

5.6.1. Introducción a la filosofía griega. (1982/1983)

Parte 1, p. 1 a 101)

(GW 01) **Prólogo. - Filosofía (análisis de Sofio)** (17/01)

(A) Nota semisociológica (01/03):

GJ. Vogel, *Greek Philosophy, I, (Thales to Plato)*, Leiden, 1950, 2, dice que 'filo.sophia' (sabiduría) tiene dos significados:

a. una amplia, que implica la búsqueda de la "sabiduría", como ya lo hacen los primitivos, pero los evolucionados de forma más sistemática; así *Herodotos de Hallikarnassos* (-484/-424), *Hist.*, I:30; también *Tukudides de Atenas* (-460/-399), *Pel. Oorl.* II: 40; más tarde Isócrates de Atenas (--436/-338), -- se podría hablar aquí de "desarrollo general", en la medida en que corresponde a las exigencias contemporáneas de la cultura;

b. una estrecha y técnica, que será el tema de este curso, así, por primera vez (cf. Diógenes L., I: 12), con Putágoras de Samos (-580/-500).

De Vogel señala, o.c., 3, que la sabiduría precedió a la filosofía. Menciona brevemente a los "siete sabios" de la Hélade (entre ellos Tales de Mileto y Solón de Atenas), entre los cuales Tales de Mileto también es considerado un sabio más adelante. Cita ejemplos proverbiales de esos sabios.

R. Schärer, *l'homme devant ses choix dans la tradition Grecque*, Lovaina, 1972, menciona que el hombre griego tenía como modelos de resolución de problemas al héroe, al sabio y al filósofo, que reducían una situación concreta, cada uno a su manera, a una solución de intercambio (alternativa), es decir, a una elección a favor o en contra; decidían sobre esto y, al hacer esta elección, apelaban a normas (es decir, a los valores que rigen), de tal manera que, si la elección violaba estas normas, esto significaba "hubris" (transgresión de los límites), seguido tarde o temprano por consecuencias correctivas ('n.i. los valores que rigen), de tal manera, sin embargo, que si la elección viola esas normas, esto significa "hubris" (cruzar la frontera), seguido tarde o temprano por las consecuencias correctivas ("némesis") de esa elección equivocada; uno piensa en el juicio de Dios en la *Biblia*.

Schaerer nos da una descripción de la sabiduría que es más amplia que la sabiduría proverbial. Es cierto que, comprensiblemente, tanto el héroe como el sabio representan sólo un tipo de sabiduría y que "sabio" es la palabra más amplia por su alcance. La "sabiduría" es, después de todo, a través de las muchas variantes semasiológicas del significado, siempre percibir un problema en una situación y resolverlo, razonando, de cualquier manera. Los proverbios, los refranes, son sólo destellos de sabiduría, nada más. La sabiduría es siempre más que eso.

Sabiduría de Oriente (Próximo).

W.I. Irwin, *Wisdom Literature*, en *Enc. Brit.*, Chicago, 1967, 23: 601, ofrece una visión general de la sabiduría del antiguo Oriente Próximo (Etiopía, Egipto, Canaán, Mesopotamia, Armenia, Irán (que, en la geografía contemporánea, ya pertenece a Oriente Próximo), Arabia, Siria, Asia Menor (= Anatolia, Mikrasia)).

(GW 02) **a. Mesopotamia (desde -2900)) con Sumer**

En Mesopotamia hay literatura sapiencial; véase *SN. Kramer, L'histoire commence à Sumer*, París, 1975 (libro que da espléndidos ejemplos); luego sigue Akkad (Babilonia y Asiria); véase *G. Contenau, Así vivían los babilonios y los asirios en la época de Nabucodonosor*, Baarn, 1979 (a.o. “literatura sapiencial” en sentido estricto: o.c., 205ff. (poemas didácticos, salmos, fábulas);

b. Egipto (desde -2770),

donde la “sabiduría” (más bien en sentido estricto, con Imhotep) es el género literario más antiguo; célebre (hacia el -2400) es Ptahhotep, un visir, con su colección de proverbios de carácter ético-político sobre la “buena vida”, su practicabilidad por parte del grupo de personas al que va dirigido;

c. Canaan

(antes de que los israelitas entraran en Palestina) y Edom (territorio árabe antes), que era famoso por sus “sabios”;

d. Israel (desde -1200 (con los jueces));

Piensa en los príncipes Salomón y David (-1000/-950), conocidos como sabios. Estos impresionantes datos demuestran el tardío despertar de la Hélade y cómo, inevitablemente, tuvo amos orientales (por ejemplo, a través de las relaciones comerciales).

F. Wendel et al, Les sagesses de Proche-Orient ancien, París, 1963, es una colección de informes del Coloquio de Estrasburgo (17/19 de mayo de 1962), dedicado por especialistas a la sabiduría oriental antigua en Egipto (ocho estudios), Mesopotamia (un estudio), Israel (tres estudios).

Cabe señalar que *A. Volten, Der begriff der Maat in den Aegyptischen Weisheitstexten*, o.c., 73/101, desarrolla el hylozoísmo de los primeros pensadores griegos (Tales, Anaximandros, Anaxímenes, Puthagoras, Herakleitos, Parménides, Jenófanes, Empédocles, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia); Maat es, después de todo, “materia del alma” de la que viven los dioses (conectada con la Vía Láctea); lo “controla” todo. En sí mismo es un tema sapiencial (= sabiduría) muy notable.

W. Bieder, Wisdom literature, en *B. Reicke/L. Rost, Biblical-Historical Dictionary*, Utr./Antw., 1970, VI: 65/70, repasa, en sentido amplio y restringido, los libros y textos sapienciales de la Biblia. *CA Keller, Wisdom, ibidem*, 63/65, especifica que “sabiduría” es, en el lenguaje académico moderno, el término resumen del antiguo humanismo oriental (paideia, ideal de educación), *CA Keller, Wisdom, ibidem*, 70/71, define “sabio” como “robusto, hábil, experimentado, sensato”; elaborado: desarrollado, que vive según las normas, sensato y consciente, que desempeña su papel social con resultados. De nuevo, ¡la idea general!

(GW 03) *N.J. Suggs, Book of wisdom, en Enc Brit. Chicago, 1967, 23: 600/601*, trata del Libro de la Sabiduría, (O.T.), que se sitúa entre -150 y +50) y subraya el tema de la “sabiduría” como puente entre la filosofía pagana (estrecha y amplia) y la revelación bíblica (tema que será elaborado por Filón, los rabinos y, posteriormente, los Padres de la Iglesia. Sobre la relación entre la obra filosófica griega y la sabiduría oriental, El autor dice: “La filosofía griega fue la heredera y, hasta cierto punto, la alumna de la antigua contemplación de Oriente”. (a.c., 600). -- Para que, en un momento dado, podamos hablar de interacción.

O. Willmann, Gesch. d. Idealismus, I (Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus), Braunschweig, 1997-2, señala que la sabiduría caldea (60/72) y la egipcia (48/59) pertenecen a la prehistoria de la filosofía; sin embargo, él también se aparta del concepto amplio de sabiduría, pues la sabiduría apolínea y (dionisiaca) de los misterios (19/47), la teoría de los brujos, los vedas, el Antiguo Testamento han hecho su aportación a la filosofía; esp. destaca que la teología de los antiguos (Veda y Vedanta, Torá y Cábala (orientales); teología física y política (helénica) (o.c., 137/254)) formaron la base de la filosofía.

En particular, Willmann subraya que lo físico (nacido de la teología física) y lo ético-político (nacido de la teología ética-política) estructuran conjuntamente tanto la sabiduría pre-filosófica como la filosofía. Esto es lo que consideramos como la visión básica por excelencia en el sofioanálisis, así como en la filosofía, además de la visión estructural de Schaerer que se ha señalado anteriormente.

(B) Análisis de Sofio (03/05).

Sophia’ (sapiencia, sabiduría) puede ser objeto de ‘análisis, disección, investigación (término platónico); de ahí sophio - análisis. Incluye los siguientes aspectos y etapas:

a. Sofiografía: incluye la descripción, sin pretensiones, de los fenómenos sapienciales, por ejemplo, la literatura didáctica (tomemos las parábolas de Jesús, en las que imparte ampliamente la sabiduría); nos muestra, por ejemplo, el alcance del concepto de “sabiduría”;

b. la sofiología: se ocupa de la estructura (véase más arriba Schärer y Willmann), - distributiva y colectiva, así como cinética (diacrónica) de la sabiduría; aquí se discute el contenido de la idea “sabiduría”;

c. la filosofía: la filosofía es, ante todo, un fenómeno entre muchos fenómenos sapienciales con su propia estructura; pero, en algún momento, entran en juego un juicio de valor (axiológico) y, sobre todo, un juicio epistemológico (el saber-valor de la sabiduría); discutir la vida y el saber-valor a fondo y responsablemente es un trabajo filosófico, preparado por las dos fases de análisis precedentes

(GW 04) Pero, a la inversa, la propia filosofía se sitúa en un marco más amplio al etiquetarla como un tipo de sabiduría; esto es tanto más necesario cuanto que los propios filósofos, a lo largo de los siglos, siempre han combinado con su trabajo actividades no estrictamente filosóficas:

1. Siempre se dedicaban a las ciencias naturales y/o humanas;
2. Casi siempre eran retóricos, incluso cuando, como Parménides, Platón, Aristóteles y otros, querían practicar una estricta filosofía objetiva-científica;
3. Se dedicaron a la teología, ya sea conforme o crítica;
4. Sobre todo: con todo filósofo, su opción prefilosófica (como nos han enseñado los existencialistas; véase, por ejemplo, Sartre sobre Descartes) sale rápidamente a la luz, cuando se le estudia con atención; - lo que significa que, para entenderlo bien, hay que situarlo socioanalíticamente.

La relación es, pues, de interacción: el sofioanálisis llega a la plena conciencia de sí mismo en la filosofía estricta; la filosofía estricta se comprende plenamente a sí misma cuando se somete al sofioanálisis y aprende a verse a sí misma sólo como un tipo de sabiduría entre otros tipos posibles de ella. Sobre todo, la filosofía no debe olvidar que ha crecido a partir de la sabiduría prefilosófica y, fundamentalmente, sigue arraigada en las ideas prefilosóficas.

Modelo aplicativo de sofioanálisis.

G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Múnich, 1961, lo tiene en I (*Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferungen Israëls*), S. 415/439:

(1) *Sobre la sabiduría experimental de Israel:*

“(415) “Como todos los pueblos, Israel entendía la sabiduría como un conocimiento totalmente práctico, basado en la experiencia, de las leyes del mundo y de la vida. (415) “La sabiduría empírico-gnómica parte de la obstinada suposición de que existe un orden secreto en las cosas, en los procesos; pero este orden debe extraerse de las cosas y los procesos con gran paciencia y a través de todo tipo de experiencias dolorosas. (...) Ese sería el método filosófico-sistemático.

Pero el mundo al que el pensamiento gnómico (= proverbial) dirige su atención no puede, como dice Jolles, ser captado por el pensamiento comprensible”. (149) ;

(2) *Sobre la sabiduría teológica de Israel:*

Israel, por tanto, conoció una sabiduría humana, profana, como todos los pueblos; elabora, a partir de elementos y aspectos sagrados en ella, un segundo tipo de sabiduría, después del exilio, a saber, en el que la “sabiduría” se entiende ahora como intermediaria entre Yahvé y los pueblos, esp. Israel; que la “sabiduría” es la gran educadora de las naciones (en este sentido es el espíritu santo de Yahvé, aunque ahora no tanto dinámicamente (entendido como fuerza vital divina, sino como principio ordenador).

(GW 05) Más aún: esta sabiduría divina, dice el v. Rad, es el principio divino, presente en la creación desde el principio (en este sentido puede compararse con el 'archè' (principium, principio del universo) de los milesios (agua, 'a.peiron, aire/respiración)). Esta visión dominó todo el pensamiento teológico judío tardío, que en su conjunto puede llamarse "sapiencial", "sofiológico" (439);

(3) *Sobre la sabiduría apocalíptica.*

La teología sapiencial experimentó una última expansión de la comprensión a través de su fusión con el apocalipsis". (450): La sabiduría se convierte en paranormal: abarca toda la historia de la humanidad desde el principio hasta el final de los tiempos; comprende especialmente el desarrollo lícito del mal y la miseria hacia la superación de la medida (cf. la hubris griega), principalmente en los imperios; véase también v. Rad, II (*Die Theologie der prophetischen Ueberlieferungen*), S. 314/ 328 (Daniel und die Apokalyptik)

(4) *Sobre la sabiduría escéptica* (en Qohelet = Eclesiastés)

El pensamiento sapiencial se atasca en el curso completamente misterioso de los caminos de Dios y se debate en la cuestión del sentido o quizás del sinsentido (absurdo) de la vida y del mundo: lo que llama la atención es que Qohelet piensa de forma completamente secular (454), en contraste con Daniel y los apocalípticos, que encuentran una solución paranormal para salir de este absurdo.

Se ve que von Rad no se pierde en el género literario como tal (literatura didáctica), sino que estudia la sabiduría en términos de contenido.

Modelos aplicativos del pensamiento sofista más reciente.

Se han mencionado dos modelos:

(i) *San Luis María Grignon de Montfort* (1637/1716),

Es el fundador de la Orden Montfortiana y de las Hijas de la Sabiduría (jeste nombre es típico!), es el creador del culto mariano como parte del "amor a la Sabiduría Eterna" (que muy a menudo se olvida); de Montfort fue un sofista hasta la médula;

(ii) *Vladimir Sergeievich Soloviev* (1853/1900)

Es un sofista declarado, como de Montfort, en la línea de la sofiología bíblica (o teológica y apocalíptica), pero: "La filosofía de los rusos -es decir, Skovorda, Florensky, Soloviev, Khomyakov, Berdyayev, Bulgakov- vive de la Sabiduría Divina. Esta filosofía quiere ser "sophian" (sabia). Por eso los rusos rechazan la lógica mecanizada occidental. Bulgakov los llama "manía hegeliana" (locura hegeliana)". (*J. Tyciak, Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit*, Friburgo i. Br., 1937, 112; véase también o.c., 120/123 (doctrina de la sabiduría de Soloviev).

(GW 06) (C) *La estructura de la sabiduría.*

La pregunta que se plantea es: ¿hay una estructura fija que pueda descubrirse detrás de los numerosos modelos sofiográficos? Respondemos a esta pregunta típicamente sofiológica utilizando un modelo aplicativo de análisis de mitos, concretamente el mito de Narkissos (Narciso). Lo hacemos con mayor seriedad porque S. Freud, en su psicoanálisis, reinterpreta este mito en sus propios términos.

Hay que señalar de inmediato que, con este mito, nos encontramos en la esfera ctónica (= telúrica), es decir, en la esfera del inframundo o de los dioses terrestres.

(a) *La historia del mito.*

La historia de un mito nunca es única: siempre hay variantes; sin embargo, teniendo en cuenta la atmósfera ctónica, podemos revelar la historia básica como sigue.

(a)1. Narkissos es hijo del arroyo Kèfisos (en Fokis), un dios de la tierra, y de la ninfa Leiriopè (una ninfa es una deidad ctónica menor, que tiene su “fetiche” (su morada fluídica) en el agua y alrededor de ella). El vidente ciego Teiresias, al ser preguntado por el destino de Narkissos, dijo que viviría hasta ver su propia imagen. En cualquier caso, era de una belleza excepcional, para los griegos, divina. Esto conllevaba una forma de arrogancia, de traspasar los límites, ya que era muy autocomplaciente.

(a)2. Cuando se baña en el arroyo, las ninfas se enamoran de él, especialmente Eco. -- La ninfa tiene un mito propio: cuando Zeus, el dios supremo, engañaba a su legítima esposa, Hera, con bellas mortales, tenía la costumbre de desviar la atención de Hèra balbuceando sin cesar.

Hasta que un día, Hèra se dio cuenta de la artimaña y castigó a la ninfa diciéndole: “Siempre tendrás la última palabra, pero nunca hablarás primero. Cargada con este destino, Eco se enamora de Narkissus. Llama a Eco, pero ella sólo pudo repetir las últimas palabras de su amante. Narkissos, cansado de este eco, la abandonó a su suerte.

Narkissus, tan santurrón como es, se desentiende también de las otras ninfas. Una de ellas, en su resentimiento, se dirige a Némesis, la hija de la noche (= deidad ctónica, al menos en su origen), la diosa de la indignación por la arrogancia y de la justicia punitiva (que, sin embargo, se diferencia de las Erinyes en que, a diferencia de las otras diosas del destino, nunca castiga a ciegas). Némesis lanza una maldición, es decir, un destino negativo, sobre Narkissos: camina por el bosque cazando; tiene sed; encuentra un manantial claro en un claro. A instancias de Némesis, se inclina para beber: por primera vez en su vida se ve a sí mismo en el reflejo del agua. Se enamora mortalmente de su reflejo, agarra la hermosa figura (su amada), pero la distorsiona hasta convertirla en una abominación.

(GW 07) Una y otra vez busca en vano a esa amada criatura. En las garras de su destino descuida la comida y la bebida; muere. Como una planta, echa raíces al pie del manantial y se convierte en la flor narkissos, que se renueva en primavera, para reflejarse en el agua (= resurrección desde el inframundo de la vida), para volver a morir en otoño (= muerte como punto final de la vida ctónica).

Desde entonces, la flor narkisso se considera la flor de la muerte: por ejemplo, Korè (la hija de Zeus, el dios supremo, y Dèmètèr, la gran diosa de la tierra), con las Okeanieden (= las hijas de Okeanos; son ninfas de la primavera), está recogiendo flores de primavera en un prado. Hasta que ella -ejecutando su destino- arranca la flor de narkissos: de repente la Tierra (= el lugar de la vida inframundana y de las deidades ctónicas) se abre, Hades (el inframundo) sube y “roba” a Kore (ella muere en el inframundo).

(b) La interpretación del mito.

Por supuesto, se puede interpretar esta historia de más de una manera.

(b)1. La interpretación hieroanalítica (= religión-histórica).

El mejor libro, para hacer esa interpretación, es

-- W.B. Kristensen, *Collected contributions to the knowledge of ancient religions*, Amsterdam, 1947.

-- También A. Daniélou, *Shiva et Dionysos (La religión de la Nature et de l' Eros, de la préhistoire à l'avenir)*, París, 1979;

-- C.J. Bleeker, *The Mother Goddess in Antiquity*, La Haya, 1960;

-- F. Flückiger, *Gesch. des Naturrechts, I (Die Geschichte der europäischen Rechtsidee im Ältertum und im Frühmittelalter)*, Zollikon - Zürich, 1954, 9/51 (*Sakralrechtliche Grundlagen des Naturrechtes*), son recomendables entre otras muchas lecturas.

