes problemas de la vida, que giraban todos en torno al concepto de la fuerza vital (situada en el alma), quedaba por debajo de todas las expectativas (pesimismo humano y cultural).

Por eso se dirigieron a lo que, en todas las mitologías (= historias sagradas), superaba a la humanidad actual, es decir, a las deidades de todo tipo. ‘Divino’ puede traducirse casi siempre por ‘superior’, ‘sobrenaturalmente (= paranormalmente) dotado’. Deificación’ debe, pues, en el mismo sentido, traducirse por “aumento de la fuerza vital(alma)”.

El aumento, que en la vida cristiana real es alcanzable, de la fuerza vital, es llamado por los teólogos tradicionalmente fieles “estado de gracia santificante” (no sin las gracias “corporales” (entiéndase: instrumentales)). Quien está en estado de gracia santificante posee fuerza vital divina, trinitaria, y trasciende, en principio, la humanidad actual.

b. Obsérvese cómo, con los Padres griegos y orientales de la Iglesia (33/800), Solovjef parte de la idea pagana de la deificación (incluida y especialmente la de los emperadores romanos tardíos), pero, respaldada bíblicamente, se opone a fondo a esta forma “insignificante” de suministro de fuerza vital divina.

Nota.-- El FCV27/30 es un capítulo sobre la sistecia (par de oposición) “individuo/tipo (= especie)”. Aparte de que este par es muy fundamental en la biología y en la ciencia humana (como subraya acertadamente el P. Lahr, es la ocasión de traer a colación brevemente a V. Uexküll y especialmente a A. Gehlen (“El hombre como animal mal adaptado”).

Inmediatamente es el primer encuentro formal con una de las tesis principales del platonismo: “El individuo es individual, pero no ‘autárquico’ (= autosatisfecho, es decir, situable fuera de toda sociedad)”.

a. FCV31/34. El idealismo teocéntrico (mejor: ‘teoría teocéntrica de las ideas’, porque el término ‘Idealismo’, en la historia de la filosofía, se extirpa también de las formas de pensamiento, que están lejos de ser platónicas).

Como veremos, con Platón hay un preludeo del pensamiento ‘teocéntrico’. Pero el ‘Dios’, que ‘hizo nacer’ las ideas (no sabe muy bien cómo y demás), no es en absoluto el Ser Supremo, conocido por todos los pueblos, y menos aún el Dios bíblico (de tres ojos).

Consecuencia: según el padre De Strycker, sólo siglos más tarde, con Albinos de Smurna, se pone en marcha una teoría de las ideas verdadera y plenamente teocéntrica.

b. En la FCV31/34 se discute el archiconocido problema de lo que es realmente la “materia” (sustancia).

1. Está el por nuestras ciencias modernas - especialmente si siguen el llamado “método de la Materia-lista” (como por ejemplo el P. Alb. Lange (1828/1875), *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, (Historia del materialismo y crítica de su interpretación en el presente), 2 Bde., Leipzig, 1866, adopta este punto de vista) - la materia determinable, llamada “gruesa”; existen los diversos tipos de materia “enrarecida o sutil” (la Iglesia decía: “sutil”).

2 Además: a veces la “materia” se interpreta muy pobremente, otras veces como la fuente desbordante de todas las realidades (la interpretación “rica”).

c. FCV33v. habla del modo en que Solovjef sitúa las ideas (siendo formas) en las realidades no ideales. Esto es similar a FCV13/15 (Blin).

Nota.-- La facilidad con la que un verdadero platonista cristiano integra la teoría evolutiva en su marco de pensamiento demuestra, una vez más, que los darwinistas, los humanistas, etc., que todavía se atreven a afirmar “que no creen en Dios, ... porque se adhieren a la teoría evolutiva”, tienen una comprensión profundamente pobre de lo que es Dios y la teología. Son en el mismo caso los que ven la doctrina de la evolución como un peligro para la fe.

La mente común (compartida).

FCV35/48 trata de un primer encuentro con Platón.

A. La concepción platónica.

(FCV35/38).-Recuerda casi textualmente la p. 35v. (dualidad cósmica ‘anankè / nous’ o “incomprensible / inteligible”; dualidad humana “gran monstruo y león menor / hombre pequeño”). ¿Por qué? Porque esto, un hilo conductor por igual, correrá a lo largo del curso.

El sentido común (= funcionamiento lógico puro), la opinión pública y el pensamiento de grupo o de clase son tres aspectos del pensamiento humano. Ninguno de los tres es “sentido común”. Sin embargo, el sentido común es sentido común en la medida en que es, en principio (= en disposición, en potencia), común a todos los seres humanos -incluidos los “salvajes” (FCV21v.).

B. Los puntos de vista comunitaristas.

FCV38/42 trata de una serie de pensadores modernos, es decir, del sentido común.

Cl. Buffier; Th. Reid;-- ellos, enfrentados a los racionalistas de la Ilustración, defendieron el sentido común y, a la vez, expusieron el elitismo de la Ilustración (y todos los elitismos, el de los intelectuales) como una unilateralidad.

Recuérdese muy bien el hecho de que el Commonsensismo de Reid es de hecho un estudio fundacional y de humanidades (que se anticipó al de Dilthey; FCV05).

C. Dos modelos de sentido común.

FCV42/48 (modelo psicológico y sociológico) tienen como objetivo contrastar con los hechos las tesis de Platón y de los comonsensistas modernos.

D. Una defensa del sentido común (G.E. Moore).

FCV46/48.-- Intención: un seguidor del siglo XX de la filosofía analítica anglosajona (del lenguaje), Moore, ha defendido, de manera original, una filosofía del sentido común. Al fin y al cabo, hay un número creciente de pensadores que -consciente o inconscientemente- creen que el verdadero filosofar consiste en primer lugar, si no en único lugar, en pensar y hablar de forma diferente a los demás.

Moore da, de esto, ejemplos sorprendentes. Este querer ser diferente a los demás es un tipo de vida “individual autárquica”. Cfr. FCV30 (Individualidad e individualismo). Se piensa, por ejemplo, en el culto al genio de los Stürmer und Dränger (finales del siglo XVIII), en el que cayeron también algunos románticos. “Siempre que ‘sea diferente a los demás’”.

Nota -- Los dos primeros capítulos, el método dialéctico (FCV49/69) y la “estoqueiosis” (análisis factorial) (FCV70/90), son dos capítulos de aprendizaje del método. ¿Por qué? Porque el platonismo, antes de intentar (nunca lo consiguió) ser un pensamiento de sistema cerrado, es ante todo un método, --un método, que es y seguirá siendo hoy perfectamente válido y aplicable.

Incluso aquellos -pensemos en Nietzsche- que se empeñan en arrasar el platonismo con espíritu nihilista, siguen haciéndolo -si es que todavía quieren pensar de verdad (es decir, uno de sus presupuestos es una posición consciente)- enteramente dentro del método platónico de dos partes (que es una forma de ironía trágica).

Se notará, al repasar los dos capítulos mencionados, que son, en su mayor parte, una repetición, en lenguaje griego antiguo (platónico), de lo que nosotros, en el primer año (lógica/metodología) hemos visto.

Inmediatamente es, para los estudiantes de HIVO / HIVO - mujeres estudiantes, una muestra de lo que es hacer historia del pensamiento filosófico. Basta con pensar en la Hermenéutica de von Savigny (FCV06: ganancia de información basada en un máximo de détails). Pero no se pierda en los detalles: repáselos todos cuidadosamente, para recordar precisamente lo esencial, los rasgos principales, que constituyen el núcleo del método. - A continuación indicaremos esos rasgos principales.

Capítulo 1.-- El método dialéctico (49/69).

Introducción (49). -- El platonismo es, en efecto, un método inductivo. Pues, aunque Platón, en el sentido matemático-lógico, sostenía que el pensamiento del sistema cerrado era un ideal, lo ha llevado sólo a fragmentos de un sistema (= realización).

Estos fragmentos equivalen a muestras, más bien azarosas, según las circunstancias (= aspecto situacional), en la realidad de la vida, situada en el cosmos global (= fisis, natura, naturaleza).

La característica general (49v.)-- La dialéctica platónica es:

(i) por la preocupación por el alma (= psicagogía), que es la fuente de la fuerza vital (S.T. 05; 07),

(ii) el aprendizaje de un pensamiento individual-personal,-- no autocomplaciente (autárquico), sino “como hetairos/ hetairè” (pensador/compañero del pensador), en íntima convivencia” con los “compañeros de pensamiento”.

(iii) un pensamiento que ilumina tanto las definiciones (método diairético-sinóptico) como los principios (= elementos, presupuestos o por presuponer).

La descripción adicional.

FCV50/69 nos trae con más detalle lo que tanto la introducción como la característica general resumían.

a. - *El método diaerico-sinóptico.* (50/51)

Es un método para clasificar o definir conceptos (ver curso de primer año)

b - *El método hipotético (lemático-analítico)* (51/69)

Nota.-- Recordemos el esquema de Jan Lukasiewicz (primer curso): o deducción (si todos, entonces algunos o al menos uno) o reducción (si al menos uno o algunos, entonces (probablemente) todos).-- Pues bien, con Platón se llaman sunthesis (deducción) y analisis (reducción).

1. La dialéctica hacia adelante (progresiva), como en las matemáticas, procede a partir de “hipótesis” (= elementos, que ya han sido postulados) como fijas (es “sunthesis”, composición (literalmente), pensamiento constructivo).

2. La dialéctica hacia atrás (regresiva) -el verdadero descubrimiento de Platón, como filósofo que lleva a cabo una investigación fundamental (por ejemplo, de los axiomas matemáticos)- parte de premisas (científicas o cotidianas), -- no para “construir” (= sunthesis) razonamientos con ellas, sino para preguntarse en qué nuevas e insospechadas premisas se apoyan a su vez estas premisas (= analisis).

Se ve la analogía entre la deducción / sunthesis y la reducción / analisis.

Cuando se entiende bien lo que está escrito en esta página, en lo que se refiere a la dialéctica hacia adelante y sobre todo hacia atrás -es la doctrina de la lógica y del método-, entonces se comprende la esencia misma del platonismo, en su “aspecto único”.