-- También A. Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, Tübingen, 1932, 1/71, es muy legible, pero bíblico.

A. Deidades del destino.

El destino, es decir, los factores mayoritariamente inconscientes que controlan la vida (y la muerte inherente a ella), está en manos de las deidades, -que viven justo encima de la tierra (epícticos) o debajo de la superficie terrestre (hipocónicos). Estas deidades son criaturas que llevan una vida libre-asociada, es decir, viven y dejan vivir según normas no ético-políticas y no racionales (Kristensen, 247; 272); por eso los eruditos religiosos las llaman deidades “demoníacas”, es decir, criaturas imprevisibles y de doble corazón (ibíd., 272 ss.): niegan, con sus acciones, el orden que ellos mismos fundaron y las leyes que ellos mismos establecieron. Su “justicia” y “sabiduría” es baladística, es decir, es causa de miedo, incluso de ansiedad (es decir, miedo a algo que no se puede determinar o calcular, como en las baladas). Por lo tanto, la “armonía” que establecen en el universo es de opuestos, de vida y muerte.

(GW 08) Hasta aquí la descripción de Kristensen, que pone mucho énfasis en las deidades ctónicas (y de misterio). -- Como correctivo, hay que añadir -lo que Kristensen, por supuesto, también sabe- que, además de las deidades ctónicas o terrestres, la Hélade también conocía deidades primigenias o celestiales, las llamadas deidades “olímpicas”. Esta religión es, en Hellas, más joven en fecha y se ha apropiado de las deidades ctónicas en mayor o menor medida. No la noche y las tinieblas, no la tierra y lo que hay en ella, es el espacio vital (“fetiche”) de los olímpicos, sino el día y la luz, el espacio que está por encima de nosotros, el firmamento y sus fenómenos (el sol, el rayo, etc.).

Pero estos seres primordiales también son lotsetters, aunque diferentes de las deidades terrestres: más razonados, más lógicos y más éticos, más políticos. La idea del destino domina tanto en las religiones primordiales como en las ctónicas: se observa a Némesis en el mito de Narkissos; aunque en un estilo diferente al de las Erinyes ctónicas, ella también determina el destino de Narkissos, que sufre de arrogancia.

En el politeísmo, las deidades son las destinatarias por excelencia de la humanidad, sí, de toda la vida (incluida la vida extrahumana: sabemos, además, que todo está “vivo” en alguna parte (animatismo, hylozoísmo)). Más aún: las deidades primigenias también son destinos, al igual que las deidades telúricas también son, hasta cierto punto, demoníacas. También ellos invalidan el orden jurídico que ellos mismos fundaron; también su “armonía” es de miedo, sí, de miedo, aunque de forma más ligera y menos opresiva como una balada. Sí, las deidades primordiales son, por así decirlo, dependientes de las telúricas, aunque estén situadas más arriba: es como si ellas también temieran el poder “elemental” de la infraestructura de la vida (y de la muerte), que constituyen las deidades ctónicas, y no pudieran hacer frente a él. Por muy conectados a la luz que estén, queda, en esa conexión a la luz, algo de profunda vulnerabilidad desde abajo, desde la infraestructura ctónica, de la que sólo son la superestructura.

Nota: Si ambos poderes, el primitivo y el ctónico, son demoníacos, esto *no* significa *en absoluto* “salvaje” (como dice F. Flückiger, o. c. 10/11, 29,48). El “demonismo”, el “politeísmo”, significa hasta cierto punto imprevisible y de doble mentalidad (utilizando un doble rasero), pero no “kuklopic”.

En la Odusseia (9: 275s.) Homero describe a los Cukwu (Cíclopes): Polufèmos, por ejemplo, a quien Oduseo y sus compañeros piden hospitalidad, no honra a las divinidades y no atiende a sus señales; es un “salvaje”, que se burla de los dioses, incumple su palabra, mata a su huésped y come carne humana; no es un “hombre”: la arrogancia y la violencia lo caracterizan. (Cf. *Hesíodo, Erga* 225s.) . Las deidades “titánicas” (la capa más antigua) y los olímpicos no son cornudos.

(GW 09) De modo que, en resumen, hay tres estratos en la tierra y alrededor de ella: el más bajo, el “kuklopiano” o, como lo llama la Iglesia, el “satánico”, - el medio, el “titánico” (la esfera de los espíritus agresivos y erotomaníacos, así como de las almas primitivas terrestres) y el “olímpico” (la esfera de las deidades de la luz de aspecto puritano, de las cuales Apolón es la más característica). Estos últimos también son muy “titánicos”: la prueba está en la moralidad de su mitología.

B. Estructura del destino.

El análisis del destino (término tomado del psiquiatra húngaro y freudiano *Leopold Szondi* (*Schicksalsanalyse* (1944)), que veía una especie de “poder” familiar coercitivo, generalmente dirigido de forma inconsciente, en la elección de la pareja matrimonial, del amigo, de la profesión) es el tema real del mito de Narkissos: dos hechos básicos dominan la “historia” (el “logos” entendido aquí como estructura de la historia), a saber

(i) su genealogía (Kèfisos, Leiriopè), porque el niño comparte el destino de sus padres (que Szondi sigue estableciendo en su praxis de psiquiatra) y

(ii) la predicción del vidente Teiresias, que, como siempre, tiene en mente el fin (lo que Herotos llama “teleutè”);

(iii) la confluencia de (i) el descenso y (ii) la previsión es el fenómeno de la “hubris” (cruce de límites), en realidad un cruce de un tabú, un límite divino que, una vez cruzado (= desviación de la regla o propósito querido por Dios), implica una sanción inmanente (determinada internamente) (= restauración de la regla).

Cicerón, De republica 3:11:19, escribe: “Putágoras y Empédocles afirman que para todos los seres vivos existe un mismo orden de leyes; ... que a aquellos, por cuya mano ha sido violado un ser vivo, les penden penas indecibles”. Ambos pensadores, Putágoras y Empédocles, formulan una aplicación de esa estructura general cibernética o de dirección, que determina el comportamiento de las deidades, esbozada anteriormente, y que es descrita por *E.W. Beth, Nature Philosophy*, Gorinchem, 1948, 36, en la línea de *H. Kelsen, Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip*, en *Erkenntnis* 8 (1939), como sigue: la ley divina incluye:

(a) una regla para el curso normal de las cosas y

(b) En la regla para su desviación, es decir, la compensación (o retroalimentación) restaurativa; ambas reglas juntas conforman el sistema que garantiza la armonía cósmica. Esta armonía de los opuestos (regla, desviación de la regla) es el núcleo del hylozoísmo antiguo (la sustancia está en alguna parte animada, -viva). ven, si uno relea la historia ahora, que Némesis es la deidad que personalmente guarda y trabaja la armonía cósmica de todo lo que vive (que es todo).

En otras palabras, las deidades no sustituyen a la naturaleza de las cosas: velan por su curso armonioso (como se ha señalado anteriormente).

(GW 10) O: La naturaleza (todo lo que vive, - en la tierra todo) tiene dos caras:

1. un “natural

(mejor: intrínseco, interno, propio e insustituible), que ya es claramente conocido y especialmente reconocido en la etapa mítica, pero que se elaborará por separado e incluso unilateralmente en la filosofía de los griegos (filosofía física, natural), como reacción contra las exageraciones de los mitólogos, y

2. una “armonía

o, más comprensiblemente, una direccional (teleológica), que es la especialidad de las deidades y que se descubre en el análisis del destino que es toda verdadera mitología. Es también por ello que la mancia (videncia) y la magia (arte de cambiar los destinos) desempeñan un papel tan importante (a menudo demasiado importante) en la religión y su mitología.

Pues el “ver” (percibir, experimentar, notar) del destino y el “intervenir” (manipular) en ese destino no se hace por el conocimiento y control de los procesos de la naturaleza en sí mismos, en su propio e insustituible ser (esto lo hará la filosofía de la naturaleza y las ciencias de la naturaleza y del hombre que surgen de ella); no, sólo la mantis y la magia pueden hacerlo. Por lo tanto, “castiga” (es decir arroja un (destino) sobre) Hèra Echo; así Némesis “castiga” (un análogo lanzamiento del destino) a Narkissos; así Korè camina inocentemente (por no ser suficientemente manética “viendo” y mágicamente “poderosa”) hacia su destino (el fatídico arrancamiento de la flor de Narkissos) como resultado de una determinación del destino; -- por lo tanto, tanto la genealogía (en la medida en que es ‘: (emergencia) portador del destino, no más) y la vista previa (que es el destino) son primordiales; -- visto con CS. A los ojos de Peirce, son á pedigri el destino á la presciencia (que ve ese destino individualmente) la abducción, es decir, la hipótesis de trabajo, de la que, si se tiene la suficiente habilidad analítica, se puede deducir la continuación de la historia (= muthos, fabula) y verificarla o falsificarla inductivamente.

Al fin y al cabo, los destinos genealógicos e individuales son la causa del efecto (aquí el destino de Narkissos).

La causalidad de la naturaleza es doble:

(i) “natural”, inherente e insustituible (de esto habla el mito como análisis del destino sólo de pasada, pero de lo que habla directamente la ciencia) y

(ii) mántica-mágica, es decir, sagrada o, como se dice ahora, oculta (oculta, inconsciente, es decir, para aquellos que sólo ven su propia e insustituible naturaleza y no el destino que actúa sobre esa propia estructura para hacerla triunfar (buen destino) o fracasar (fatalidad)). La historia real o muthos es la comprobación inductiva de la introducción (genealogía y previsión), que es su hipótesis de trabajo

Nota.-- J. Broekman, Russian Formalism, Marxism, Structuralism, en Tijdschr. v. Fil. , 33 (1971): 1 (mar.), 5/40, describe brevemente las formas actuales de análisis del destino, especialmente en cuanto a sus modelos estructurales. Peirce nos ha dado al menos una visión equivalente de la estructura.

(GW 11) **C. Métodos** Por lo que respecta al mito en particular, hay que remitirse a *la Cl. Bremond, Le message narratif, en Communications, 4 (1964), pp. 4/32*, donde se hace referencia al método morfológico de *Propp, De morfologie van het volkssprookje*, Leningrado, 1928; y a *Dan Sperber, Le structuralisme en antropologie, en O. Ducrot et al, París, 1968, pp. 192/208 (Los mitos, - donde se muestra cómo el método estructural enlaza con el simbolista (por ser un estudio de textos: el texto es un conjunto de símbolos) y con el funcionalista (por practicar el análisis de sistemas), pero la interpretación lógico-matemática). Estos métodos son fascinantes, pero ignoran casi por completo el sentido y el significado hieroanalítico del mito.*

Un método mucho más sensato es el de Peirce, aunque elaborado de forma jerárquica. Aquí también domina un sistema, a saber, el “tabú”, es decir, lo “sagrado” como límite de la arrogancia (en el sentido más amplio, es decir, de la lujuria que se desata), por un lado, y la transgresión, es decir, el cruce de la frontera, por otro, -ambos términos englobados en el concepto correctamente entendido de “armonía” (de frontera y de cruce de frontera). Tomemos, por ejemplo, *Hutton Webster, Le tabou (Etude sociologique)*, París, 1952: aunque es puramente sociológico, el sistema de “armonía” de opuestos de la Antigua Grecia -sagrado y profano- domina el contenido de ese libro, que se extiende a todos los ámbitos de la vida:

(a) La muerte y los muertos, por no hablar de los espíritus de la naturaleza, que siempre van unidos a las almas y sombras de los muertos (el típico aspecto ctónico en su forma más fuerte);

(b) los extranjeros (que son iguales a los muertos);

(c) las personas sagradas (príncipes, magos, sacerdotes, miembros de sociedades secretas, - por su relación con la esfera ctónica);

(d) las cosas “sagradas” o “santas” (-lugares, templos, tumbas, objetos de culto, etc., por la misma razón);

Y ahora la segunda parte, la de la vida:

(e) relaciones sexuales;

(f) embarazo y maternidad;

(g) separación de sexos;

(h) productos alimenticios;

(i) la posesión.

En otras palabras, toda la vida y lo que viene después es “tabú”, ya sea por voluntad expresa de las deidades o “automáticamente” (es decir, sobre la base de relaciones fluidas). El mito, ahora, habla de todos estos dominios como acontecimientos de naturaleza “efectiva” (= causal): quien no respeta su carácter “sagrado” por arrogancia (consciente o inconscientemente), se ve atrapado en una red de causa y efecto, que dispone la salvación (la vida) o la calamidad (la muerte).

Su estructura es la de la tríada de Peirce: “abducción” (si el tabú es superado por la arrogancia), deducción (entonces se puede esperar el resultado (“resultado”, consecuencia, efecto)), inducción (que luego sale en la historia (el mito real)).

(GW 12) *Nota -- Sabiduría mítica.*

W. Jaeger, *Paideia*, I, 227/228, observa que la religión délfica aún (sin llegar a ser, sin embargo, pequeñoburguesa) un aspecto “dionisiaco”, que perturba toda la “eu.kosmia” (orden) burguesa, a través de la arrogancia, y un lado “apolíneo”, que aboga por el autoconocimiento (“Conócete a ti mismo”) y la conciencia fronteriza (“söfrosunè” = respeto a las (propias) fronteras), es decir, armoniza (una y otra vez esa armonía de los opuestos); - lo que, según Jaeger, también tipifica Herakleitos (su énfasis en “fronein”, “fronim”).i. armoniza (una y otra vez esa armonía de los opuestos); - que, según Jaeger, también tipifica a Herakleitos (con su énfasis en ‘fronein’, ‘fronimos’; contemplación, prudencia).

Pues bien, también según Jaeger, la religión délfica era central en la Hélade (y tenía una gran influencia educativa, también más allá de la Hélade): los Siete Sabios (incluidos Tales y Solón), los príncipes (VI e.), Píndaro, Herodotos (V e.) reconocen al oráculo como la máxima autoridad. Uno siente el mito en el fondo.

(b).2. La interpretación psicoanalítica del mito de Narkissos. (12/13)

Una muestra bibliográfica: G. Bally, *De psychoanalyse van Sigmund Freud*, Utr./Antw., 1963. Freud, que prestó gran atención a la religión y especialmente al mito, convirtió la figura de Narkissos en una verdadera instancia psicológica. Lo explicaremos brevemente.

a. El sistema de “lujuria” y “realidad

En el centro del psicoanálisis de Freud está la “lujuria (principio)” sistémica, comparable con el cruce de la frontera o la arrogancia, y la “realidad (principio)”, comparable con (la) frontera (realización); sí, todo el psicoanálisis es un gran intento de llevar esos dos opuestos a la “armonía”. El inconsciente juega un papel básico en esto, - que también es comparable a lo oculto (que se fusiona con el inconsciente) de los mitos y la religión. Es en este contexto en el que hay que ver “narci(ssi)sm”.

b. El sistema: “narcisista”/”objetivo

En el centro hay otra sistecia: “narcisista”/”objetiva”; el psicoanálisis llama “objeto” a todo lo que es no-yo, a las cosas y a las personas que están fuera del yo (o.c., 36/37; 57/58); “objetivo” es, por tanto, lo que se dirige hacia el no-yo; - el yo es, en primer lugar, el yo-centro, pero también el propio cuerpo como integrado en el yo o ego.

La “energía”, es decir, la atención (por ejemplo, agresiva y/o erótica) dedicada (invertida) en algo (es decir, una energía intencional) puede ser narcisista, es decir, dirigida hacia el yo y sus apegos, o ser objetiva, es decir, dirigida hacia el no-yo.

El narcisismo es por lo tanto, psicológicamente hablando, auto-indulgencia: la energía intencional (atención) va, por ejemplo, a la alabanza, a la adulación, a toda apreciación y afirmación del yo, que recíprocamente, es decir, en bucle, se valoriza a sí mismo; en su forma máxima tal cosa es, por ejemplo, el egocentrismo (solipsismo), - una forma de fijación, es decir, la focalización exclusiva de la energía en uno mismo como sujeto.-- :Freud, sin embargo, también ve esto genéticamente:

(GW 13) **(i) *El narcisismo “primario” o primario***

Freud sitúa esto con el bebé de los dos primeros meses, que aún no distingue, dice, entre su yo y el mundo (como un no-yo entendido; sólo del tercer al sexto mes la persona nutricia (la madre, la enfermera) asume una forma vagamente separada en la energía intencional del bebé (la atención) y, vacilante, surge un “objeto” (un no-yo); antes de eso, el bebé es todo placer o displacer ensimismado;

(ii) *un remanente*

De ese narcisismo primigenio queda, por supuesto, un remanente: o bien el sentido sano del yo, o bien un narcisismo regresivo en el que, por alguna razón (no poder asimilar algo de la “realidad”, es decir, la realidad en cuanto antagonista del hedonismo (ética de la lujuria), y huir de ella), el yo vuelve al estadio infantil o infantil de la energía (o.c., 150/153); esta reacción lenta o inerte ante lo desagradable es una recaída.

Se ve que la figura de Narkissos es despojada de su marco analítico del destino (la armonía de los opuestos del destino) y reducida a un dato puramente psicológico (aunque todavía profundo). Una forma de secularización (es decir, de desmitologización), que ve el mito, por así decirlo, como alegórico, es decir, como la forma velada de datos puramente psicológicos, que sólo hay que traducir.

Para más detalles, véase *Colloque de la Société Psychanalytique de Paris* (Artigny, 7/8.03.1964), *Le narcissisme*, en *Revue Française de Psychanalyse*, 29 (1965): 5/6 (Sept/Dic), 471/618, que muestra lo escandalosamente complicada que se ha vuelto la manipulación del concepto de “narcisismo” en el psicoanálisis, ya que Freud introduce un concepto sin definirlo para darle después todo tipo de significados.

Nota... “Tabú”.

En *Totem und taboe*, Freud dice que “tabú” tiene dos significados opuestos: **(i)** sagrado, consagrado; **(ii)** inquietante, peligroso, prohibido, impuro. Añade que, en polinesio, lo contrario de tabú es “noa” (común, accesible a todos). La psicología (y especialmente el psicoanálisis) también se ha apoderado de este concepto hieroanalítico, de nuevo desmitificándolo y desacralizándolo: la proyección (atribución) de los conflictos interiores, entre otras cosas, convierte lo que es tabú en algo impuro; o incluso: el tabú se concibe como un escenario para el despertar moral del contacto con lo divino. En el que la psicologización de lo sagrado es ya evidente.