El texto del curso esboza brevemente los componentes.

BI. - *El método hipotético en las matemáticas de la época* (51/54).

- 1.** La ‘sunthesis’ (método axiomático-deductivo; con ‘prueba del absurdo; 51/52).
- 2.** La ‘analisis’ (52/53), es decir, cuando el matemático busca las premisas correctas.

Nota -- Aquí se sitúa el método lemático-analítico en sentido estricto (53/54: la proposición es inaplicable, pero aun así se trabaja con ella ‘sintéticamente’ (deductivamente)).

BII.-*El método hipotético en la dialéctica platónica* (54/69).

(i). -- La sunthesis platónica (deducción) (54/57; con la explicación de J. Royce; -- recuerda muy bien FCV56/57 (la coherencia sistémica), pues estas páginas son siempre, en los textos platónicos, aplicables).

(ii).-- *La analisis (reducción) platónica (57/69).*

En otras palabras: el rasgo típico de la filosofía (en contraposición al pensamiento cotidiano o científico), a saber, pensar de nuevo en los presupuestos (secretos, inconscientes), también llamados “fundamentos”, de los que partimos.

a. Los paleopitagóricos ya habían pensado en esta dirección: habían tomado la verdad, presente en las cosas, en nuestra mente, en nuestro comportamiento, como su primer presupuesto; inmediatamente habían descubierto que esta verdad (ontológica) se sostenía o caía con lo que ellos llamaban la unidad, es decir, las semejanzas y las coherencias (cf. estructuras distributivas y colectivas), en las cosas mismas, en nuestra mente, en nuestro comportamiento.

Si ponían en primer lugar estos dos conceptos “trascendentales” (que lo abarcan todo), podían avanzar. Buscaban la verdadera unidad.

b. Platón, siguiendo a Sócrates, sigue añadiendo dos trascendentales:

i. El ser sin más, es decir, la “realidad” (en las cosas, en nuestra mente, en nuestro comportamiento),

ii. El valor sin más (lo llama, en griego antiguo, el bien), es decir, en las cosas, en nuestra mente, en nuestro comportamiento.

Si Platón partía de estos fundamentos, ‘axiomata’, presupuestos, ‘hipótesis’, entonces podía filosofar racionalmente justificado. Ver FCV57v. -- FCV58/69 da, de eso, -- de esa dualidad ‘ser - el bien’ (realidad/valor), ejemplos. Memorice al menos uno de ellos; si no, su respuesta en un examen o en una conversación será demasiado abstracta. - El platonismo busca el valor real.

Relativización.

FCV60/69 da algunos ejemplos de esto. Por decirlo de otro modo, “relativización” significa “reconocer que cualquier realidad fuera de nosotros (las cosas), cualquier proposición (nuestra mente), cualquier acción (nuestro comportamiento) nunca exhiben lo absolutamente real y lo absolutamente valioso del ser (la realidad sin más, en la que se sitúan) o de lo valioso (el bien) sin más, del que sólo son aplicaciones, partes, aspectos”.

Recuérdese bien el ejemplo de relativización introducido por el platonista-humanista de la Edad Media, Juan de Salisbury, bajo el nombre de “tesis (= ideal)/hipótesis (= realidad actual)”.

FCV64/66. “¿Debe uno casarse?” -- “¿Debe Carine casarse?” -- Recuerda bien lo que es el “oposicionismo” y por qué es totalmente incompatible con el platonismo (FCV67/69).

Capítulo II.-- La estoqueiosis (análisis de los factores) (70/97).

Este es el segundo aspecto básico del platonismo como método, que equivale a una harmología (teoría del orden).

A modo de introducción decimos que un factor (= stoicheion), en el típico sentido dialéctico, tal como fue muy bien captado por el difunto E. W. Beth, entre otros, significa lo siguiente.

Un stoicheion, elementum, factor, es:

(i) un elemento de una totalidad (ya sea distributivamente: elemento de una colección; o colectivamente: elemento de un sistema (subsistema o hipo-sistema); -- platónico: este es el significado comprensible, diairético-sinóptico; -- pensar en el hombre completo y en el espíritu del factor en él;

(ii) Un stoicheion debe ser puesto en primer lugar si la totalidad ha de ser comprendida, para que tenga sentido lógico ('intelligibel'), concebible, 'posible'; -- entonces los griegos lo llaman 'stoicheion', elemento de un todo, 'archè (S.T. 03), principio ('princiep');-- platónico: este es el significado hipotético (el stoicheion es la hipótesis, que debe ser puesto en primer lugar si una totalidad ha de ser comprendida).

Nota.-- Quien, por tanto, quiera entender algo del núcleo del platonismo, mire a FCV50vv. (diairet.-sinopt. e hypoth. meth.) y a FCV70vv. (stechiotic meth.), y verá que ambos aspectos van juntos.

Nota -- Vimos, S.T. 12, que ya los paleopitagóricos pensaban que debían presuponer -por ejemplo, tanto para sus actividades musicales (danza/canción (poesía)/música), concentradas en una 'choreia' (la mencionada tríada), como para su trabajo intelectual (aritmética, geometría, -- descripción del universo (astronomía))- que existe tal cosa como la verdadera unidad, es decir, la verdad sobre la unidad (similitudes y conexiones).

Pues bien, precisamente este aspecto "unidad verdadera" en el sistema de pensamiento platónico se llama "stoicheiosis", análisis de factores. También en vista del verdadero valor (platónico: la realidad ('ser') en cuanto al bien), hay que anteponer la verdadera unidad de los datos (cosas, mente, comportamiento) (lo que nos hace comprender que el envejecido Platón se volviera cada vez más, a su manera individual, pitagórico).

Para volver, brevemente, a FCV67/69: sólo se puede captar correctamente el verdadero valor de, por ejemplo, la disposición, biológicamente, si, entre otras cosas, se capta su verdadera unidad (aquí: con el entorno).

Las páginas 71/97 no son más que ejemplos, explicaciones, -entre otras explicaciones filológicas (historia y lengua y literatura), de esa comprensión.

1.-- Dos mod. de aplicación

Recuerda con mucha atención la FCV72: La definición de Tales (“un sistema de unidades”), pues es la idea central del análisis factorial (71/72).

2.-- Semasiologías (‘sustèma: ‘plèthos’)

Nota -- El lenguaje de Platón “todo / todo) (unidad”) está en esa línea.

Nota -- La inclinación de Platón al sistema de diálogos de Sócrates (con la regresión a las hipótesis y definiciones (72/74).

3.-- Semasiologías (‘archè’, ‘stoicheion’ (recuérdese este último especialmente)

Nota -- principio v. ful. razón o fundamento... - resumen de la estoicheiosis (recuérdese muy bien) (74/75)

4.-- Aplicaciones.

a. La sistémica (par de opuestos) (76/80).-- b. El lenguaje como sistema de signos (81/82).

Comparación con el método analítico cartesiano (82/84);-- recordar la todavía muy actual “mathesis universalis” (teoría del orden general, pero preferentemente formulada matemáticamente).

c. El análisis existencial en las obras de Kafka (84/97)

compuesto psiquiátrico (85/87): el mundo de la culpa (del pecado); compuesto del Antiguo Testamento (87/97; recuérdese FCV94: esquematización (Si el pecado es culpa, entonces el castigo), porque este esquema es universal).

Capítulo III -- Elementos de la ciencia platónica del alma (98/245).

Este capítulo será particularmente largo. Razón: el alma -- especialmente como fuente de poder vital (S.T. 05; 07; 10) -- es tan central en todo platonismo que es inevitable un conocimiento lo más completo posible de ella (con psicagogía incluida).

Introducción.-- Vamos, sin embargo, a dar algo más que la psicología. La tríada “persona(corporeidad)/sociedad/cultura” nos servirá de guía (98/99).

1.-- El alma como ser y como principio de vida (99/104).

Cuatro aspectos

(a) El alma como ser individual (99).

(b) El alma como intermediario entre las realidades imperecederas (ideas, deidades, almas inmortales) y las imperecederas (almas mortales),-- lo que da lugar a la tragedia del alma (99/110; Nota.-- Espiritualismo (FCV32; 100).

(c) El alma como fuente de vida (100/103;-- el alma en sí misma y en la lich. reflejada,-- con la consecuencia educ., psicagógica (mod. apl.)).

(d) El alma como ser eterno, inmortal (103/104; muerte, ultratumba, choque de nacimiento;-- doctrina de la anamnesis).

2.-- *Los rasgos principales de la vida del alma humana (105/245).*

Lo que precede es una especie de ontología especial del alma (humana). Esto constituye, ahora, la información de fondo para lo que sigue, la descripción y explicación (en la medida de lo posible), sobre una base platónica, de nuestra vida anímica cotidiana.--

Nota: No sin razón hablamos (FCV35/48) del sentido común. No esperéis, por tanto, una psicología experimental o cualquier tipo de ciencia profesional, moderna. Los pensadores de la Antigüedad se dirigían al hombre y a la mujer comunes.

Pero, habiéndose familiarizado con la exposición detallada, que ahora vamos a resumir, juzguen si ustedes, con esta psicología no científica, pueden hacer algo en la vida cotidiana.

1.- *Introducción.*-- Dos tríadas (mente/voluntad/deseo y gran monstruo (deseos inferiores)/león menor (deseos superiores)/pequeño hombre (mente)) os servirán de pautas fáciles de recordar,-- para perderos en el laberinto tanto de la vida cotidiana como de las explicaciones platónicas o platonizantes de la vida anímica real.

2.a.-- *La tríada “mente/voluntad/deseo” (105/114).*

Este capítulo comienza con una teoría platónica de los métodos. -- Puthagoras (Pitágoras) había lanzado el término “theoria”, el entendimiento. Los paleopitagóricos elaboraron una psicagogía (formación del alma) en su estela, en un sentido musical y vocacional.-- Platón sigue trabajando en esta dirección, pero muy personalmente.

(i) Los fenómenos, -- aquí particularmente el comportamiento cotidiano, son la base (base empírica).