El hecho de que el “tabú” sea un límite objetivo dentro de un orden religioso del cosmos y de la vida, que determina el destino, queda como mucho en un lejano segundo plano, cuando no simplemente se niega.

(GW 14) *Conclusión sobre la estructura de la sabiduría.*

Esta estructura, aclarada mediante un modelo mítico, puede caracterizarse de cuatro maneras:

a. *informativo*

(es decir, en lo que se refiere a la información sobre la realidad: epistemológico, lógico, metodológico): una concepción del conocimiento es inherente a la sabiduría; la sabiduría es la verdad, es decir, la correspondencia de la imagen de la realidad (en la mente) con esa realidad misma; en otras palabras, nuestro conocimiento, aunque sea inmanente (= interno) a nuestra conciencia, trasciende nuestra interioridad (es decir, está en contacto directo con lo que está fuera de nuestra conciencia); así, el mito anterior es la representación de algo;

b. *constitutivo*

(es decir, sobre la constitución, la naturaleza esencial, de la realidad): la sabiduría es la representación (véase ad a, informativamente) de la estructura “sabia”, presente y activa en la realidad misma; así, el mito de Narkissos es la representación de una estructura, a saber. Esta estructura cibernética-armónica es en sí misma “sabia”, es decir, “razonada”, una representación de la perspicacia y del orden(es); ésta es la sabiduría constitutiva;

c. *preconstitucional*

(es decir, lo que precede a la constitución o estructura de las cosas y de los procesos, es preexistente a ellos); en efecto, si la realidad misma es, en sí misma, “sabia”, es decir, ordenada y “razonable”, entonces es la expresión de una sabiduría que estaba actuando antes de que las cosas y los procesos existieran realmente; esta sabiduría preexistente o preexistente es preconstitutiva, preexistente, y es diferente de la sabiduría informativa (en el hombre, que conoce la verdad, es decir, de la sabiduría constitutiva presente en las cosas) y de la sabiduría constitutiva (actuando en la realidad); así, el orden cósmico y humano, que hace que los seres sean propositivos, no es “sabiduría”, sino sabiduría que está “actuando”.i. la sabiduría constitutiva presente en las cosas) y la sabiduría constitutiva (que actúa en la realidad); así, el orden cósmico y humano, que hace que los seres tengan una finalidad (es decir, a medida, límite, dirigida) y se desvíe de ella, castigada, es obra de seres y fuerzas preexistentes, divinas, que son a su vez portadoras de sabiduría (sabiduría preconstitutiva entonces);

d. *ética-política,*

normativo, deóntico (es decir, relativo a la regulación de la conducta, -orientación): una vez informado sobre el orden (sabiduría constitutiva, física) y el poder que da el orden (sabiduría preconstitutiva), el hombre (todos los seres vivos, por cierto) puede actuar de forma ordenada (es decir Esta sabiduría práctica refleja las tres anteriores: así, enseñado por el modelo de Narkissos, el hombre puede aprender a respetar la medida, a limitar y a tomar conciencia (ética, moral) y social (política, civil), teniendo en cuenta sabiamente un orden fundado por poderes superiores, que ha llegado a conocer.

(GW 15) Estos cuatro puntos de vista, sin embargo, están interrelacionados: la sabiduría ontológica (o también metafísica) abarca los cuatro; pues se ocupa de la realidad en cuanto realidad (como tal o en cuanto tal), ya sea informativa, constitutiva (física, situada en la propia naturaleza), preconstitutiva ('meta. La sabiduría es siempre el sentido del todo, es decir, el conjunto y la coherencia de todo; es siempre situarse en el todo, en la totalidad de todo el ser. También en este sentido, la sabiduría es la conciencia de los límites: cf. *Ernst Benz et al, Die Grenze der machbaren Welt*, Leiden, 1975, en el que H.-J. Destaca "Klimkeit", *Das Phänomen der Grenze im mythischen Denken*. Situarse en una entidad sensata (sabia), fundada por poderes sensatos (sabios), también se puede encontrar fuera del Cercano Oriente y de la Hélade.

Universalismo

Así es como J.J.M. de Groot, sinólogo holandés (experto en China) fallecido en 1921, denominó la base espiritual común de las concepciones chinas del mundo, la ética, el Estado y las ciencias. El Universalismo -de 'universo'- es una doctrina, en cuyo centro se encuentra el universo con todas sus partes y fenómenos, y que trata de poner en primer plano la armonía del cielo, la tierra y el hombre". (*H. von Glasenapp, Las religiones no cristianas*, Antw./Utr., 1967, 61);

"Según la concepción hindú, el cosmos es un todo ordenado, tanto grande como pequeño. Se rige por una ley mundial ('Dharma'), que se manifiesta tanto en la vida natural como en la moral". (*H. von Glasenapp, Brahmanismo o Hinduismo*, La Haya, 1971, 16).

También la Biblia vive de ese universo ordenado, fundado por el Yahvé preexistente (o Trinidad), que se concreta en la ley de siembra-cosecha: "No os engaños: Dios no se deja burlar. Todo lo que el hombre siembra, también lo cosechará: quien siembra en la carne (= pobre desviación del orden de Dios en la creación), cosechará corrupción de la carne; pero quien siembra en el espíritu (= dichosa conformidad con el orden de Dios en Cristo), cosechará vida eterna del espíritu." (*Gal, 6:7/8*).

En otras palabras, el juicio de Dios se sitúa en el orden mismo de la creación, en el que el hombre actúa libremente, pero situado en una "armonía" de contrarios que es tal que la acción "carnal" trae la destrucción y la acción "espiritual" implica la vida "eterna" sobre la base de la causalidad: el hombre mismo es la causa de sus consecuencias.

Para que podamos concluir una estructura de sabiduría global, planetaria. En esa estructura se sitúa la filosofía griega, que inevitablemente tiene una estructura análoga.

(GW 16) *El maet egipcio.*

Un ejemplo especialmente claro de estructura de sabiduría es el Maät egipcio.

Muestra bibl:

-- H.v. Glasenapp, *Las religiones no cristianas*, Antw./Utr., 1967, 94;

-- W. Schilling, *Religion und Recht*, Schorndorf, 1957, 176/177;

-- A. Erman, *Die Religion der Egypter*, 1934, 57;

-- esp. A. Volten, *Der Begriff der Maät in den Egyptischen Weisheitstexten*, en *Fr. Wendel et al.*

En resumen, lo que dicen estos especialistas al respecto es lo siguiente:

(i) Con la misma palabra, los antiguos egipcios expresaban una multitud de ideas de sabiduría relacionadas entre sí:

a. La comprensión informativa es la verdad de Maät;

b. Es constitutivo del orden (físico) del mundo y del universo;

c. preconstitutivamente se refiere al poder divino fundador, a menudo considerado personalmente como la diosa de la verdad y del orden mundial;

d. normativamente (ético-político), es la justicia, es decir, el comportamiento que hace justicia al orden dado de las cosas y los procesos.

(ii) H. Brunner, *Der freie Wille Gottes in der Aegyptischen Weisheit*, en *Fr. Wendel*, ibíd., 104/120, examina la relación adecuada entre, por un lado, la voluntad libre, si es necesario graciosa, de Dios, o de las deidades, y, por otro lado, la Maät algo automática, de hecho a veces demasiado mecánicamente concebida.

“¿Se ha atado Dios (ya sea como Ser Supremo o como cantidad de deidad) a su propio orden del mundo hasta el punto de que a un acto hostil a Maät le sigue necesariamente una maldición y un accidente (de modo que Maät opera como una ley natural), o puede ocurrir -aunque sólo como excepción- que Dios (= Ser Supremo, cantidad de deidad) no sólo retrase la repercusión de un acto sobre su autor, sino que intercepte la merecida bendición o maldición contra Maät?” (103/104).

El autor señala que Maät no aparece en ningún lugar como un automatismo, ni siquiera cuando se menciona un orden legal de “causa y efecto”. Es cierto que, a medida que progresa la cultura egipcia, se hace cada vez más hincapié en una acción divina autopoderosa y no maética, sobre todo cuando el escepticismo subraya el desorden del universo y de la humanidad.

(iii) A. Volten a.c. 86ff, afirma, basándose en los textos, que el Maät debe entenderse astrológicamente hasta cierto punto: al igual que los mesopotámicos, los antiguos egipcios pensaban que el destino del mundo y de la humanidad está regido por los cuerpos celestes, especialmente la Vía Láctea, donde se sitúan las deidades del destino (= astro.theo.- aspecto lógico),- temas a los que, más tarde Platón, se adhieren muchos pensadores antiguos; especialmente la Vía Láctea es preminentemente el centro del fluido vital (a.c.,92).aspecto lógico), - temas a los que, más tarde, Platón y, después de él, muchos pensadores antiguos se adhieren; sobre todo, la Vía Láctea es preminentemente el centro del fluido vital (a.c.,92), que fluye a través de las deidades, las personas, los animales, las plantas, sí, la materia (que también se siente “viva”).

(GW 17) “El mundo entero, a través de este fluido, que se muestra en su forma más elevada en los cuerpos celestes, se rige según leyes eternas e inmutables”. (92)

“Los babilonios (...) tenían precisamente las mismas ideas sobre la Vía Láctea que los egipcios sobre la cuna del destino. “La Vía Láctea (...) puede (...) ser dios o diosa del destino y hace girar el cielo como un torno de alfarero, en el que se crean las almas con sus diversos caracteres”. (93).

Observamos que Volten, al utilizar la palabra “fluïdum” (materia enrarecida o fina, a diferencia de la materia gruesa sólo reconocida por la ciencia moderna), introduce un pluralismo hílico (una multiplicidad de tipos de materia).

Exactamente eso, ese fluido (de la Vía Láctea especialmente), es lo que Volten llama el núcleo del hilogismo egipcio (la visión de que la materia, es decir, toda la naturaleza visible y tangible, está “viva” (zoe, vita, vida)). La doctrina de esta sustancia del alma (99: ‘Stoff der Seele), centrada en la Vía Láctea y que fluye a través del universo, especialmente de todo lo que vive, es la doctrina de Maät: “Junto a la concepción ética de la justicia, Maät, los egipcios tenían una concepción física: Maat es la sustancia del alma, de la que viven las deidades y de la que existen. Es la Vía Láctea, de la que beben el sol y los muertos y con la que se une el alma”. (99).

Hay que señalar que, a diferencia de lo que parece haberse dicho más arriba, en la página 7/8, aquí se hace hincapié en las divinidades primigenias (= el Dios Supremo, resp. el Ser Supremo, a través de las divinidades celestes en acción, centradas en la Vía Láctea); pero también aparecen los muertos (aspecto esencialmente ctónico).

(iv) *En resumen:*

El politeísmo egipcio nace de un dinamismo, a saber, esa creencia en el poder que, difundido por todo el universo; ve una especie de sustancia tenue o fina (la sustancia portadora de poder, kratophany) (fluida como dunamis).

Es precisamente esta sustancia fluida (también llamada sustancia “sutil”) la que determina el destino. Se llama determinar el destino porque el destino se mantiene o cae con el suministro de sustancia o fluido (anímico) que, incrustado en el universo, alguien tiene a su disposición.

En la medida en que este fluido se centra en el mundo estelar, tal dinamismo politeísta es la astrología, o astroteología. En la medida en que para nosotros, occidentales, la materia muerta del universo está impregnada de ese mismo fluido, este punto de vista se denomina “hylozoísmo”.

“En cualquier caso, está claro”, dice Volten, a.c., 94, “que el llamado hylozoísmo de los Voorsokratiekers es de inspiración egipcia, como ya se vio en la antigüedad.”

Es precisamente esto lo que utilizaremos como guía en nuestro repaso de la filosofía griega.

(GW 18) **Introducción. El marco histórico cultural (18/22).**

La sabiduría, y entre otras cosas la filosofía, la ciencia profesional y la retórica, se sitúan en el conjunto (el sistema) de la cultura. Por lo tanto, una muy breve muestra bibliográfica.

(a) - J. Hawkes, *Archeological Panorama (¿Qué pasó al mismo tiempo que qué, en el mundo de -35.000 a +500?)*, Amerongen, 1977 (maravilloso libro que sitúa el mundo antiguo en la amplia corriente del desarrollo prehistórico e histórico);

-- RE. Leakey / R. Lewin, *New insights in origin and development of man*, Wageningen, 1978; RE. Leakey, *Tras la pista del hombre*, Utr./Antw., 1981 (esp. p. 198/217: *Una nueva forma de vida*);

-- S.A.R. Pr. *Claus der Nederlanden e.a., De evolutie van de mens (De speurtocht naar de ontbreken schakels)*, Maastricht/Bruselas, 1981 (esp. DC. Johanson, *Los hallazgos en el triángulo de Afar*, o.c., 132/157: el Australopithecus afarensis llena probablemente el vacío entre tres y cuatro millones de años y puede contarse entre el grupo más primitivo de humanoides reconocibles),-- una obra que contiene artículos fascinantes;

-- J. Northon Leonard et al, *Les premiers cultivateurs*, Time-Life International (Países Bajos), 1977-3 (sobre la "revolución agrícola" +/- 7.000 en Oriente Próximo).

En resumen:

i. Durante al menos dos millones de años, los pueblos prehistóricos (y los restos actuales) llevaron una vida nómada de caza, pesca y recolección.

ii. Alrededor de -28.000, aparecen los primeros rastros de la revolución agrícola en varios puntos del globo: aquí y allá, surgen los cultivos y/o la ganadería (= agricultura).

En la media luna fértil, situada entre el Golfo Pérsico, los Montes Tauro (S.E. de Turquía) y el Mar Muerto, se han creado toda una serie de pueblos agrícolas.

Desde allí, la revolución agrícola se extendió a Anatolia (= Asia Menor, Mikrasia) y a Hellas.

Inmediatamente, las culturas antiguas podrían comenzar.

(i) Los biólogos estiman que, +/- 8.000, la población mundial total era de entre cinco y diez millones; en ocho mil años había aumentado a trescientos millones (explosión demográfica);

(ii) Veinticinco recolectores necesitaban +/- 640 Km² de superficie para sobrevivir; ciento cincuenta personas en un pueblo agrícola sólo necesitaban 15 Km² (principio de economía)

(iii) En adelante, los niños y los ancianos dejaron de ser un lastre para convertirse en personas útiles en la sociedad agraria (fase agraria de la vida familiar).

(GW 19) (iv) O. Brunner, *Bürger und Bourgeois*, en *Wort und Wahrheit*, VIII (1953): Juni, 419/426, señala que, desde la revolución agraria, surgen esencialmente tres tipos de ciudades: **a.** la ciudad oriental, **b.** la ciudad antigua, **c.** la ciudad moderna de mediados de siglo; es decir, las primeras ciudades surgen de las primeras aldeas agrícolas:

(v) T. Nuy, *Nieuwe vormen van gemeenschapsleven*, en *Cultuurleven*, 39 (1972): 9 (nov), 828/838, menciona que, entre los nómadas, el pequeño grupo era característico, mientras que en la cultura rural, además de las microestructuras, surgieron también mesoestructuras como las doce tribus de Israel, las comunidades pitagóricas, la secta de los esenios, y macroestructuras, como la nación entera de Israel, los griegos como pueblo, etc. Inmediatamente se abrió el camino para la formación de “imperios” (el Imperio Persa, el Imperio Macedonio, el Imperio Romano o Imperium con su típico imperialismo).

(vi) G. Dumézil, *Myth et épopée (L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens)*, París, 1968, muestra cómo, dentro de la cultura agraria, surgen la división del trabajo (especialización) y la clase: unos rezan (gente de oración), otros luchan (gente de guerra), por un lado, y, por otro, otros trabajan (gente de trabajo); - ese esquema trifuncional continúa en la Edad Media hasta que, +/- 1200 y más tarde, los tres “estados” sustituyen a esas tres antiguas “funciones” indoeuropeas.

(vii) Lo que Kristensen llama los círculos “ilustrados” surgen en el marco de la vida antigua esbozada anteriormente: el hombre intelectualmente privado, dentro de la cultura “antigua”, se marca como “diferente”, incluso subversivo, a través de su pensamiento personal y su investigación; los filósofos, los científicos profesionales y los retóricos pertenecen muy fácilmente a ese tipo, que podría llamarse la “intelligentsia”.

Los “focos” de la cultura antigua, con círculos “ilustrados” en ellos, son Mesopotamia, Egipto, el Valle del Indo, China, la sociedad india (aztecas (México), mayas (sur), incas (Perú))

A veces es difícil empatizar con una cultura antigua: en la antigua Roma, la gente vivía una media de veintitrés años; hacia 1900 vivían treinta y cinco; ¡ahora viven sesenta y cinco y más! La palabra “mortal”, que en boca del hombre antiguo sirve para designar al hombre, ¡se basa en la realidad!

Conclusión: Surgen tres etapas culturales:

- (i) primitivo (caza y recolección nómada) -véase primitivología, folclore (folk) y prehistoria-;
- (ii) las antigüedades;
- (iii) clásico (ilustrado, desprendido).

(GW 20) *Nota* -- (i) *C. Thomsen* (1816/1819; - 1788/1865) y *J. Lubbock* (1834/1913), apoyándose en una perspectiva industrial, muy parcial, distinguen entre la edad de piedra, la de bronce y la de hierro; - Lubbock, en 1865, divide la edad de piedra en Paleolítico y Neolítico; pero, hoy en día, se está de acuerdo en que la ruptura entre el Paleolítico y el Neolítico es la revolución agrícola, d.i. los cultivos de cereales (agricultura) y los animales domésticos (ganadería).

(ii) *EB. Tylor* (1832/1917) y *Lewis Morgan* (1818/1881), culturalistas generales, diseñan un esquema en tres fases: salvaje**1.**, bárbara**2.**, **3.** civilizada.

K. Marx (1818/1883) y *Engels* (1820/1895), los fundadores del “socialismo científico” (materialismo dialéctico), adoptaron este esquema. Se percibe en ese esquema el tono de superioridad que, todavía en los siglos XVIII y XIX, prevalecía con respecto a las culturas no ilustradas.

(iii) *S. Nilsson* (1787/1883), mezclando puntos de vista culturales y económicos generales, diseña un esquema de cuatro etapas: **1.** Salvaje, **2.** pastoral-nómada, sedentario-agrícola**3.**, civilizado**4.**.