(ii) La comprensión en términos de los fenómenos visibles y tangibles -- FCV07; 10; etc. - intenta captar 1. el principio, 2. el elemento, que rige los fenómenos (S.T. 13). Que ese “principio” (= explicación - resumen) sea una idea o un fenómeno extra-natural no importa mucho (teorización o contemplación mística). FCV105/106 expone esto brevemente; FCV120v. lo especifica sobre la base de la enseñanza de Euagrios.

FCV106/110 da, de la theoria platónica, tres modelos de aplicación.

FCV110/114 especifica en qué sentido hay que interpretar la tríada ‘mente/voluntad/deseo’, -en sentido trágico (conflictuológicamente; recuérdese la idea ‘conflictuología’, pues domina parte de la psicología actual).

2.b.-- La tríada “gran monstruo/ león menor/ hombre pequeño” (114/ 245).

Este será el capítulo más extenso, pero quizás el más fascinante. En cualquier caso: las aplicaciones cotidianas -para quienes, al menos, con formación platónica, quieran mirar dentro y alrededor de sí mismos- son “legión” (indeciblemente numerosas). Por eso también -en aras de la utilidad cotidiana- la hemos elaborado, hasta incluir sus ramificaciones modernas.

- (i) La ciencia del alma platónica es una psicología de la teoría de la virtud (114v.).
- (ii) Precisiones sobre la tríada (115v.; recuérdese muy bien FCV116).

2.c.-- Explicaciones relativas a la mencionada tríada (117/...).

La riqueza de conocimientos, en los textos platónicos y después de él, es tan grande que tratamos los tres estratos por separado.

2.c.a.-- El gran monstruo (el deseo impío) (117/136).

Obsérvese bien : el término “innoble”, aquí, es sólo de principio. En efecto, como se ha dicho más arriba (ennoblecimiento: FCV110v.: transformación; 112: ernoblecimiento), lo no comestible es ennoblecido por el hombre pequeño. Este es el lado muy positivo del platonismo equivocado no nietzscheano.

1.-- Modelo patrístico (psicología monástica de Euagrios: avidez (gula)/castidad (fornicación)/ posesividad (avaricia)/ soporificidad (117/121).

Notas.-- (1) valor bíblico; (2) método (119/121)

Notas de actualización.-- Basado en una comparación con la psicología de Ed. Spranger, característica de la ciencia del alma platónica, es:

- a. Axiológica (orientada a las tendencias de valor),
- b. Estructural (dirigida a uno o pocos factores dentro de la totalidad (=estructura del alma),
- c. Culturológica (sitúa las expresiones del alma dentro de la civilización total) (121/124).

2.-- Más detalles sobre el gran monstruo (= pulsiones primarias) (124/135).

- (i) Problema del sueño (124).
- (ii) Problema de la alimentación (124v.).
- (iii) Problema sexual (125/127: sexo/ eros-agapè/ revolución sexual).
- (iv) Problema económico (127/135: capitalismo griego/ interpretación de Marx. v/ capitalismo moderno (vida-hermenéutica/ cultural-histórica (Individuo autosatisfecho/ tendencia nihilista)/ interpretación psicoanalítica (pequeñas ganancias-compl.)).

Obsérvese cómo se subraya el término “...problema”: nuestra cultura, como la de la época de Platón, puede ser abordada con seguridad desde la psicología platónica para, muy rápidamente, descubrir los problemas principales.

Esto demuestra, por cierto, brillantemente, el extracto del P. Engels, la antítesis del platonismo: visión resumida del gran monstruo (135v.).

2.c.b.-- *El león menor (el noble deseo)* (136/175).

Un papel indistinto desempeña el afán de dinero,-- ya sea exitoso (honor, afán de ver, afán de autoconservación,-- afán de vana gloria, orgullo), -- o infructuoso (‘frustrado’ = cólera y resentimiento (rencor), tristeza y añoranza, desgana (afán de vida)).-- A continuación, de éstos, toda una serie de modelos de aplicación.-- Estos son interrumpidos por una breve explicación literario-teórica (cuento, mito).

1.-- El sentido del honor de Platón (136/140: método reflexivo o introspectivo (cf. FCV120)).

2.-- El sentido del honor de Bombo (140/142: modelo etnológico). Explicaciones actualizadoras.

(1) Explicación narratológica (143/147: narratología (143); narrativismo (143/ 154).

Recuérdese bien la amplia definición de Platón de la narración (meramente verbal y dramática).

(2) Caracterización de la ciencia del alma de Platón: es psicología del deseo (146v.).

3.a.-- El Narkissosmythe (148/153: dos versiones (148v.); interpretación (149/151: atè (juicio divino:149/151), kuklos (círculo:151v.).

Nota -- Teoría literaria sobre el mito (152v.:mito, -- análisis de la mitología/mito).

3.b.-- La vanidad (154/159: Teorema de Diel (154v.); modelo platónico (155/157: Dionusios).-- Explicación psicoanalítica (158v.: Narcisismo: egoísmo; egocentrismo).

4.-- Modelos patrísticos (159/164: a. gloria vana; orgullo; b. ira/resentimiento (resentimiento) - Ressentimentología de Nietzsche y Scheler (162v.) -; tristeza/añoranza; acedia (compárese con G. Gezelle (vertijloosheid), (165), con J.P Sartrre (nausee: desgana de la vida (165/168)).