Desde un punto de vista específicamente griego, se puede hacer referencia a *W. De Burgh, Nalatenschap der Oudheid*, I en II, Utr./Antw., 1959 (hay que situar a Hellas en toda la “Antigüedad”, en la que también el Próximo Oriente Antiguo (incluido Israel) y Roma desempeñan un importante papel como puntos centrales);

-- *P. Lévêque, L' aventure grecque*, París, 1964-3 (una excelente historia de Hellas);
-- *M. Finley, Les premiers temps de la Grèce (L' âge du bronze et I' époque archaïque)*, París, 1980-2 (**1.** la Edad de Bronce comienza +/- -3.000; **2.** la “edad oscura” +/- -1200; el periodo **3.** “arcaico” (‘ un término histórico-artístico’) +/- -800; -- pero, cuidado, los hallazgos arqueológicos llegan hasta +/- -40.000, concretamente en Kokkinopilos (o.c., 18; véase también *D. et R. Whitehouse, Atlas archéologique universel*, París, 1978, 53), donde se encontraron rastros de ocupación humana); *J. Hawkes, Dawn of the Gods, Londres*, 1968 (obra que,

- 1.** la cultura cicládica (-3.200+), especialmente sin embargo
- 2.** La cultura monoica (= cretense), o.c., 37/160, que floreció inmediatamente después de la cultura cicládica y, junto con ella, puede llamarse la cuna de la cultura europea,
- 3.** La cultura mukeense (= micénica), o.c., 161/242,
- 4.** la Edad Media y el renacimiento griego posterior, o.c., 243/289), especialmente en el ámbito religioso.

La Hélade continental forma, con las Cícladas (islas), Chipre y Creta, así como con la costa de Asia Menor, el complejo egeo (aigeo) (Finley, 17). Por ello, los estudiosos diseñaron una época helénica, una minoica (= cretense) y una cicládica, con todo tipo de subdivisiones (ibíd., 24).

(GW 21) Las poblaciones del complejo egeo son variadas: en Creta hay dolicocefalos (de hombros largos); en las Cícladas y en Asia Menor hay braquicefalos (de hombros cortos), que poco a poco van dominando a los dolicocefalos (que, por cierto, también se encuentran en Egipto, Libia y las costas del Mediterráneo occidental); en la Hélade continental hay personas emparentadas con la población danubiana.

Todas estas poblaciones prehistóricas son llamadas pelasgos por los griegos posteriores (a las que se añadieron también carios, dríopes, etc.). Los pelasgos no son indoeuropeos (ni arios).

Alrededor de -2.500 comienza el período “Oldhelladic” II (= Oldminoian II, Keros - Syros, Troija II), que dura hasta -1.900. Ahora, hacia el año 2100, todavía en la primera Edad del Bronce, - los indoeuropeos, llamados aquaianos, invaden desde el norte y destruyen al menos una parte de la cultura pelasga (por ejemplo, en Argolis). Más tarde le siguen los jonios y los eolios (aiolios); aún más tarde los dorios, todos ellos también indoeuropeos. Los dorios destruyen, en el transcurso de -1.200/-1.100, la cultura construida por los acaios, jonios y eolios. Así comenzó la “Edad Media”.

Alrededor del año 1.700 los cretenses -tipo de cultura minoica- pusieron el pie en Argólida (entre Esparta y Corinto, en el Peloponeso) en Asinè: el encuentro de la cultura minoica y aquea dio lugar a la cultura micénica (así llamada porque en Mikene (Micenas), capital de Argólida, es la más destacada). La llamada Guerra de Troya forma parte de la expansión micénica. La civilización micénica, como se ha mencionado, es destruida por los dorios indoeuropeos.

La “Edad Oscura” (“Duistere tijd”), como resultado de las invasiones dóricas, dura desde -1.200 hasta +/- -800.

La colonización tiene lugar en dos tiempos:

(i) -775/-675 (Chalkidikè y el sur de Italia y Sicilia (Sikelia) son invadidos por helenos hambrientos que buscan la agricultura;

(ii) -675/-550 (S. Italia (= Gran Grecia) y Sicilia, Galia (Massalia, Marsella por ejemplo, es fundada en -599 por habitantes de Fokaia (Jonia en Kl.-Asia); cf. P. Scolardi, Marseille la Grecque, 1974), Iberia (España), por un lado, y, por otro, las costas del Mar Negro (incluyendo Propontis, Maiotis; por ejemplo, Buzantion (Bizancio) se funda en -660) y Egipto (Naukratis, por ejemplo, se funda en -650). Cf. P. Lévêque, o.c., 197/198.

Los principales dialectos son:

(i) Jónico-Ático (Ática, Eubea, Cícladas, Jonia);

(ii) Eólicas (Tesalia, Biotia, Eolis);

(iii) Dórico (Peloponeso, Creta, Gran Grecia, Sicilia). Estas diferencias etnolingüísticas se mantienen a partir del año 800.

(GW 21a)



(GW 22) **Clasificación de la historia griega.**

Dado que la filosofía, la ciencia profesional y la retórica se sitúan entre -625 y +600, tiene sentido repasar brevemente la historia general griega.

(i) La “edad oscura” (-1200/-800)

(Finley, 89/1013).-- Los antiguos griegos no se dieron cuenta de esta ruptura con la época minoica, pero la arqueología moderna la ha puesto al descubierto. Llama la atención la pobreza general y la mediocridad de las obras de arte.

(ii) La “época arcaica” (-800/-500)

(Finley, 109/172) -- “Dos fenómenos caracterizan los tiempos arcaicos:

a. La aparición y el lento desarrollo de la “polis” (ciudad-estado, -que no es una traducción muy correcta-), que es la estructura característica del mundo griego;

b. la vasta expansión de Hellas que, en dos siglos aproximadamente, se extendió desde las costas del Mar Negro hasta las proximidades del Océano Atlántico. o.c., 109). El renacimiento griego (Hawkes, 243ss) ve, por ejemplo, -776 los primeros Juegos Olímpicos, -750 la Ilíada, -725 la Oduseia, las dos epopeyas homéricas.

Los Milesianos. (Tales, Anaximandros, Anaximines), Putágoras, Jenófanes, los paleo-orfianos, Parménides, Herakleitos, etc., pertenecen al final del período arcaico.

(iii) La época “clásica” (-500/-338)

(Lévêque, 249/390) con a.o. el “Siglo de Pericles” (-495/-429). -- En -338 Filipo de Macedonia y su hijo Alejandro (Alejandro Magno) vencieron a los atenienses y a los beocios, poniendo toda la Hélade bajo el dominio macedonio, en Chaironeia.

(iv) La época macedonia (-338/-146)

(Lévêque, 391/523) (*Cl. Préaux, Le monde hellénistique (La Grèce et l’ Orient)*, París, I et 11, 1978).- La independencia griega se perdió, pero la cultura griega se extendió por todo el Oriente (cercano), incluso hasta el Indo.

(v) El periodo romano (-146/+...).

En +476 el Imperio Romano de Occidente terminó con la deposición de Rómulo Augústulo por Odoaker, mientras que el Imperio Romano de Oriente continuó. A partir de +632, los primeros califas del Islam fueron conquistando partes del Imperio Romano de Oriente hasta que, en +1453, con la caída de Constantinopla, el Imperio Romano de Oriente llegó a su fin.

Nota. -- *Abschied von der Antike? (Eine Enquête über die Rolle des griechisch - lateinischen Geisteserbes in der Bildungsgesellschaft von Morgen)*, en *wort und wahrheit*, 19 (1964): 1 (ene), 9/42; 19 (1964): 2 (feb), 103/145 da la opinión de muchos intelectuales sobre el humanismo clásico actual (por cierto en plena crisis).

(GW 23) **Nota: - La metodología del estudio de la sabiduría.**

La filosofía, al igual que la sabiduría, es lo más polifacética posible: la idiotez profesional, es decir, el encierro unilateral en la propia especialidad, es contraria a la sabiduría y a la filosofía. La teología, la filosofía y la ciencia profesional, por ejemplo, no son etapas, como pretendía A. Comte (y con él, los positivistas), sino facetas siempre presentes de una misma sabiduría. La retórica y la ciencia no son etapas, sino aspectos siempre sincrónicos de la sabiduría.

Esto ya puede verse en una bibliografía como la de G. Varet, *Manuel de bibliographie philosophique*, I (*Les philosophies classiques*); II (*Les sciences philosophiques*), París, 1956.

(A) Método global (planetario).

Muestra Bibl..

- J. Plott/ P. Mays, *Sarva Darsana-Sangraham (A Bibliographical Guide to the Global History of Philosophy)*, Leiden, 1969, sitúa antes de - 550 en China: los clásicos preconfucianos y el Códice de la Ley; en la India: los primeros Vedas (+/- -2.000) y los Brahmanas (+/- -1.000); en Oriente Próximo: Zoroastro (= Zarathoestra) (-660/-583) Moisés, Deuteronomio (+/- -625); en Europa: los Himnos Homéricos (-740+), etc.

Si la obra anterior es una reacción contra el etnocentrismo, entonces Chr. Delacampagne, *La philosophie ailleurs*, en C. Delacampagne/ R Maggiori, *El filósofo (Les interrogations contemporaines)*, París, 1980, 473/482, va más allá: habla brevemente de las filosofías amerindia, negro-africana, islámica, hindú, budista y taoísta; los primitivos, al parecer, ya tienen una especie de “filosofía”; pero, en ese caso, sería mejor hablar de “sabiduría”.

Nota -- K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Frunkf./Hamburgo, 1955 (32ff., 75ff.: *Schema der Weltgeschichte*; 58ff.: *Die Achsenzeit und ihre Folgen*), desarrolla el concepto de “período de rotación axial” (Achsenzeit), es decir, un período de profundo cambio cultural.

Según Jaspers, ésta comienza en el siglo VIII, alcanza su punto álgido en torno al año 600 y, a su paso, da lugar a las grandes formaciones políticas que determinan la historia hasta nuestros días, los llamados imperios o emporios. En esta “época” se encuentran grandes figuras como Buda, Zarathoestra, el profeta Daniel y Sócrates. La filosofía griega nació, en efecto, en ese período.

Gianbatista Vico (1668/1744),

Principii di una scienza nuova (1725) ve algo así, basándose en Herodotos y Varro, a saber, el desarrollo de una época de los dioses o teocrática, de una época heroica o heroica y de una época humana o humanista; Tarde, el sociólogo, lo tomó como guía para su mimetismo (el hombre imita modelos).

(GW 24) **Nota.**-- Entre los muchos trabajos todavía estos dos:

-- P. Raju, *Oriental and Western Philosophy* (Eng.: *Introduction to Comparative Philosophy*), Utr./Ant. 1966 (La filosofía occidental se interesa por la realidad externa, la china por el hombre y la india por la realidad interna);

-- HJ. Störig, *Historia de la filosofía*, 1 y 2, Utr./Antw., 1972 (*las filosofías antigua india, antigua china, griega y occidental*);

-- Además: W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, 3 Bde, Frankf. a. Main, 1964ff. (La BD 1 trata de la *filosofía india y china*, y la BD 2 de *la filosofía islámica y judía*).

Nota -- Método comparativo o de comparación Aparte de la obra de Raju mencionada anteriormente (el título en inglés “*Comparative Philosophy*” es obvio), la obra de Plott y Mays citada anteriormente, Sarva, también es de concepto comparativo (esp. pp. 1/24 cita estudios “generalmente comparativos”).

Los métodos comparativos y globales no son lo mismo, pero van fácilmente de la mano. Ambos métodos amplían la visión del alumno, que, precisamente al romper la estrechez de miras, se vuelve más profundamente sabio.

(B) Los métodos externalistas del sopioanálisis (griego-occidental).

1. El método antológico o de antología.

-- H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (*Griechisch und Deutsch*), Berlín, 1903-1, 1922-6; -- Reedición de W. Kranz: Berlín, 1951/1952;

-- para toda la filosofía griega: CJ. De Vogel, *Greek Philosophy*, I (*Thales to Plato*), II (*Aristotle, The Early Peripatetic School and the Early Academy*), III (*The Hellenistic-Roman Period*), Leiden, 1950/1959;

-- W. Weischedel, *Filosofía por la puerta de atrás*, De Bilt, 1976.

2. El método literatológico.

-- F. Böhl a.o., *Algemene literatuurgeschiedenis* (*Historia de las figuras y movimientos más importantes de la literatura mundial*), I (*Antigüedad*), Utr./Antw., s.d., contiene a.o. -- A. van Groningen/H. Wagenvoort, *Het leerdicht* (131/147) (*Hesíodo: Teogonía*; id., *Werken en Dagen*; *Parménides: Sobre la naturaleza*; *Arato: Fenómenos celestes*; *Didáctica posterior*); -- F. Sassen/ H. Wagenvoort, *Het wijsgerig betoog* (369/395); -- A.v. Groningen/H. Wagenvoort, *El tratado científico* (396/402) (*Ciencia y literatura: Hipócrates* (397) *Aristóteles* (397/398) *Euclides*, *Aristarco*, *Galeno*, *Ptolomeo* (398/399))

Nota -- La retórica o la elocuencia,

florecedo en los últimos años, se mueve en el mismo ámbito literario: H. Weller / G. Stuiveling, *Moderne welsprekendheid* (*Elocuencia moderna*), Amst./Bruss., 1968 (38/48: El discurso político en la antigüedad (Pericles, los sofistas, Demóstenes)); Ch. Perelman, *Rhetorica en argumentatie* (*Retórica y argumentación*), Baarn, 1979 (trata de la argumentación retórica), esp. 149/157 (*Retórica y filosofía*);

-- S. IJsseling, *Retórica y filosofía* (*Lo que ocurre cuando se habla*), Bilthoven, 1975.

(GW 25) Es evidente que, desde la antigüedad, el texto educativo o didáctico, ya sea en forma de poema didáctico, de discurso filosófico o retórico, o de tratado científico, tiene una estructura propia frente al texto lírico o épico. Los sabios y los filósofos han utilizado el texto didáctico para expresarse y comunicarse.

S. IJsseling, 116/129 (Marx, Nietzsche y Freud), Señala cómo Marx, Nietzsche, Freud, aunque diferentes entre sí, han lanzado una filología o textología (visión textual), que dispara contra la esp. moderna, pero también contra toda sabiduría y especialmente contra la sabiduría filosófica:

Para Marx, por ejemplo, la filosofía es “ideología” (una forma de conciencia propia de una sociedad y una economía determinadas);

Para Nietzsche, la filosofía es un tipo de texto entre otros tipos de texto, con un fuerte sesgo retórico;

Para Freud, la filosofía es un fenómeno de la conciencia, que depende de factores inconscientes y subconscientes.

En otras palabras, estos tres críticos materialistas de la filosofía han desarrollado el sofioanálisis situando la filosofía en un marco más amplio, que en este curso llamamos sofioanálisis. Desgraciadamente, ninguno de los tres ha recurrido al antiguo concepto de sabiduría, que tiene la amplitud necesaria para situar la filosofía, así como la ciencia y la elocuencia; cada uno de ellos ha hecho el sofía en base a su propia ideología (materialismo, actitud antisistema, etc.).

Pues bien, el método literalógico (filológico, textual) es una herramienta sofioanalítica extremadamente útil.

Es evidente que la lírica y el texto épico, como todas las obras de arte, proclaman un “mensaje”, una “sabiduría”: los pensadores existenciales, al utilizar el teatro (Marcel, Sartre) o la novela (Sartre), - las catedrales medievales, al “proclamar”, en vidrieras y formas plásticas de todo tipo, una sabiduría cristiana, entran en el concepto de “sabiduría”, respectivamente “filosofía”.

Nota.-- El método antológico y el método literario van de la mano: uno se interesa por el contenido del extracto, el otro por el género literario (tipo de texto, tipo de literatura).

3. El método psicológico

En lugar del texto (o del medio de comunicación), en el que circulan la sabiduría y la filosofía, se puede mirar a la persona, que se ocupa de la sabiduría y la filosofía:

a. J.-F. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs (Etudes de psychologie historique)*, 1 et 2, París, 1971, trata, por ejemplo, “mnèmosunè” (el proceso de toma de conciencia) (1, 80/123)

(GW 26) **b. D. Anzieu et.a., *psychanalyse et culture grecque*, París, 1980, trata la sabiduría mítica -que siempre continúa en la filosofía- desde un punto de vista psicológico profundo; -- remitimos a.o. a H. Lang, *Zum Verhältnis von Strukturalismus, Philosophie und Psychoanalyse,- konkretisiert am Phänomen der Subjektivität*, en *Tijdschr. V. Filos.* 38 (1976): 4 (dic.), 559/573, donde se discute la “retórica” del inconsciente, desde diferentes puntos de vista (psicoanálisis, análisis del lenguaje, (neo)marxismo, estructuralismo), especialmente en lo que se refiere a su influencia en el filósofo y en sus percepciones; -- cabe señalar que Vernant (bajo a. Hay que tener en cuenta que Vernant (en el punto a. anterior) trabaja estructuralmente (según el modelo de Dumézil), es decir, ve la misma estructura humana actuando en la sociedad de diversas formas, cuyo carácter inconsciente se pone de manifiesto repetidamente;**

c. W. Bröcker, *Dialektik, Positivismus, Mythologie*, Frankf.a.M., 1958, desarrolla la idea de que la presencia concreta del hombre en el mundo, concebida aquí en términos heideggerianos y designada por la palabra no calificada de “mitología”, está ya presente en toda conversación (dialéctica), en toda ciencia positiva, en toda metafísica (filosofía) y permanece presente en ella; -- es una especie de psicología fenomenológica (del yo-en-el-mundo).

Está absolutamente claro que cada sabio, cada filósofo, etc. tiene su propia personalidad (y “psyché”) y la refleja en su pensamiento.

Esto recuerda a K. Jaspers, que afirma que la “metafísica” sólo es posible sobre la base de la “orientación del mundo” (ciencia positiva) y la “iluminación de la existencia” (ciencia humana).

4. El método sociológico.

En lugar de fijarse en la psyché (conciencia, inconsciencia, presencia en el mundo, existencia), se puede mirar el marco social:

a. M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Berna/Munich, 1960 (*Ges. Werke, Bd. 8*), se ocupa de la sociología del conocimiento: si no la razón misma, al menos sus formas de pensamiento evolucionan continuamente, y esto en el marco de una estructura social; -- el punto de vista fenomenológico está en juego aquí;

b. G. Thomson, *Les premiers philosophes*, París, 1973, trata de demostrar, basándose en el marxismo (dialéctica histórica), que todas las obras “filosóficas” (con lo que se refiere, aparte de los diálogos de Platón, también a la tragedia griega) no son más que “superestructuras” de una subestructura (infraestructura), es decir, de una sociedad cuya característica principal es la esclavitud; - lo que es vehementemente discutido por destacados “helenistas”.

Está claro que cualquier sabiduría refleja su marco social, aunque no es así como lo ven los marxistas.

(GW 27) **Nota.**-- Un ejemplo notable de estructura sociológica se examina en:

-- *F. Flückiger, Geschichte des Naturrechts, I (Die Gesch. der europäischen Rechtsidee im Altertum und im Frühmittelalter)*, Zollikon - Zürich, 1954, 13/14 (el ágora como colección sagrada);

-- *J.-F. Vernant, o.c., L'organisation de l'espace* (1, 124/229; esp. 176ss. sobre el ágora en la polis (ciudad): la libertad de expresión (isègoria) que reinaba en el ágora, centro de la ciudad, influyó en toda la cosmovisión de los griegos).

5. El método culturológico.

En lugar de fijarse en la psique o en el entorno de vida, uno puede fijarse en la cultura:

-- *W. Kluback / M. Weinbaurn, Dilthey 's Philosophy of Existence*, Londres, 1960, contiene la traducción de la obra de Dilthey *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (1911), en la que el naturalismo, el idealismo de la libertad y el idealismo objetivo se consideran fases de la historia espiritual humana (es decir, la cultura se refleja en un sistema metafísico);

-- *R. Stock, Het Griekse drama en de Westerse mens*, Desclée De Brouwer, 1959, trata entre otras cosas la tragedia ática y sus repercusiones en la filosofía voorsocrática, - tema al que se suma *K. Popma, De kennis omtrent de antieke cultuur*, en *Tijdschr. v. Phil.* 22 (1960): 3, 441/476, desde un punto de vista teológico.

Nota -- Los métodos psicológico, sociológico y culturológico van juntos: como explica *Z. Barbu, Sociedad, Cultura y Personalidad*, Utr./ Antw., 1973, en la línea de Marx, Weber y Durkheim, por cierto, el ser humano procede de esta triple manera.

6. El método histórico.

Hasta ahora hemos repasado los métodos sincrónicos; el enfoque diacrónico o histórico sitúa la sabiduría en la evolución de la historia total:

a. *P. Lévêque, l'aventure grecque*, París, /1964-3, sitúa, por ejemplo, a Homero y Hesíodo en el periodo "geométrico" (103/106), a Tales y a los pensadores jónicos en la prosperidad económica de Jonia (226/229), a la Protosofística en el periodo de crisis de -430 (304/313), etc;

b. *Cl. Préaux, Le monde hellénistique*, 1 et 2, París, 1978, trata en 2, 602/636, la filosofía y la moral, así como la ciencia profesional bajo los gobernantes macedonios (lo que hace Lévêque o. c., 446/483).

Hay que señalar que el desarrollo o la evolución que se examina aquí no es interno, sino externo. - Por otra parte, los métodos antes mencionados son métodos "externalistas": sitúan la sabiduría en algún marco, en una totalidad, que hace patente su relatividad. Cuando los gobernantes macedonios cambian el contexto, la filosofía, por ejemplo, evoluciona por influencias externas.

(GW 28) (C) ***El método internalista del sofoanálisis.***

También se puede estudiar la sabiduría, y sobre todo la filosofía, como un “insider”, es decir, como alguien que plantea la estructura intrínseca propia de la sabiduría y la toma como norma de su enfoque. Nos remitimos a las páginas 14/17 anteriores. Esta estructura es triple o cuádruple, dependiendo de si se toman juntos “físico” y “metafísico” (= aspecto constitutivo y preconstitutivo) o no.

Un ejemplo bibliográfico:

G. Nuchelmans, *Metafísica y ética en la filosofía analítica*, en *Tijdschr. v. Phil.*, 28 (1966): 3 (sept.), 399/417, donde el autor dice: “Lo que se quiere decir es la recurrente triple división en lo que podríamos llamar metafísica, filosofía normativa y el cuerpo crítico de la lógica y la epistemología (...). El objetivo de la crítica a la lógica y al conocimiento no es la realidad en primera instancia, ya que existe fuera del simbolismo (es decir, su formulación), sino los enunciados sobre esa realidad, incluidos los de la metafísica y la filosofía normativa”; (402/403).

También J. Donald Butler, *Four Philosophies and their Practice in Education and Religion*, Nueva York/ Evanston/ Londres, 1968-3, distingue repetidamente cuatro “materias” (partes de la única estructura de sabiduría): metafísica, epistemología (teoría del conocimiento) y lógica, axiología (teoría de los valores), por lo que la filosofía informativa se divide en lógica y teoría del conocimiento.

Nota: TH. Hobbes (1588/1679) clasifica la filosofía en:

- a. Epistemología (en la que evalúa el valor de la teología, entre otras cosas),
- b. philosophia naturalis” (el estudio de los cuerpos de la naturaleza),
- c. philosophia civilis” (el estudio de los cuerpos artificiales, incluyendo la moral y la política).

Este materialista se adhiere, pues, a la consagrada división idealista-espiritualista: véase, por ejemplo, O. Willmann, *Gesch. des Idealismus*, I (*Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus*), Braunschweig, 1907-2, S. 255/265, donde sostiene que en el pitagorismo tuvo lugar por primera vez la “*Vereinigung von Physik und Ethik im Idealismus*” (la síntesis de la física y la ética en el idealismo), con un recorrido hacia la filosofía informativa en la teoría de los números, que contiene una especie de teoría del pensamiento. Esto, en la estela de la sabiduría de la sabiduría (ver o.c., 195/216: Politische und physische Theologie).

Jenócrates de Calcedonia (-339/ -314)

Fue el líder de la Academia platónica y fue el primero en dividir la Filosofía en a. dialéctica (informativa), b. física y c. ética. Por supuesto que una teoría de las ideas lo hará:

- a. informativo (en nuestro conocimiento),
- b. preconstitutivo (idea preexistente, por ejemplo, en Dios o en el mundo del pensamiento),
- c. constitutiva (en las cosas y procesos mismos) y
- d. ver la normativa (en la acción), - lo que el materialista no hace ahora.

(GW 29) **Nota** -- La ontología es la unidad de los tres o cuatro puntos de vista principales de la sabiduría. Aristóteles, el fundador, si no uno de los más grandes fundadores de la ontología, dice que la “filosofía primera” (= ontología) no es un conocimiento práctico-productivo que se ocupa de tareas concretas; - que tampoco es un conocimiento teórico, en el sentido platónico, a saber. Tampoco es el conocimiento teórico, en el sentido platónico, el que revela, en lo concreto, lo universal (la idea, el concepto); no: trasciende ambas formas de conocimiento en tanto que significa el ser sin duda (del que el universal práctico-productivo y el puramente teórico sólo conocen aspectos, partes, vistas) o la totalidad de todo lo que “es”.

Los conceptos trascendentales (= omnicomprendivos, ontológicos).

Eukleides de Mégara (+/- -400), el Sócrata Menor, líder de la escuela megalítica (con su tendencia dialéctica), formuló los cuatro grandes “trascendentalismos”: de Putágoras aprendió el uno y el verdadero; de Platón el ser y el bien. ¿Qué significa esto?

a. El ser es lo que existe en sí mismo, independientemente del sujeto conocedor;

b1. que el ser es uno, es decir, susceptible de ser recogido y sistematizado, lo que provoca la unidad de la multitud, ya sea por semejanza (característica común) o por coherencia (el ser diferente tiene un vínculo común);

b2. ser verdadero, es decir, susceptible de un tratamiento (análisis) racional y razonable; aquí se fundamenta un mínimo de racionalismo e intelectualismo; el irracionalismo absoluto es inaceptable;

b3. El ser es bueno, es decir, susceptible de ser apreciado (estado de ánimo, aspiración), es decir, en la ontología está mínimamente presente una teoría del valor (axiología) y una doctrina de la salvación (soteriología); expresado negativamente: el ser no es absurdo, no carece de sentido, sino que es valioso a pesar de todo.

Nota -- Un ejemplo bibliográfico: C. Schoonbrood, *Het absolute (Wijsgerige tekst)*, Arnhem, 1967 (*análisis lógico, naturalismo y espiritualismo, existencia de Dios, experiencia mística, moral, mal*). Absoluto”, es decir, totalmente independiente, no relativo, es:

(i) Ser, en tanto que es el último terreno de la colección, el sistema, la inteligibilidad y donde el;

(ii) Dios, en cuanto que Él, entre el ser, es el Ser supremo y, como tal, “fundamento” (razón necesaria y suficiente) de las trascendentalidades, a saber, como Creador. En otras palabras, los absolutos ontológicos y teológicos están conectados pero no son lo mismo.

Nota.-- La bibliografía relativa a los componentes de la estructura sapiencial se tratará más adelante en el texto. excepto la siguiente muestra de obras.

(a) Filosofía informativa (29/31) RH. Claeys, *Overzicht van de evolutie der logische theieën van de Oudheid tot heden (Estudio de la evolución de las teorías lógicas desde la Antigüedad hasta el presente)*, Lovaina, 1974, esp. 61/135.

(GW 30) (i) Zenón de Elea (+/- 460), Sócrates, Platón, Aristóteles conducen a la llamada lógica clásica (en la que los conceptos ('términos') son centrales;

(ii) Protosofísticos (+/- -450+), Eukleides de Megara (+/- -400), Diodoros Chronos, Philon de Megara conducen a la lógica megariana;

(iii) Zenón de Kition (-336/-264), Chrusippos de Soloi lideran a los estoicos;

Sólo a partir de CS Peirce (+/- 1896), de Reymond (+/- 1929) y, de forma decisiva, de Lukasiewicz (1927), quedó claro que la lógica megariana-estoica era un cálculo de juicios (cálculo proposicional) con validez propia junto a la visión aristotélica.

-- T. Kotarbinski, *Leçons sur l'histoire de la logique*, París, 1964, esp. 3/79 (Aristóteles; lógica megárica-estoica; Porfurius), 320/329 (la inducción o generalización: Sócrates, Aristóteles, los médicos empíricos, la escuela epicúrea (especialmente Filodemos de Gadara (-110/-35)).

Nota . -- La dialéctica o el arte refinado de la discusión, también llamada "erística".

Véase Claey's, o.c. 63 *Zenón de Elea* y además: *Aristóteles (Temas: la argumentación o el discurso dialéctico)*;

-- P. Foulquié, *la dialéctica*, París, 1949: Además de la "vieja" dialéctica, que parte del razonamiento nous de Zenón de Elea, existe la "nueva" dialéctica, que parte de Herakleitos de Éfeso (-535/-465), pasa por los neoplatónicos hasta Hegel y Marx, etc., y en la que la tensión (taseología) y la "armonía" de los contrarios son centrales.

Nota -- Las matemáticas.

Es obvio que las matemáticas tienen algo que ver con la filosofía informativa:

-- L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, París, 1947-3 (aritmética: pitagorismo (33/42); geometría: platónica (43/70); lógica formal de Aristóteles (71/83); geometría euclidiana (84/98); cálculo infinitesimal: Zenón de Elea, Aristóteles, Arquímedes (153/159));

-- EW. Beth, *De wijsbegeerte van de wiskunde (Van Parmenides tot Bolzano)*, Antw./Nijmegen, 1944 (Los presocráticos, Platón, Aristóteles, la erística y el escepticismo (11/92);

-- P. Kraft, *Geschichte der Naturwissenschaft, I (Die Begründung einer Wissenschaft von der Natur durch die Griechen)*, Friburgo, 1971 (*Physische Mathematik im fünften vorchristlichen Jahrhundert* (200/234); *Die Rolle der Mathematik in der platonischen Wissenschaft* (295/327); *Die mathematische Naturwissenschaft Platons* (328/356).

Nota.-- El lema (análisis lemativo).

El razonamiento abductivo o hipótesis (lema) es tratado en L. Brunschvicg, o.c., 439/55 (ya Hipócrates de Quíos, el matemático, y Sócrates habían hecho uso de la hipótesis, el uno matemáticamente, el otro éticamente; Platón elabora este método);

(GW 31) -- J.B. Rieffert, *Logik (Eine Kritik an der Geschte ihrer Idee)*, en *Max Dessoir, Lehrbuch der Philosophie, I (Die Phil. in Einzelgebieten)*, Berlín, 1925, 15) señala que Platón aplica el método lemático-analítico en su dialéctica, es decir, en la “sunagogé” (construcción de conceptos sin contradicción):

(i) el lèmma, sumptio, presuposición (suposición): por ejemplo, “la idea de ‘justicia’, es el hecho de que se da a todos, también a los dioses” (= abducción);

(ii) la analisis, la disección; “si tal cosa es cierta, ¿qué se deduce de ella (deducción)?”, - con la elaboración y comprobación de esa deducción (inducción) para ver si es cierta o no; - el análisis de los resultados.

La tremenda fecundidad de este método analítico (lemático) en las matemáticas y la logística modernas es bien conocida: *O. Willmann, Gesch. d. Idealismus, III (Der Idealismus der Neuzeit)*, Braunschweig, 1907-2, 46/58 (Einfluss des Pythagoreismus auf Mathematik und Astronomie; a.o. Vieta (+1603)).

-- Por cierto, *M.I. Meyerson, Le temps, la mémoire, l' histoire*, en *Journal de Psychologie*, 1956, 340, señala que Mme. de Romily afirma que la historia de una batalla con Thukudides es una teoría (es decir, la victoria en ella, es un razonamiento verificado, -lo que es lo mismo que ab- de e inducción en el campo histórico.

Los médicos griegos también utilizaban el mismo esquema como punto de partida:

(i) el médico supone (lema, prolepsis, hipótesis) que la dolencia tiene esta y aquella naturaleza;

(ii) deduce de ello que y ese tratamiento y

(iii) verifica inductivamente a partir del resultado si la suposición es correcta o no.

Nota -- En resumen:

a. si son métodos puramente lógicos o retóricos (dialécticos, erísticos, “sofísticos”) o métodos matemáticos,

b. el método deductivo (como en la geometría euclidiana entendida axiomáticamente) o el método inductivo (como en Sócrates, Aristóteles o los doctores empíricos) o el método abductivo (como en el método lemático-analítico),

c. si se trata de una “dialéctica” en el sentido nuevo y moderno (como en el caso de Herakleitos) con su armonía de tensiones, - una y otra vez se produce la distinción epistemológica entre “fanera” (las cosas visibles) y “afanè” (= adèla’, las cosas invisibles): Las cosas visibles son accesibles a la “empeiria”, las experiencias sensoriales; las invisibles al “logismos”, el razonamiento o la “theoria”; o también al “enthousiasmos” o “enthousiasis”, el entusiasmo provocado por las divinidades, o también la “manía”, las experiencias extracorporales, el arrebató.

La relación correcta entre los dos términos de esta dualidad epistemológica (y los correspondientes métodos de aproximación) siempre ha sido un problema: véase *JP. Vernant, Mythe et pensée*, II, 44/64 (pensamiento técnico).

(GW 32) **(b) Filosofía pre o extraconstitutiva** (también llamada “metafísica”).

W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947; Fr.: *A la naissance de la théologie (Essai sur les présocratiques)*, París 1966;

Platón fue el primero en utilizar la palabra “theologia” y en introducir el tema como tal; sin embargo, esto debe entenderse correctamente, porque todos los filósofos griegos fueron teólogos, desde la Voorsocratie en adelante.

Además, según Jaeger, o.c., 11, todos los sistemas filosóficos griegos -con una excepción, la de los escépticos- conducen a una teología: podemos hablar de una teología platónica, aristotélica, epistotélica, estoica, neopitagórica y neoplatónica”. Resultado: Aristóteles llama “teología” a su “filosofía primera” o “ciencia de los primeros principios”, el tema básico de su pensamiento, tal es el modo de trabajar piadoso y erudito de los griegos. Y un alumno de Aristóteles, *Eudèmos de Rodas*, escribió la primera historia de la teología (*Ton peri to theion historia*), la base de todas las historias de la teología posteriores.

Esto no impide que *Aristóteles*, por ejemplo, en *Metaph B 4, 1000 a9*, contraponga a los “theologoi” (Hesíodo, Ferekudes,-sí, Homero) con los “philosophoi” o “fusikoi” como, por ejemplo, Tales de Mileto, entre otras cosas porque esos theologoi trabajaban sólo con argumentos retóricos y no “científicos” (se refiere, entre otras cosas, al hecho de que esos antiguos teólogos pensaban míticamente).

La combinación de piedad y sabiduría o filosofía

Esto se basa, entre otras cosas, en lo que podríamos llamar una “sabiduría unificada”: el politeísmo -como vimos anteriormente p. 17- se apoya en el dinamismo, que es a la vez hilóico (la materia está viva), sí, ctónico (la tierra está viva, divina), y astro(teo)lógico (los cuerpos celestes están vivos, divinos).

Las deidades misteriosas están en casa en la tierra, por ejemplo, y “desde allí dan lugar a la vida cósmica y humana”, dice *WB. Kristensen*, *Collected contributions to the knowledge of ancient religions*, Amsterd.,1947, 249; o.c., 273, Kristensen dice que los conceptos de “sabiduría”, “justicia”, ley(es), etc. eran efectivamente humanos, para los pueblos antiguos, pero también “cósmicos” y “divinos”. Siempre sobre la base de esa antigua mentalidad politeísta-sagrada, digamos: sobre la base de la mentalidad “teológica” (para usar el término de Platón y Aristóteles).

A. *Daniélou*, *Shiva et Dionysos*, París, 1979, 15, confirma todo esto: “Los mundos mineral, vegetal, animal y humano y el mundo sutil (materia fina) de los espíritus y de los dioses existen uno a través del otro, uno para el otro. No es posible ningún acercamiento verdadero a lo divino, -ninguna búsqueda de lo divino, ninguna ciencia, ninguna religión, ninguna mística- que no tenga en cuenta esta unidad profunda de lo creado.

(GW 33) La “ilustración” (en el sentido de laicismo, naturalismo), desde Jenófanes de Kolofón (-550/-490) en adelante, rechaza de buen grado esa unidad de dinamismo politeísta. Ese problema se aborda con:

-- W. Jaeger, *Humanism and Theology*, Marquette University Press (USA), 1943; Fr.: *Humanisme et théologie*, Paris, 1956;

-- M. Nilsson, *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, París, 1955 (esp. 86/107, en el que Nilsson afirma que la religión griega tuvo dos crisis:

(i) en el siglo V por la crítica de los fisiócratas (Anaxágoras, amigo de Pericles como colofón) y de los protosofistas, es decir, bajo la influencia filosófica;

(ii) en el siglo III, cuando, a través de los makedonios, se abrió el Oriente).