Vista resumida.-- 169/170 (Individualps. de Adler; el problema (cf. S.T. 16v.) del poder).

Nota -- La psiquiatría platónica (170/173).-- Las obras platónicas aparentemente dan a algunos psiquiatras percepciones de una naturaleza preciosa. Para dar un ejemplo de ello, consideraremos brevemente la forma en que Platón explica el crimen, posiblemente el del tirano hambriento de poder: el crimen es el sueño nocturno realizado en plena conciencia diurna.

Inmediatamente obtenemos una visión de la interpretación de los sueños tal y como la practica Platón.

Nota.-- El fenómeno de la supresión (consciente). resp. la represión (inconsciente).-
- Con Platón la supresión, resp. la represión se reduce a adelantarse a las ideas superiores (= valores) (para.frosunè) (FCV174v.).

2.C.c.-- El pequeño hombre (mente) (176/245)

a. El “hombrecillo” que hay en todos nosotros se manifiesta, entre otras cosas, en el sentido de la medida y la vida equilibrada,--también en cualquier comportamiento razonado y con propósito.

b. Pero este mismo “hombrecillo” se manifiesta, platónicamente hablando, especialmente en el proceso de ideación, es decir, en el “contemplar” (entiéndase: captar directamente) la verdadera naturaleza o idea (forma de criatura). Indicamos dos aplicaciones de esto, la contemplación de la idea “alma” y la de la idea “sentido de la lujuria” (aunque esta última la tocamos sólo brevemente).

A.-- La ideación como visión de la “verdadera” naturaleza (177/188).

Un modelo de aplicación que elaboramos, platónico, es la captación de la idea ‘alma’ como realidad incorpórea, ‘espiritual’, sí, ‘divina’.

(1).-- El Glaucomito (177/179).-

El núcleo del mito se reduce a un proceso de deificación.-- El alma, oculta en el pobre pescador:” Glaukos,

(i) se toma, para empezar, como es, “pobre”.

(ii) a. es purgada de esa pobre corteza (“catarsis”) y

(ii) b. se eleva a un nivel superior, el divino. Consecuencia: una vez deificado, porque recibe la fuerza vital (S.T. 05; 07; 10 (psicagogía); 14) en su alma, que lo deifica, puede, en los problemas humanos, actuar salvadoramente.

(2).-- La idea “alma” con Platón (179/187).

La theoria, la comprensión, del alma se asemeja (análogamente) a lo que le ocurre a Glaukos.

(i) El lado fenomenal (percepción).

(ii) El lado ideal (ideación). En la percepción sensorial actúa un proceso ideativo que, en el caso del hombre, visto en su comportamiento (“conductista”), penetra hasta una naturaleza incorpórea -espiritual, sí, a ojos de Platón, divina (= modo de ser).

Aparte de esa fathomización (theoria) en sí misma, está, a la vez, el hecho de que quien practica tal fathomización se deifica a sí mismo.

Nota -- Análisis del mito platónico (180v.).-- Hay analogía:

(i): el ver (mántico) descrito en el mito de Glaukos (de la apariencia del Glaukos deificado) es sólo una forma de “theoria”, a saber, la que se ciñe a la apariencia manticamente perceptible;

(ii) la ideación atraviesa la verdadera naturaleza (espiritual - divina).

Nota: El proceso de catarsis (181/184).

(i) La catarsis sagrada (purificación) toma algo con muy poca fuerza vital en el “alma” (presente incluso en las realidades inorgánicas),-- para purificarlo y elevarlo al nivel (ver arriba Glaukosmythe).

(ii) En el proceso de ideación:

(a) un ser superior percibido por los sentidos (el hombre) es tomado tal como es,

(b)1 pero para ser purificado y

(b)2 para ser elevado a un plano superior, ideativo.-- Que esto va unido a un proceso de deificación se muestra, por ejemplo, por la filomathia, el sentido del aprendizaje, en el hombre, una vez que se intenta enseñarle algo (modelo de aplicación).-- A este respecto: la doctrina platónica -preparada por los paleopitagóricos- de la recepción (185v.).

Nota -- La “verdadera naturaleza” (idea) de la lujuria (187).

b.-- La ideación como visión individual y universal (188/ ...).

Este es el aspecto singularizador y abstracto (universal) de la ideación: de este y aquel caballo a -lo que Platón llamó en su día- la “equitación”.

B.I.-- La ideación como percepción de la naturaleza singular (188/197).

Modelo por excelencia: la naturaleza de los individuos en una polis griega antigua. Platón lo sitúa dentro del concepto griego-antiguo de fisis o naturaleza

(1) ‘Fisis’ (= génesis) significaba, en primer lugar, la totalidad (en principio) trascendental de todo el ‘ser’ pasado, presente y futuro, dentro del proceso de reproducción en y alrededor de nosotros.-- Lo que hoy seguimos llamando “naturaleza”.

(2) “Fisis”, naturaleza, significa, además, “ser”, forma de ser (platónico: idea), es decir, aquello por lo que algo es distinguible del resto, dentro de la “naturaleza” total (primera acepción).

(1).-- *La división del trabajo* (189/192).