Sin embargo, la “iluminación” es múltiple.

(i) *El primer tipo es monoteísta:*

Jenófanes de Kolophon dice: “Un solo Dios, el más grande entre los dioses y los hombres, que no se parece a los hombres ni en la forma ni en la mente” (Nilsson, o.c.,134s.; monoteísmo filosófico)

Con Jenófanes sigue habiendo un trasfondo politeísta (que no existe, por ejemplo, en Israel, donde Yahvé es estrictamente un único “dios”), como señala *DesPlaces, La religion Grecque*, París 1969, 184; -- de modo que hay un doble concepto de dios:

a. el estrictamente monoteísta o no, que indica el ser supremo (y que, aparte de la Biblia, ha sido defendido por Zoroastro (Zarathoestra) y Ekhnaton (en Egipto) y aquí desde Jenófanes (véase Lang y Schmidt (monoteísmo primordial));

b. el politeísta, que más o menos significa un ser dotado de habilidades psíquicas (mantra, magia).

Cabe señalar que este doble concepto de dios también está presente en la Biblia; por ejemplo, *Dan 2:11; 5:11* (“Hay un hombre en tu reino que está lleno del espíritu de los dioses santos”); *5:14*; el título de ‘dios’ se da a los ángeles (*Sal 8:6*), a la sombra del rey Samuel (*1 Sam 28:13*), a Moisés, (*Ex 4:16; 7:1*), a los príncipes y a los jueces (*Sack 12:8: La casa de David; Salmo 82 (81): 1 y 6; Salmo 58 (57), final, donde Dios actúa como juez, como en Ex 21:6; 22:7; Deut. 19:17*); de modo que, también en la Biblia, Dios y los “dioses” (que comparten su poder y sabiduría) van juntos (véase *Job 1:6*; véase también *Jn 10:34/35*, donde Jesús utiliza la palabra);

(ii) *El laicista es el segundo tipo de ilustración.*

En su forma extremista es defendida para Hellas por HJ. Blackham, *Hunanism*, Penguin Books,1968, 9, donde se afirma lo siguiente:

(GW 34)

1. El “humanismo” es la alternativa sostenible a la religión;
2. El “humanismo” es
 - a. negativamente, un rechazo de la cristiandad y
 - b. positivamente, un axioma según el cual el hombre existe aislado, es decir, no tiene ningún ser superior por encima de él y, por tanto, es totalmente responsable de su propia vida y de la de toda la humanidad;
3. El “humanismo” es, además, negativo, el axioma de que esta vida es todo, es decir, que no hay “otro” mundo y, por tanto, no hay “más allá”.

En resumen:

La autonomía absoluta y la finitud terrenal radical son los dos presupuestos del humanismo en ese sentido extremo y antirreligioso.

Véase J. Alleman, *De leidende grondges van het moderne a-religious humanisme en hun onderlinge samenhang*, en *Tijdschr. v. Phil.*, 21 (1959): 4, 615/ 680; 22 (1960): 1, 13/76.

Pues bien, Blackham, o.c., 103ss. habla de la “ilustración griega”, que, en la Atenas de Pericles, en el V-ésimo e., alcanza su clímax, -así lo dice. Como preludeo a ese triunfo “humanista” de la “ilustración”, Blackham ve:

a. Homero, al que se le llama la forma heroica del humanismo, es decir, la excelencia en todas las tareas humanas (atletismo, teatro, arquitectura, escultura, elocuencia, política, pensamiento, vida), olvidando que en las obras de Homero estas tareas humanas tienen un trasfondo divino y que un hombre religioso también puede sobresalir en dichas tareas humanas;

b. Tucudides (su *Historia de la Guerra del Peloponeso*, en la que destaca el discurso de Pericles, que es, en efecto, fuertemente protosofista); el *corpus Hippocratum*, es decir, una colección de escritos médicos muy diversos, que Blackham califica de “ejemplo inmejorable de humanismo”,- olvidando que incluso la medicina hipocrática no era exclusiva de la religión y que algunos textos son incluso netamente religiosos; Democritos, el atomista, que aboga por una visión naturalista, es decir, que excluye lo sobrenatural y lo extra-natural,-- olvidando Blackham que Demokritos, además de la materia gruesa, supone también realidades materiales sutiles o finas, como el alma, el mal de ojo, etc;

Protágoras, el sofista, de quien Blackham dice que es “el hombre que proclamó por primera vez el regnum hominis (reino del hombre)”, -- señalando que Protágoras era agnóstico, es decir, no se pronunciaba sobre las deidades, en lugar de ser un “humanista” agresivo.

Conclusión: la visión humanista extrema de Blackham contiene una pizca de verdad (la filosofía griega, por ejemplo, funcionaba de forma desacralizadora y secular), pero en muchos puntos necesita ser matizada.

(GW 35)

El P. Krafft, Gesch. d. Naturwissenschaft, I, 59, dice: “(...) los griegos concebían todo el mundo natural -y para ellos esto significa siempre que incluye el mundo de los dioses o de Dios- (...) como una unidad de una naturaleza orgánica, construida en todas partes sobre los mismos principios -en lo pequeño como en lo grande. (...) Todas las formas de lo que aparece se explican por los mismos principios: lo que luego se convirtió en teología, filosofía, ciencia natural, es originalmente una unidad. Se diferencian entre sí, incluso más tarde, entre los griegos, sólo por un énfasis diferente. Lo mismo ocurre con las ciencias naturales: la cosmogonía dio origen a la cosmología (astronomía) y a la física, así como a las ciencias biológicas, a saber, la medicina, la zoología y la botánica (...). Todos ellos se centran en una sola forma de vida a la vez. (...) Esto sucede a principios del siglo IV. - Antes, y también con Platón y Aristóteles o con Poseidonios y Epikouros, la filosofía todavía abarca todos estos dominios en igual medida: es realmente una ciencia de la naturaleza, entendida como ciencia de la naturaleza; (...) la célula germinal (...) eran las teogonías”. Se puede ver cómo ha funcionado a fondo y durante mucho tiempo el dinamismo politeísta. Lo que escribe Krafft demuestra la unilateralidad de la interpretación humanista de Blackham.

Que Blackham contiene un grano de verdad lo demuestra JB. Kristensen, *Het leven uit de dood, /1926-1, 194 -2*, en el que el autor hace una distinción entre la religión antigua, es decir, prehomérica, que es fuertemente ctónica (= telúrica) y que permanece viva en el pueblo, por un lado, y, por otro, la religión clásica, formada desde Homero, que se encuentra principalmente en la literatura y que es más olímpica (= primitiva). Cf. *W. den Boer, De godsdienst van de Grieken*, Den Haag, 1965, 20/28 (La Tierra), etc.

Nota --En el lado paranormal u oculto

Y esto desde la filosofía pre y extraconstitutiva.

E. Dodds, The Greeks and the Irrational, Berkeley / Los Angeles, 1966; id., *The Ancient Concept of Progress*, 1972; Dt: *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich / München, 1977 (esp. 188/ 239: Paranormale Phänomene in der Antike);

-- *R. Kanters / R. Amadou, Anthologie littéraire de l' occultisme*, París, 1975-2 (17/40: Hesíodo, Putágoras, Platón);

-- *R. Bloch, Les prodiges dans l'antiquité (Grèce, Etrurie et Rome)*, París, 1963;

Áreas especiales:

a. El manto (el aspecto cognitivo): (35/37)

-- *JP. Vernant et al, Divination et rationalité*, París, 1974 (201/263: Hellas);

-- *R. Flacelière, Devins et oracles Grecs*, París, 1965 (a.o. 103/118: *Divination et philosophie*, en el que el autor esboza brevemente la actitud de los pensadores más importantes hacia la mantis (adivinación));

-- *H. Klees, Die Eigenart des griechischen Glaubens an Orakel und Seher*, Stuttgart, s.d. (Herodotean);

-- *Ph. Vandenberg, Los Oráculos*, Amsterdam/Bruselas, 1980

(GW 36)

-- *Wl. Tatarkiewicz, Geschichte der Aesthetik, 1 (Die Aesthetik der Antike)*, Basilea / Stuttgart, 1979, 35/43 (*Die Anfänge der Dichtung*), explica cómo los griegos más antiguos sólo conocían dos grupos de arte :

a. La coreia,

es decir, el arte de la danza, que se fusionó con la música y la poesía y que antes estaba asociado a la religión ctónica (a.o. Significaba “mimèsis”, expresión de lo que ocurre en el bailarín (no confundir con el significado posterior de “mimèsis”, imitación de la realidad) y tenía como objetivo la “katharsis”, la purificación, como resultado; se concebía por inspiración, entusiasmos, inspiración por espíritus y deidades y estaba, en ese sentido, relacionado con lo que hace el vidente (mantis); en ese sentido encaja en el lado paranormal de la religión.

b. Las artes visuales,

Iba más bien unida a la religión más joven, desde que Homero y Hesíodo la validaron, ouránica u olímpica (que vivía, por ejemplo, en el centro apolíneo Delfoi), es decir, a la construcción de templos. Era el trabajo de los *dèmiourgos*, el artesano público: el “*tekton*” es el constructor y el “*archi.tekton*” es el maestro de obras, que aprendían sus habilidades de sus antepasados (y no por inspiración y por inspiración, como en la *choreia*); estaba especialmente atento a la “*theoria*”, la visión.

Era una “*technè*”, un arte, una habilidad para producir algo basada en el conocimiento, teniendo en cuenta las reglas generales; en este sentido, la arquitectura era una *technè*, una habilidad, como la carpintería o el tejido.

Comentario crítico: *E. Mireaux, Zo levenden de Greeks ten tijde van Homeros*, Baarn, 1979-3, 133/54 (*Demiurgos y artesanos*), señala que *dèmiourgos*, *demiurgo*, significa “trabajador del bien común”; que los videntes, los curanderos, los carpinteros, los aeds (cantores) son *demiurgos*, así como los heraldos; que los videntes, los médicos y los aeds participan en las ceremonias religiosas; que esta clase es similar a los sudras indios (la cuarta clase), conocidos por el hecho de que, en sus ocupaciones, “realizan ciertos actos rituales, que dan a sus actividades o productos profesionales una eficacia excepcional” (134/135).

En otras palabras. El dinamismo del politeísmo está aquí en juego: según Homero, Mireaux, 135/136, los carpinteros y, sobre todo, los constructores de barcos se inspiraron en su trabajo en la diosa Atenea y su “*mètis*”, habilidad, se remonta a las reglas que ella les enseñó: “Las creaciones de los *demiurgos* son (...) producidas por la asistencia divina y comparten los atributos de los dioses” (136); la deidad es en sí misma ‘*demiurgo*’, poseyendo el mismo poder (*dunamis*) que los *demiurgos* humanos pero en mayor medida. Incluso la herramienta está “cargada de energía” (uno piensa en el divino Kalupso, que reparte él mismo las herramientas de carpintería del barco).

(GW 37)

Conclusión: Tatarkiewicz olvida que también la religión olímpico-uránica conoce la “inspiración”, pero no “transportada”, sino controlada, que el dinamismo politeísta también está presente en la religión homérica y que no hay una ruptura absoluta con la religión ctónica más antigua.

En otras palabras, la *technè*, el arte (el arte limpio, es decir, la arquitectura, y el arte no limpio, por ejemplo, la carpintería) también es un trabajo inspirado y cargado de energía.

Ver también :

-- L. Séchan, *La danse grecque antique*, París, 1930;

-- G. Rouget, *la musique et la transe (Esquisse d' une théorie générale des relations de la musique et de la possession)*, París, 1980, 265/315 (Musique et transe chez les Grecs, donde se habla de Platón y Aristóteles);

-- G. van der Leeuw, *Vom Heiligen in der Kunst*, Gütersloh, 1957(esp. 69/77 (Die apollinische und die dionysische Bewegung).

b. la magia (el aspecto operativo) (37/38) K. De Jong, De magie bij de Grieken en Romeinen, Haarlem,1948: el autor distingue: **a.** la época ingenua (-800/-450); **b.** la época no creyente (-450/-100); **c.** la época de cambio (-100/+50); **d. la** época creyente (+50/+200); **e.** la época creyente filosóficamente responsable (+200/+500);

Se ha observado que esta división coincide en gran medida con la evolución de la cultura y la filosofía;

-- JA. Rony, *La magie*, 1979-7 (esp. 39/44: *La Grèce et Rome*); -- más precisamente la magia “negra” (= sin escrúpulos):

-- J. Lovichi, *La sorcellerie*, París, 1980, 36/50 (*La Grèce; Roma*),

-- Migene Gonzalez-Wippler, *The Complete Book of Spells, Ceremonies and Magic*, Londres, 1978, 292/296 (*The Rites of the Greeks and Romans*);

-- Medical Magic: CA. Heier, *Antike Inkubation und moderne Psychtherapie*, Zürich, 1949 (estudio muy preciso de un junguiano: la “incubatio” (el sueño del templo, que significaba la curación como resultado) se describe sobre la base de tres modelos (**i.** la más antigua y primitiva Trophoniosincubation; **ii.** la más reciente y civilizada Asklepiosincubación; **iii.** la posterior (helenística) Sarapisincubación); lo esencial era tener un sueño o, en su caso, una aparición de la deidad ctónica (Trofonios, Asklepios, Sarapis), en la que se indicaba tanto el diagnóstico como el método (terapia);

-- P. Saintyves, *Le discernement du miracle*, París, 1909 (obra antigua pero útil, esp. 284/296 (Los milagros de guérison en todas las religiones);

-- Magia teúrgica; ER. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley / Los Angeles, 1966, 283/311 (Teurgia; el primer mago al que se hace referencia como “theourgos” es Ioulianos el Joven, caldeo, que vivió bajo el emperador Marco Aurelio, (+161/+180), hijo de Ioulianos el Viejo; La teurgia trabaja con imágenes mágicas, obtenidas a través de oráculos, y personas mediales; en ambos casos las deidades son creadas o subyugadas para desempeñar el papel de procesadores de resultados en ese marco mágico.

(GW 38)

Theologi' (teólogos) hablan de las deidades; 'theourgoi' trabajan con ellas);

-- J. Bidez, *la vie de l' empereur Julien*, París, 1930 (67/ 72: Chez les disciples de Jamblique); 73/81 (Théurgie chaldaique et mystères néoplatoniciens): excelentes textos de un conocedor);

-- P. Saintyves, *le discernement du miracle*, París, 1909 (304/319: *Les miracles des initiés* (sobre la física del templo y el control de la deidad));

-- Apolonio de Tuana, el gran hacedor de milagros de la Antigüedad (tardía): M. Meunier, *Apolonio de Tiana (Le séjour d' un dieu parmi les hommes)*, París, 1936-1;

-- P. Thiess, *Das Reich der Dämonen*, Hamburgo, 1940;

-- JL. Bernard, *Apollonius de Tyane et Jésus*, París, 1977 (largos extractos de la *Vida de Apollonios de Tuana de Philostratos*; pero muy tendencialmente anticristianos);

-- J.de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, París, 1895-5 (176/205: *Les miracles d' Apollonius de Tyane*; antiguo pero sólido);

-- Maurice Magre, *Magiciens et illuminés*, París, 1930 (17/48: *Apolonio de Tiro*: a.o. sobre la concepción del daimon de este neopitagórico del siglo I d.C.).

c. La Religión de los Misterios (el aspecto telestésico o iniciático)

Nos adherimos a N. Nilsson, *Misterios, en Oxf. Clase. Dict.*, Oxford, 1950-2, 593/594, complementado si es necesario con algunos datos de otras fuentes;-- Nilsson distingue dos períodos:

a. Los antiguos misterios

(Deméter, Dionusos; los Misterios Órficos (relacionados con los dionisiacos, pero más controlados, "apolíneos"), los Misterios de los Kabeiroi (Samotracia) y Sabazios (un dios de Frigia relacionado con Dionusos);

b. Los misterios helenísticos-romanos

(Kubele/ Attis; Isis/ Osiris; Mitra); están separadas de la familia y la ciudad-estado y, por tanto, son más individuales; son sincretistas (mezclan formas de religión) y orientales; además: son muy detallados en sus prescripciones (imaginería, ritos mágicos, purificaciones, ascetismo (mortificación), bautismos, sacramentos); tienen como objetivo una vida feliz después de la muerte, sí, la deificación; tienen un mito como doctrina, en el que, como en los ritos, por cierto, una deidad, que sufre y muere (pasión), pero resucita a una nueva vida (salvación), como un heros (héroe), y sirve así de modelo para el ser humano que se deja iniciar.

b1. Los Misterios de Deméter (38/40).

Nilsson describe los misterios eleusinos-ateos de Deméter de la siguiente manera (en resumen): como se ha mencionado anteriormente en la p. 7, el himno homérico t.e.v. Dèmèter, la bella (-650/-600), cuenta que la hija de Deméter y Zeus, Korè, con las ninfas de la primavera (Okeanieden), está recogiendo flores de primavera en un prado; cuando recoge la flor de Narkissos, la flor de la muerte, la tierra se abre de repente y Hades, el príncipe del inframundo, la rapta.

(GW 39)

Sin comer, busca a su madre con antorchas en las manos, hasta que se entera (por Hekate o Helios) de quién la ha secuestrado.

Deméter pide a Zeus el regreso de Coré; él se niega: Deméter abandona los Olumpos y, enfurecida, se esconde en Eleusis, paralizando todo el crecimiento del maíz.

Entonces Zeus decreta que Coré sólo debe permanecer en el Inframundo durante un tercio del año (junio / septiembre), para ser devuelta a su madre durante el resto (octubre / mayo) (porque ha aceptado y comido el corazón de una granada (un símbolo de fertilidad) de Hades). - Así, *H. Steuding, Griechische und römische Mythologie*, Leipzig, 1905-3, 32/52 (*Ge, Demeter und Kore*), quien añade que en todos los pueblos indogermánicos existe una estrecha relación entre el niño (fecundación humana) y el maíz (fecundación de las semillas) (aparentemente de carácter mágico: un proceso promueve el otro). En efecto, según Steuding, un mito cretense nos dice que Jasion, con Deméter, en un campo tres veces arado, engendra a Plutos (el desbordamiento de la fruta), la riqueza (por lo que “tres veces arado” recuerda a Triptolemos (tres veces invertido), el heros, vinculado a la pareja Deméter/Core).