La regla, decía Platón, en una polis bien ordenada, es “un individuo --- una praxis ocupacional”. En esto se basa la llamada “ley natural” platónica de la división del trabajo.

Nota: De nuevo: aunque individual, el individuo no es “autárquico”.

Nota:-- Modelo teológico.-- El modelo mítico-teológico que, al parecer, tenía en mente Platón es la idea de “deidad función” (H. Usener; G. Dumézil) (190v.).-- Así como cada deidad individual (grupo) tenía un “papel” sagrado (función), así también cada individuo en el estado platónico.

Nota: Este aspecto recuerda un poco a los etnólogos funcionalistas: ellos veían la interdependencia de las áreas individuales, o de las personas, dentro de la misma cultura; un elemento cultural -por ejemplo, un arma, un modo de vestir- tiene una función.

(2).-- *La división de los dos sexos.*

Platón tiene varios textos sobre el hombre y la mujer.-- Aparte de su texto sobre el andrógino (dualidad hombre-mujer, por la que ambos sexos son dependientes el uno del otro, sí, en algún lugar ambos sexos son en sí mismos (pensemos en el animus / anima de C.G. Jung), está su tratamiento del mito amazónico.

a. La literatura heroica sobre Pentesilea y las Amazonas (192v.).-- Una polis puramente femenina es, mítico-heroica, concebible.

b. La interpretación de Platón sobre la función de la mujer en la sociedad nos muestra que la mujer, en principio (por naturaleza), puede desempeñar las mismas funciones en el Estado que el hombre, incluido el servicio militar.

(3).-- *La teoría platónica sobre la naturaleza individual* (194/197).

De nuevo, la dicotomía ‘fenómeno / principio’.

a. Los fenómenos son las innumerables necesidades y satisfacciones de las necesidades dentro de la sociedad.

b. El principio es la naturaleza individual, que se desenvuelve en esa multiplicidad.

(i) Lo singular en cada uno de nosotros (195: detalles, sí, pero sobre todo el alma).

(ii) La validez en las funciones individuales (195v.).

(iii) Caracterización (comprensión singular) de dos jóvenes intelectuales (Faidros, Lysis (196v.).

(iv) El momento dramático (197: Platón vio, poco a poco, que la estructura dramática de sus diálogos podía pesar sobre el individuo en sus figuras).

B. II.-- La ideación como conocimiento de la naturaleza universal (198/208)

Introducción: los tres modos de ser del lecho:

1. El ser ('naturaleza') de "la cama" (general), en Dios (=deidad platónica).
2. La cama singular que hace el carpintero y
3. el lecho igualmente singular que pinta el pelador.

Nota: "Dios", con Platón, en este contexto, es el causante de la idea (= naturaleza universal)

El método dialéctico.-- (200/203).

Dada una colección real, dada de cosas, que merecen el mismo nombre. Ese término idéntico significa, a través de nuestra mente, la forma universal del ser (= idea), extendida sobre todos los elementos de dicha colección

Los conceptos generales en nuestra mente no son las ideas, sino su representación en nuestra mente.

Nota: "Abstracción", de un conjunto de cosas idénticas abstraigo un "concepto" general que no es la idea).

Actualización de la idea platónica:

El DNZ como modelo que rige conjuntos enteros de procesos. (204vv.)

¿Cómo funcionan las ideas éticas morales? (205/207)

El libre albedrío está previsto en la propia idea.

Conclusión: una definición de la idea: El tono, presente en todos los ejemplares (207v.).

C.-- La ideación como método (209/227).

Este capítulo es de interés para los profesores Todo profesor trabaja con un ejemplar visible (por ejemplo, un trozo de oro, un círculo), el fenómeno. A ese modelo aplicativo le asigna un nombre ("oro", "círculo"). Explica ese nombre en una definición (definición de esencia)).

Nota: El nombre y la definición forman, juntos, el uso del lenguaje. - En la mente (sujeto) de los niños, por lo tanto, surge la "ciencia" (conocimiento espiritual pleno). ¿Por qué? Porque, con el maestro, los niños, a través de los ejemplares, ven todos las cosas singulares, los fenómenos) la idea, llegando por encima de ella (nunca un ejemplar es todos los ejemplares; sólo la idea es eso), pero presente en ella (cada ejemplar es verdaderamente una idea singular).

Nota: la idea universal ilumina sus ejemplares: luz-metafísica (213)

Nota: La idea es a la vez trascendente (llega más allá de los ejemplares) e inmanente (visiblemente presente en todos los ejemplares) (214)

Nota: La idea es la coherencia de todas las propiedades comunes (estructura colectiva), aunque esto puede no ser tan claro (215 v.). - Fenómeno, designación, definición, -- idea, perspicacia se explican ampliamente.

d.-- El lado reflexivo-introspectivo del pequeño hombre (228/245).

Somos estrictamente “humanos” porque llevamos la ideación (la verdadera (= superior, incorpórea, elevada) naturaleza, lo individual y lo universal es, en nosotros,-- porque sabemos que la ideación como método (espécimen, nombre y definición conducen a la comprensión de la idea). Lo somos también gracias a nuestra introspección (con el método reflexivo como aplicación).