Nilsson ve, en el mito de Kore, un paralelismo con el grano de la semilla, que se guarda en silos subterráneos durante cuatro meses (la estancia de Kore en el inframundo) y se siembra de octubre a mayo para que crezca y madure (la unión de Kore con Deméter). Señala dos pares y dos tríadas:

Triptolemos + Deméter/Kore (hija) --- Junio/Septiembre Octubre/Mayo
Kore (Persefone) / Hades (= Plutos) + Eubouleus

Lo que apunta a las dos caras de Kore. Cf. *WB. Kristensen, Collected contributions to the knowledge of ancient religions*, A'm, 1947, 291/314 (The wealth of the earth in myth and cult: the wealth, in cas: El trigo, es creado por deidades subterráneas (hupoctonas), que imparten “felicidad” al proceso natural de crecimiento del maíz); 275/278 (Los “Grandes Dioses” como dioses del misterio: el motivo principal de todos los misterios es la armonía (unión) de la caída (la pasión, la muerte) y la subida (la salvación, el renacimiento) - véase más arriba p. 7/9 -; un “heros” es el “dios de la tierra”. 7/9 -; un “heros”, salvador, es alguien que primero sufre la pasión él mismo para resucitar y que, precisamente por eso, puede transferirla a los demás por la comunidad de destino con los otros (aquí: Kore con su madre).

Cf. *CA. Meier, Antike Inkubation*, 17 (el dios ctónico Asklepios es enfermedad y curación al mismo tiempo) 36 (Asklepios es médico “incomparable” (*Ilíada* 4: 192/193), -se convierte, sin embargo, con el tiempo, en oraimon ctónico o -heros para convertirse en dios apolíneo), Asklepios se enferma como el pueblo (comunidad de destino) pero se salva (y salva al pueblo, - comunidad de destino).

Así, queda claro por qué Nilsson puede decir que el objetivo de los misterios de Deméter es la abundancia y la vida feliz en el inframundo.

(GW 40) Ahora entendemos, hasta cierto punto, las celebraciones del tiempo de la siembra en Eleusis (y en su momento, hacia el -625, en Atenas):

i. El desfile de objetos:

Después de que los objetos de vino fueran llevados de Eleusis a Atenas, los “místicos” (mustès, mustis), los iniciados en los misterios de Deméter/Core, se bañan en el mar y llevan los objetos de vino a Eleusis en una gran procesión de Iakchos;

ii. La Celebración (de los Grandes Misterios); También hay, en otro momento, pequeños misterios: por la noche, en la gran Sala de Misterios, iluminada por muchas antorchas, se reúnen los místicos, a los que no se admiten asesinos ni personas que hablen una lengua extranjera; tres aspectos componen la celebración:

1. Los “legomena”, las cosas expresadas, en las que los eumólpidos (las bellas cantantes) desempeñan un papel;

2. el ‘deiknumena’, las cosas mostradas, en las que interviene el ‘hierophantès’, el sacerdote principal, que muestra la ‘hiera’, los objetos del mundo;

3. la “dromena”, las cosas hechas, en las que probablemente los sacerdotes y / o los místicos retratan el mito de Kore / Persephoneon.

iii. Los grados de iniciación

En tres tiempos, permiten a los místicos un mayor acceso al misterio:

1. La “muèsis”, la iniciación a los preceptos;

2. La “teletè”, la iniciación (celebración), de la que sospechamos (himno homérico) que pertenecía el ayuno, sentarse en una silla cubierta con una piel de carnero y beber el “kukeon”, el brebaje mixto (según *la Ilíada 11: 624,641* Kirke mezclaba harina de cebada, queso y vino, a los que se añadían hierbas);

3. la “epopteia”, la contemplación (de los misterios, es decir, de los objetos divinos), de la que se sospecha que formaba parte una oreja de barrio, mientras que los escritores cristianos afirman que se trataba de fantasmas sexuales, por los que los místicos se convertían en “hijos” de la diosa (de lo que Nilsson desconfía, teniendo en cuenta la actitud despectiva de los cristianos al respecto); resultado: el myst era entonces “epoptès”, epopt.

Nota.-- Los místicos estaban sometidos a **a.** reglas de pureza ritual y **b.** a normas ético-políticas, como la justicia y la humanidad.

b.2 ER. Dodds, El griego y lo irracional, (270/282)

(Maenadismo), (40/41) Dodds nos da un esbozo de los misterios dionisiacos, que, donde los misterios de Deméter son agrarios (desde la revolución neolítica -véase más arriba pp. 18/19-), aparecen más bien como nómadas (recolección, caza) (atestiguando así una etapa ancestral; véase p. 18.

Presentamos brevemente las principales características:

1. el mito dice que Dionusos, rodeado de “mainades” (mainas = mujer en manía, arrebató (frenesí, cólera, en su caso)), realizaba la danza de la montaña; por ello se llamaba “oreimanès”, “oreskios”, “ouresifoitès” (oros = montaña), dios de la montaña;

(GW 41)

2. *Bacheia*”, asociaciones para ritos religiosos.

En Tebas, Pérgamo, Priene, Mutilene, en Creta, Rodas, etc. existen “bacheia”, asociaciones de ritos y/o experiencias religiosas, cuyos miembros, mujeres (= thuiads, backen, mainaden) o también, en cierta medida, chicas jóvenes, celebran fiestas bienales, en pleno invierno, llamadas “orgion” (= fiesta del misterio), caracterizadas por estados extáticos o, al menos, cuasi extáticos, en los que la “oreibasia” (= danza de la montaña) desempeña un papel destacado (una danza nocturna de la montaña, en realidad); A esas mujeres se les llama también “thursoforoi” (portadoras del thursos), “thursomanai” (que, agitando el thursos en sus manos, se entregan a la manía, al arrebató), siendo el thursos una vid con hiedra y hojas de parra alrededor y un pino en la espiga;

3. *Dodds describe la danza extática de la siguiente manera:*

- a. Las flautas y los timbales acompañan la danza (coreja 1);
- b. la cabeza, agitando el pelo salvajemente, se mueve hacia delante y hacia atrás (como en algunas formas de comportamiento histérico, por cierto);
- c. Se produce sensibilidad al dolor (analgesia), por ejemplo, al contacto con el fuego;
- d. se producen las posturas más extravagantes, especialmente en el clímax de la danza;
- e. puede evitar algún tipo de robo (con saqueo, si es necesario) en el pueblo o la ciudad;
- f. la manipulación de serpientes es un componente (Dionusos, Sabazios, todas las deidades ctónicas aparecen como serpientes o son acompañadas por ellas; piensa en Asklepios, el sanador);
- g. el clímax es el “sparagmos”; el desgarró de un animal (por ejemplo, una oveja), seguido de la “omofagia”, el “devorar” en bruto su carne (después de todo, al menos el ctónico puede aparecer (epifanía) en forma de planta)), seguido de la “omofagia”, el “devorar” en bruto su carne (pues la deidad, al menos la ctónica, puede aparecer (epifanía) en forma de planta (thursos), animal (víctima del sparagmos), humano, que luego se come y se bebe (jugo, sangre));-- Dodds señala que tal danza orgiástica, pasada e incluso presente, se da en todo el mundo en las culturas exótico-arcaicas.

4. *El significado es siempre el mismo (en muchas formas):*

Dionusos es a la vez la causa (‘bakchos’) y el liberador (‘lusios’) -piensa en Asklepios- de la manía, el arrebató orgiástico (Dodds, o.c., 273); como héroe soporta la locura de sus seguidores, pero, como héroe también, supera esa misma locura tanto en él como en sus seguidores (comunidad de destino basada en la comunicación fluida); es, citando a Kristensen, “armonía de la muerte (locura aquí como vida reducida) y de la vida” (curación; de la locura aquí como renacimiento) - véase más arriba p. 7 (armonía de los opuestos, inherente al dinamismo politeísta).

Nota: Deméter es representada a menudo como una mujer gigante, que eleva la parte superior de su cuerpo (más raramente sólo la cabeza) por encima de la tierra, mientras suele ofrecer a su hijo Eri.chthonios a la diosa Atenea para que lo cuide.

(GW 42)

Esto recuerda a las famosas estatuas gigantes (con cabeza, cuello y hombro, por ejemplo) encontradas en la Isla de Pascua y en otras culturas megalíticas; también en Europa: los habitantes han visto, con segunda vista, tales criaturas.

También *E. Mercenier/ J. Barraud, les hommes et les dieux*, París, 1981, 1/19 (J. Taverner, *Cultes mystérieux*) habla de ello (con fotos) y *G. Hodson, Les fées*, París, 1966, el reflejo de las “caras” de este excelente vidente de orientación teosófica, menciona tales espíritus terrestres gigantes, que “flotan” en parte por encima (como, por ejemplo, la Deméter griega), en parte por debajo del nivel del suelo - lo que demuestra que tales seres de naturaleza puramente fluctuante todavía pueden ser percibidos por personas con suficiente segunda vista. lo que demuestra que tales seres de naturaleza puramente fluídica siguen siendo perceptibles por personas con una segunda vista suficiente.

En épocas posteriores se representa a Deméter como una mujer con un cuerno de la abundancia en la mano, tendido sobre la tierra: países, islas, ciudades, que se entienden como el inframundo que otorga riqueza y poder, llegando justo por encima de la tierra, como dice Kristensen, o.c., 253/266 (“Geografía religiosa”; Menfis, una imagen del reino de los muertos; El círculo de los muertos: “(...). La concepción griega de Tebas y su fortaleza, la isla de los bienaventurados (...): ciudad y fortaleza, cada una en sí misma, representaban el reino de los muertos como tierra de vida divina (aquí: ctónica)”. (O. c., 258);

Más claramente aún: “Entre varios pueblos antiguos encontramos la idea de que el reino de los muertos es una fortaleza o un lugar rodeado de murallas y, a la inversa, que la fortaleza y la ciudad aquí en la tierra son imágenes del otro mundo” (o.c. Por lo tanto, tales países, islas, ciudades, se representan a sí mismos en tal Deméter, tendido en la planta baja (como una “puerta” (“pulos”, nombre de algunas ciudades de Hellas) del Hades), a menudo provisto de una corona mural (= imagen del inframundo).

Por lo tanto: esta representación también es típicamente ctónica, aunque no exclusiva (esta exclusividad, por cierto, nunca existe).

La tercera representación de Deméter es la llamada “kourotrophos” (que cría a los niños) -término que también se utilizaba para referirse a un país, una isla o una ciudad-: en posición sentada sostiene a los niños en su regazo, junto con frutas (véase más arriba: cf. H. Steuding, o.c, que discute estas tres representaciones, sin explicarlas más; sin embargo, menciona que, con los pueblos indogermánicos, entre el niño y el maíz (se puede decir con seguridad: entre el niño y la fruta, ya sea vegetal o animal) hay una estrecha relación); a los pies de Deméter, pastan el ganado y las ovejas (véase más arriba lo dicho entre paréntesis sobre la riqueza de las deidades ctónicas:

1. niños, **ganado** **2.** joven y **3.** plantas en crecimiento. Para todo esto, véase *WB. Kristensen, Contribuciones 291/314* (La riqueza de la tierra en el mito y el culto, esp. 298/299 (Eleusis).

(GW 43) “Cuando los antiguos trabajaban la tierra y luego sembraban, cosechaban y almacenaban, realizaban acciones con consecuencias que iban más allá de la comprensión y la capacidad humanas. La agricultura era un negocio místico para ellos. Formaba parte del culto y acompañaba las ceremonias religiosas”. (133) “Místico”, en el lenguaje de Kristensen, significa “ctónico” y, por tanto, “misterioso”.

Nota.-- La relación entre Deméter y Asklepios es muy estrecha: la vida subterránea da riqueza y salud tanto a los agricultores como a los ganaderos como formas de la misma vida (ver arriba 32/33; 34/35). (cfr. *Meier, Antike Inkubation*, 113/118: *Das Mysterium der Heilung*, en el que, según el autor, el ‘epopt’ (espectador del mustèrion) es el incubante, el ‘dromenon’ (el acontecimiento de la salvación) el sueño (resp. el rostro), experimentado por el incubante durante el sueño del templo, que cura. También:

1. Un sacerdote eleusino (Eumolpiede) participó fundamentalmente en la fundación del primer Serapeion (según Tácito);

2. Deméter ‘phosphoros’ (la que trae la luz) como diosa sanadora con serpientes era adorada en el Asklepieion de Pérgamo;

3. Una estatua de Asklepios y Hugieia (la diosa de la salud) adornaba la entrada del templo de Deméter - Koret en Megalópolis;

4. El 17 de Boëdromion, día de la gran Eleusinia (véase más arriba), se celebraba en el templo de Asklepio de Atenas el recuerdo de la iniciación de Asklepios en los Misterios de Deméter.

Esto, la naturaleza fundamental de la Diosa de la Tierra, que es, entre otras cosas, Deméter, apunta a la antigua religión de la Diosa de la Tierra y la Diosa Madre:

-- *M. Stone, Once God was embodied as a woman*, Katwijk, 1979 (feminista, pero bien documentado jerárquicamente);

-- *CJ. Bleeker, De Moedergodin in de Oudheid*, La Haya, 1960 (AardGodin (= Madre Tierra); - Ishtar, Isis, Anahita, Athene, Freyja, Kubele, Lakshmi/Kali; - excelente trabajo);

-- *J. Lederer, La peur des femmes (ginofobia)*, París, 1980 (psicoanalítico, pero bien documentado);

Muestra bibliográfica: (i) Demeter:

-- *P. Foucart, les mystères de Eleusis*, París, 1914 (siempre fundamental; aparte de la hipótesis del origen egipcio, fiable);

-- *E. des Places, la religion Grecque*, París, 1969 (*Demeter*: 48/51; 97/100; 207/209);

(ii) Dionusos:

-- *H. Jeanmaire, Dionysos (Histoire du culte de Bacchus)*, París, 1978 (obra completa);

-- *A. Daniélou, o.c.*, 44/52; 187/197 (*Tantrisme ou orgiasme*);

(iii) Las payasadas tardías:

-- *F. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1929 (conferencias de 1905; pioneras);

-- *E. Briem, Zur Frage nach dem Ursprung de hellenistischen Mysterien*, Lund / Leipzig, 1928,

(GW 44)

-- *HW. Obbink, Cibeles, Isis, Mitra (religiones orientales en el Imperio Romano)*, Haarlem, 1965;

-- *P. Cumont, Les mystères de Mithra*, Bruxelles, 1913-3;

-- *Goblet d'Alviella, Les mystères de Mithra dans l' Empire Romain*, Bruselas, 1913 (= *Revue de l' Université de Bruxelles*, V (1900););

-- *M. Vermaseren, Mithra, ce dieu mystérieux*, París/ Bruxelles, 1960;

Más general: *K. de Jong, Das antike Mysterienwesen*, Leiden, 1909 (1919-2);

-- *FE. Farwerck, De mysteriën der Oudheid en hun inwijdingsriten*, I, Hilversum, 1960 (fascinante es la parte B (*Las iniciaciones jóvenes, es decir, con los hindúes, los parsis, los griegos (183/205), los romanos, los celtas, los germanos, los primitivos*);

(iv) Cristianismo y misterios paganos: -- *G. van der Leeuw', Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1956-2, 170: "La Iglesia siempre se ha sentido muy a gusto en las estructuras indestructibles de la: representación de Dios y ha preferido adoptarlas y cristianizarlas antes que sacrificarlas a un monoteísmo rígido.

En esta línea, en el siglo VI, el Papa Gregorio Magno recomendó explícitamente que el culto (católico) se situara en los antiguos lugares de culto y que sólo se pusiera a los santos mártires en el lugar de los demonios, según la sabia regla fundamental:

"El que se esfuerza por llegar a la cima se eleva con etapas y pasos intermedios, no con grandes saltos" (Carta al abad Mellitus; cfr. *J. Toutain, en Revue de l' Histoire des religions*, 40 (1919): 11ss.).

Si el Papa dice esto sobre la religión en general, entonces los misterios están incluidos en ella: como prueba la cristianización del método del templo de Asklepio; como prueba por ejemplo *O. Casel, Glaube, Gnosis, Mysterium, Münster* (Westf.), 1941 (esp. 119/154: *Theologische Philologie* (Zum Worte 'Mysterium')), por lo que no se llama "misterio" al culto de los santos, sino al cristianismo en su conjunto, aunque sea en un sentido muy puritano);

-- *L. Monden, Het misoffer als mysterie*, Roermond/ Maaseik, 1948 (Monden se posiciona en contra de la doctrina de Casel sobre el misterio, especialmente en lo referente a la Eucaristía).

-- *E. des Places, La religion Grecque*, París, 1969, 327/361 (*Le monde Grec en face du message chrétien*) examina la misma relación, pero desde la dirección opuesta.

Surge la pregunta: "¿Realmente vale la pena detenerse tanto en la teología y especialmente en los misterios?". La respuesta es obvia:

(i) Como dice Jaeger, todos los sistemas filosóficos de Hellas, excepto el escepticismo, son en última instancia teológicos;

(ii) des Places, o.c., 319, observa que el rapto, religioso o no, es un "elemento innegable" incluso entre los filósofos, que en Grecia casi nunca son puros "racionalistas" (es decir, laicistas), pero, lo que se dice aquí del rapto, puede decirse con seguridad de los misterios.

(GW 45)

-- O. Willmann, *Gesch. d., Id., I, 33/47 (Die Mysterienlehre)*, señala que Puthagoras fue un iniciado en muchos misterios; que la doctrina de *Herakleitos* es “mística” (aquí: misteriosa-religiosa) (*G. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit im Lichte der Mysterienlehre*, Berlín, 1886); igualmente la de Empédocles; que Platón piensa claramente en términos misteriosos.

-- E. des Places, *La religion Grecque*, 185, dice que la “visión” de Parménides es una verdadera experiencia religiosa, cuyo prototipo se encuentra en los Misterios y en los ritos de iniciación; por cierto: des Places, o.c., 171/ 326 (*Histoire du sentiment religieux en Grèce*), -es un largo estudio de la grandísima influencia de la teología en toda la filosofía griega (los Misterios son una parte de ella).

-- J.Hawkes, *Dawn of the Gods*, Londres, 1968, 285, escribe: “La inagotable fuerza vital generada por las tradiciones minoica y arcaica, sacada a la luz por primera vez en la civilización micénica, y luego despertada por el renacimiento de la religión dionisiaca y el desarrollo de sus misterios, ya ha sido demostrada de diversas maneras (...). Es un hecho conocido que el drama ático, como duelo y como comedia, comenzó con las celebraciones dionisiacas, con la población rural cantando himnos en su altar.