1. La mayéutica socrática (228/231) se apoya en esa fuente interna de conocimiento.
2. Que somos un microcosmos en el macrocosmos (231v.) es un aspecto de la misma.
3. Que nosotros, en esa vida interior, conozcamos estados de embriaguez e inspiración (232/238: manticismo, telesticismo, poesía, erotismo), es un, para el filósofo de la mente Platón, aspecto de la misma que requiere alguna reserva. Nota - El concepto de deidad de Platón (236v.). Nota - La etnopsicología (238).
4. Nuestra imaginación (resp. imaginación) es otro aspecto (238v.).

Conclusión.-- El método reflexivo (su validez limitada (P. Diel; P. Ricoeur) (240/243).

Conclusión general: “mente” (244), la psicología platónica como ciencia del alma (245).

Capítulo IV.-- Elementos de la sociología platónica (política) (246/264).

- a. El encuentro ‘existencial’ (Platón / la muerte de Sócrates) (246/248).
- b. El pensamiento político como típicamente griego (248/252: profilosofía, conservacionismo, Sócrates).
- c. La teoría platónica del Estado: igualación, comunión, entendimiento,-- como utopía (252/ 260;-- interpretaciones parcialmente erróneas (Benoist, B.H. L.). -
- d. Crítica platónica de la democracia (260/264).

Capítulo V.-- Elementos de la culturología platónica (265/274).

- a. La definición de “cultura” (265/267).-- vrl. Desde Kolb y Klemm
- b. Platón dentro de la economía de la Antigüedad (267/269), es decir, “libre / esclavo
- c. El programa de estudio platónico (270/274; su política cultural).

Capítulo VI.-- Elementos de la filosofía platónica de la historia (275/290)

Tres aspectos (información / sentido histórico / historia real fil.).-- La Ilustración (275v.).

Cuestión principal: la historicidad (276).

Análisis del lote (277/279).-- La historicidad con Platón (279/290: Lysis como modelo (279/ 282).-- Los ‘antiguos’ (283).-La dirección (284/287). -- Estructuras/ libertad (287v.).-- Geopolítica/ ecología(288v.).-- La estructura básica (cyb.: 289/ -- Psicología del desarrollo (290).

Índice de contenidos
El Curso de Filosofía de la Vida.

Tomamos como base el platonismo, en primer lugar el propio Platón, pero también las actualizaciones (refundaciones) de sus enseñanzas.

Prefacio (01/07).-- La idea de “vida” en las filosofías recientes.

La idea directriz (07/34).

A. Definición (biológica, filosófica),

B. Bíblica (Solovjev como moderno-platónico y bíblico).

El valor del sentido común (comunitarismo) (35/48).

Tesis de Platón sobre el tema (sentido común/opinión pública/pensamiento de grupo) .

Capítulo I.-- El método dialéctico (49/69).

Dos características:

a. los conceptos se enfrentan entre sí (dialéctico-sinóptico));

b. las premisas son conocidas

(Si A, entonces B. Entonces B: ‘synthesis’)

o desconocidas

(Si A, entonces B. Pues B. Entonces A: ‘analysis’ (método lemativo-analítico). Con todo tipo de aplicaciones,

Capítulo II.-- El método analítico factorial (70/97).

Las preposiciones, (sintéticas o analíticas) son siempre elementos dentro de un sistema,

Consecuencia: la “stoicheiosis”, el análisis factorial, es el lado sistémico de la dialéctica. Las relaciones son centrales.

Atención: el platonismo es ante todo un método dual.

Cuando se dice que la teoría de las ideas es el núcleo, uno se equivoca: la teoría de las ideas es una consecuencia del método (las ideas son elementos, que uno debe poner en primer lugar, si uno quiere entender los fenómenos).

Atención: lo que sigue es un estudio del platonismo concebido como ciencia humana. Para los profesores de humanidades, ésta es la forma adecuada de filosofar.

Capítulo III. -Elementos de la ciencia espiritual platónica (98/245).

1. El centro anímico del platonismo -como ser y principio de vida (fuerza vital) 99/104).

2. Los rasgos principales de la vida anímica humana: El gran monstruo / el león menor / el hombre pequeño.

Introducción : deseo / voluntad / mente (105/115)).

El gran monstruo (117/136: impulso de alimentación / impulso erótico / necesidad nocturna / impulso posesivo).

El león menor (136/175): el impulso de dinero y sus decepciones.

El hombre pequeño (mente: 176/245). Ideación (verdadera naturaleza individual y universal; Idea) (177/208).

Método ideativo (209/227).

Método introspectivo-reflexivo (228/ 245).

Capítulo IV.-Elementos de la sociología platónica (246/264).

Vr1. La teoría utópica del Estado.

Capítulo V.-Elementos de la culturología platónica (265/274).

Vr1. El fundamento económico.

Capítulo VI.-Elementos de la historiología platónica (275/290).

Vr1. el concepto de historicidad.

Obsérvese con atención:

Los capítulos III a VI son aplicaciones del método platónico. El método es decisivo.

Todos deben conocer el capítulo IV (historiología).

Cada uno elige lo que prefiere fuera de eso, como pieza individual.

17 04 1989

Deo Trino et uno gratias maximas Mariaque amorum maximas