De nuevo, si la razón olímpica y el desprendimiento permitieron a los primeros filósofos jónicos y, al mismo tiempo, a los eruditos, ver el mundo sin sus deidades, pudieron ver ese mundo en los términos del dinamismo preolímpico que los celebrantes del misterio celebraban y que los primeros pensadores “objetivos” del mundo occidental pudieron reconocer como *fusus* (naturaleza). Existe una interpretación en la que la media áurea de los griegos significaba realmente el equilibrio de los opuestos”.

Nota.-- Sobre las ideas, es decir, los modelos preexistentes

(Pre-imágenes) de cosas y procesos. (45/54)

Bibliográficamente hay una obra maestra: O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, I (*Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus*), Braunschweig, 1907-2.

El tema es la idea (= término platónico para el modelo preexistente (preconstitutivo) de una realidad natural). Esta “idea” tiene una estructura sapiencial (sabiduría):

(i) Existe, en todo caso, para las cosas y procesos que dirige;

(ii) es activo en las cosas, físicas, naturales, como estructura de los seres (= el lado constitutivo de la idea);

(iii) está en la percepción y la razón como contenido de conocimiento y pensamiento, que es la representación (imagen unificada) de la idea en y para las cosas y los procesos (= el lado cognitivo, informativo de la idea);

(iv) regula, “dirige” el comportamiento (proceso), es decir, es “cibernético” (= normativamente deóntico).

(GW 46)

Se establece, a partir del diagrama de la sabiduría, que una teoría de las ideas (idealismo) cubre una teoría de la comunicación: pues la idea es esencialmente también intermedia (= mesón, medio):

(i) entre el mundo preexistente y el físico (la idea preexistente en las cosas de la naturaleza y sus procesos), - desde Albinos, que, en +150, fue el maestro de Galenos de Pérgamo, el famoso médico, las ideas funcionan como términos intermedios entre Dios (las ideas son ideas de Dios) y las cosas, en las que las ideas de Dios se realizan;

(ii) entre el mundo físico y el intelectual (racional): La idea presente en las cosas está, a través de la percepción (sensorial y/o extrasensorial), en el sujeto conocedor, que conoce la idea en la cosa y su proceso;

(iii) entre el mundo físico y el ético-político Entre el mundo (normativo, deóntico, cibernético): a través de la idea cognitiva (informativa), la idea presente en las cosas se abre paso en el comportamiento (como poder regulador).

Idealismo y realismo de las ideas.

- En la medida en que la doctrina de un pensador enseña la idea, es doctrina de las ideas (idealismo);

- en la medida en que enseña la realización de las ideas en la realidad natural, es el realismo (de las ideas);

- en la medida en que enseña el papel central de las ideas en la vida racional, esa doctrina es intelectualismo, resp. racionalismo de las ideas;

- en la medida en que enseña el papel protagonista de las ideas en el comportamiento, es el “idealismo” de las ideas, entendido como adhesión a un modelo idealista de comportamiento o “ideal”;

- en la medida en que una teoría de las ideas concibe la idea como un principio inmanente de la vida, es el “organicismo”;

- en la medida en que una teoría de las ideas concibe la idea como la fuerza principal de la historia de las culturas, es “historia de las ideas” (la idea como principio histórico);

- en la medida en que enseña la continuidad de las ideas rectoras en la historia de la cultura, es “perennis philosophia” (Steuchus, Leibniz, Willmann), filosofía “eterna” (lo que no significa “negar la evolución”), filosofía consciente de la tradición;

- en la medida en que concibe la idea como una guía para la experimentación, sea cual sea, es el pragmatismo (Peirce).

Inmanencia y trascendencia de las ideas.

Choriston” (trascendente)/”enuparchon” (inmanente) es una sistémica (par de opuestos), que se ajusta a la idea: **(i)** en el pitagórico, donde la idea toma la forma de ‘arithmos’ (número(forma)), la idea (número(forma)) es equilibrada y trascendente (antes de las cosas) e inmanente (en las cosas); **(ii) a** en el platonismo la idea es predominantemente trascendente; **(ii) b** en el aristotelismo es predominantemente inmanente: el platonismo se llama entonces idealismo, el aristotelismo realismo. **(iii)** en la protosofística y campos afines, la idea se concibe sólo nominalísticamente como producto del pensamiento subjetivo.

(GW 47)

La coherencia de las principales formas de teoría de las ideas.

La idea, tal como la conciben los grandes idealistas -no sus caricaturistas- es:

(i) *La idea como “armonía”*

Y concretamente la “armonía” (síntesis, reconciliación) del enfoque genético y estructural: como *JP. Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs*, I, 16, dice, ya para el pensamiento mítico (entiéndase: precientífico y para el filosófico), toda genealogía es al mismo tiempo e igualmente la exposición de una estructura; sí, no hay otro método, para dar cuenta de una estructura, que un relato genealógico; -- lo que está de acuerdo con lo que *WB. Kristensen, Collected Contributions to the Knowledge of Ancient Religions*, 231/290 (*Circle and Totality* (1938)) expone espléndidamente (esp. 287/290: formulaciones filosóficas: desde el filósofo natural jónico Anaximandros (en el primer fragmento de la filosofía), pasando por Herakleitos (‘armonía oculta’), Puthagoras (‘armonía’), hasta Platón (‘arthmos teleios’) (el orden que comprende el período de todo lo que nace divinamente y así viene desde el principio, uno, a través de su desarrollo, dos, hasta su consumación, tres, o pleno. Aristóteles (entelecheia, entelechie, es decir, lo que rige el período (uno, dos, tres, es decir, comienzo, desarrollo, terminación), conteniendo a propósito el fin desde el principio); en otras palabras, todos estos pensadores expresan la doctrina de las ideas, cada uno a su manera.

(ii) *La idea como “principio ideal”*

La idea puede, pues, ser definida por *O. Willmann, Gesch. d. Id.*, III, 1033, como un “principio ideal” (*ideales Prinzip, “archè”, principium*), es decir, concepto, que expresa la causa de:

- a. El esquema (Puthagoras: número, medida, armonía),
- b. el valor y la realidad (Platón: sello (eidos) como sello de la materia, etc.),
- c. el sentido de la finalidad y la realización (Aristóteles: semilla,- finalidad, etc.);

O mejor dicho: la coherencia interna de estos tres tipos principales de idealismo (pitagorismo (número), platonismo (idea, ser), aristotelismo (finalidad, devenir)) fue así vista muy correctamente por los neoplatónicos de la antigüedad tardía (Plotinos);

La misma coherencia interna también fue vista correctamente por los ontólogos posteriores de la Edad Media, donde se hablaba de los trascendentalismos: el ser (Platón), - el uno (Pitágoras), lo verdadero (Pitágoras) el bien (Platón) (ver arriba p. 29), formulados por primera vez por Eukleides de Megara (+/- -400);

(iii) *la idea como número perfecto*

La idea es, pues, muy enfáticamente y con razón, *O. Willmann, Gesch. d. Id.*, I, 370/379 (Das herakliteisch-mystische Element der platonischen Lehre), la que, en las iniciaciones ctónicas-uránicas de las religiones místicas, es “considerada” como “arithmos teleios” (vol. hace número) de todas las cosas y procesos.

(GW 48)

Así, por ejemplo, o. c., 40ss, Willmann dice que la Religión de los Misterios describe la penetración de la vida en la materia primitiva receptiva como la impresión de un sello o estampa; - que, en un himno órfico, Pan (aquí identificado con Apolón) es alabado como poseedor del sello de impresión (resp. que Fanes (es decir, el principio primigenio) posee las “formas” (modelos) de todas las cosas; - que, en los Misterios Samotrácicos, se debió adorar a una deidad como formadora de todas las cosas; etc.

No es de extrañar que Platón, el gran fundador de la doctrina de las ideas, llame a las ideas “tupoi” (= piezas de exposición, modelos), sellos, y a la materia en la que las ideas toman forma la llame “ekmageion”, materia-sello, materia moldeable. Así, el núcleo de la doctrina de las ideas es “eine Intuition der Vorzeit” (una intuición del pasado) (O.c.; 375), elaborada racional y lógicamente: “En la Teología de los Misterios la doctrina de las ideas tiene su raíz principal, mientras que sus sub-raíces se encuentran en los “horoi” socráticos (definiciones de conceptos) y en la “mimèsis” pitagórica (expresión, expresión)” (373). Una vez más, se pone de manifiesto el profundo papel de la Religión de Misterios en el corazón mismo de la filosofía (y de la ciencia que la sigue).

Sin embargo, hay que aclarar algo aquí.

Para ello, utilizaremos un ejemplo romano. *J. Schmidt, Greek and Roman Mythology*, Helmond, 1968, 151, dice que, en el contexto de la creencia jupiteriana en Roma, cada hombre tiene su propio “genio” (parecido a nuestro “kunne” (género, poder)) y cada mujer su “iuno”, y esto desde la concepción hasta la muerte.

Podríamos decir de cada hombre y cada mujer, bíblicamente hablando, que tienen su, respectivamente su “adam” y su “eve”. En efecto, en todos los misterios, especialmente en los ctónicos, se menciona a los “primeros padres” (protoplastos (según O. Willmann, o.c., 36 y ss., 632 y ss.) progenitores, protogonoi); éstos son la pareja primigenia, de la que, al menos de forma sutil, si no grosera (al menos en la representación aproximada), surgen los descendientes.

Estos protagonistas tienen representaciones variables: a veces se les presenta como “andróginos”: M. Valerius Laevinus (cónsul en Roma en -210; llevó a la Gran Madre (Kubele) de Pessinous a Roma en -205) dice de Venus, la dadora de fertilidad (“almus”), que es concebida como masculina y femenina y, por lo tanto, a través de sacrificios, es adorada por los hombres con ropa de mujer y por las mujeres con ropa de hombre (travesti ritual, vestirse).

Por cierto, la deidad Jano (con las dos caras, es decir, andrógina) es, al parecer, originalmente un ser hermafrodita (andróginos). Se puede encontrar en todo el mundo.

Pues bien, como sigue siendo el caso de los aborígenes de Australia en la actualidad, los protoplastos son “padres del alma”, es decir, como almas que contienen todas las almas.

(GW 49)

El llamado “animismo” de los antiguos romanos sostiene, además, que no sólo los seres humanos son “descendientes” de los primeros padres (protoplastos), sino que todo ser -todo lugar (genius loci), toda cosa (genius rei;- piensa en el modelo artificial, es decir, lo que el N.-W. Los africanos lo llaman “fetiche”)- tiene su “genio”, es decir, lo que está presente en él (inmanente) a causa de sus fundadores (protoplastos) (trascendente).

Con respecto a al hombre (y a cualquier ser vivo, para el caso,-el ser vivo puede “engendrarse” a sí mismo de alguna manera en la naturaleza de los protoplastos) el carácter inmanente del “alma” (genio = masculino; iuno = femenino) lo convierte en el “yo” más profundo del mismo (de modo que decir “‘mi alma’ o ‘yo’ tengo hambre” parece idéntico) y el carácter trascendente hace que el alma o “genio” (iuno) funcione como educador-compañero celestial, extraterrestre (educador-compañero). Esta dualidad de genio inmanente-trascendente hace que se confunda fácilmente con la propia naturaleza del ser vivo, la esencia.

Con respecto a los seres no vivos -lugares, cosas, etc.- se aplica lo mismo de forma análoga: por un lado, el carácter inmanente del “espíritu” del ser no vivo -su genio- hace que, por ejemplo Por un lado, el carácter inmanente del “espíritu” del ser no viviente - su genio- hace que, por ejemplo, el lugar, la cosa o el tal sean identificables con su genio o iuno (piénsese en las ninfas de una fuente, en el espíritu del árbol, etc.); por otro lado, su carácter trascendente hace que el ser (lugar, cosa) aparezca como “fetiche”, es decir, morada, espacio vital, de su genio.

Pues bien, es evidente que la identificación, tanto con lo vivo como con lo no vivo, nunca es completa. Ahora bien, en la mitología y en el pensamiento relacionado con ella, los protoplastos son los “originadores” (progenitores) tanto de la idea, es decir, de su propia naturaleza (estructura), como del genio de una realidad. Pero, como vimos al tratar de la sabiduría mítica -ver arriba p. 10-, no hay que confundir la naturaleza inherente de algo con su genio, aunque este genio empatice con su propia naturaleza (y se identifique con ella, al menos en el caso de un destino favorable) para llevar su curso a término (periodos). - De modo que hay dos extremos de error posibles:

a. Se identifican, sin duda, el genio y la materia, a la que está ligado el genio; por ejemplo, para tener una buena y feliz cosecha, se descuidan las leyes del grano, del suelo, del clima, etc., para atenerse sólo a los ritos religiosos, que significan el genio del grano en su origen; uno, el crecimiento, dos, y la maduración, tres ;

b. se ignora por completo el genio de una cosa, para fijarse sólo en su propia naturaleza; por ejemplo, la agricultura moderna, desacralizada, ya no sabe que el genio del grano representa la (in)felicidad de éste (lo que ocurre, por ejemplo, con el experimento del jardín de Findhorn (Escocia); cf.*P.Hawken, The Magic of Findhorn*, Nueva York, 1975, donde, en un contexto moderno, el culto antiguo-arcaico a los genios e iunones de la naturaleza está implicado en el cultivo de flores y verduras).

(GW 50)

Conclusión:

(i) el ser (persona, cosa, lugar)

(ii) su genio, o iuno,

(iii) su idea, es decir, su “principio/medio/final” (periodos, armonía),
son tres realidades diferentes, aunque relacionadas.

La idea es el ser, expresado socráticamente en términos; también: el ser, expresado pitagóricamente en armonías de números (como lo destaca especialmente el más antiguo Platón).

La tarea del genio o iuno es hacer que la idea de un ser (persona, cosa, lugar) tenga éxito (él, ella es su “suerte”, su “buen destino”), ayudándole a materializarse en la materia ya sea sutil (= fluida, enrarecida o fina) o gruesa (= secular). Esto significa que la propia naturaleza o destino es el primer factor de felicidad (destino), mientras que el genio, o iuno, es el segundo factor (demoníaco) de felicidad.

Decimos factor “demoníaco”: ver arriba p. 7/9. Es el demonismo en el dinamismo politeísta lo que ha hecho que tanto los pensadores de pensamiento correcto (lógicamente estrictos) como los puritanos (moralmente estrictos) se aparten del enfoque religioso de la naturaleza de las cosas: los genios, los iunones y las altas deidades que los acompañan son puestos entre paréntesis o, incluso, combatidos o negados, a lo largo del tiempo (= secularismo, desacralización o desmitologización).

El grado más amplio de secularización es la puesta entre paréntesis, el combate y/o la negación no sólo de los genios, iunones, deidades (incluido el Ser Supremo si es necesario), sino también de las ideas en / por encima del ser de la naturaleza (nominalismo). Es sobre todo el protosofismo (-450/-350), que continuó esta doble tendencia en Hellas, después de haber estado sumergida desde los tiempos arcaicos (se piensa en el escepticismo, que aflora en las epopeyas de Homero).

Crítica del idealismo (crítica de la ideología).

Muestra bibliográfica:

-- P. Antoine, *Ética y toma de decisiones*, en *Streven*, 23 (1970): 8 (mayo), 780/789,
- uno de los en nuestros días incalculables artículos “críticos” (y libros), que desestiman la doctrina como “ejemplarismo”; por ejemplo, en ética (filosofía moral) ejemplarismo:

a. El valor o bien a alcanzar es un ideal, sí, una realidad puramente ideal que existe en sí misma (es decir, situada fuera de esta tierra);

b. esta idea, este ideal, se presenta como alcanzable sólo mediante la copia del mimetismo (mera imitación de los parangones universales).

(GW 51)

El autor cuestiona los modelos de comportamiento universales (= válidos para todas las personas), que son al mismo tiempo situacionalmente eficientes, es decir, adaptados a situaciones individuales cambiantes.

Consecuencia: sustituye la ética ejemplarista “clásica” (y arcaica) por;

a. una doctrina de toma de decisiones (“decision-making” en Venglish),

b. tiene una base praxeológica (es decir, se basa en una teoría de la acción). En otras palabras: el autor tiene una actitud “pragmática”; asume que la viabilidad (practicabilidad, “operatividad”) de una tarea ética (o de conciencia) es la regla principal. Expresado platónicamente: “toma como guía la “idea” de “practicabilidad” en situaciones concretas, como la gran, de hecho la única realidad “ejemplar”. Esto explica inmediatamente el énfasis único en la estructura concreta-individual (véase el curso “Lógica”).

¿La enseñanza de las ideas es “ejemplarizante”?

O. Willmann, o. c., 434, dice que Platón, en su *Politeia 10*, menciona tres tipos de “idea”:

(i) una imagen conceptual primigenia, la idea, en su sentido trascendental (preexistente, preconstitutivo),-por cierto, una parte del ‘theos noëtos’ (el ‘dios’ conceptual o intelegante, en realidad el incluido o sistema de todas las ideas juntas);

(ii) una imagen sensorial de la misma, es decir, la idea, encarnada en una cosa natural (persona, cosa, lugar, etc.); el sentido inmanente;

(iii) una imagen posterior, una especie de segunda imagen, de esta última, en una obra de arte humana, cuyo agente causal es el artista o el artesano (dèmiourgos).-- Los tres en alemán: ‘Urbild, Abbild, Nachbild’.

P. Fierens, *Les grandes étapes de l’ esthétique*, Brux./Paris, 1945, 44/ 45, nos da una respuesta a la pregunta anterior: “La mimesis artística, la imitación, no existe, según Platón, en la reproducción literal del modelo terrenal y transitorio. Entre el arquetipo (= idea trascendente) y el objeto sensorial, que no es más que una sombra del mismo (= idea inmanente), se encuentra el ideal del artista.

(...) Por ejemplo, un artista que quiere crear una Afrodita (= creatividad) posa una mujer desnuda, pero no es exactamente ese modelo el que copia: mejora sus formas y rasgos según un segundo modelo, que lleva en su interior y que no es sino su ideal. Este ideal no es la idea pura (en el sentido trascendental), es decir, el arquetipo; al contrario: es el recuerdo que el artista guarda de él; es un recuerdo personal (anamnèsis): este ideal es individual y cada artista tiene su propio ideal.

Por cierto: este ideal es incorpóreo (en el sentido de no ser material) e indivisible: no se podría “objetivar” (= proyectar en un objeto sensorial) en su totalidad; se trata de acercarse a él lo mejor posible (...).

(GW 52)

Por otra parte, este ideal presupone la existencia de un tipo único y perfecto (arquetipo), al que el artista intenta acercarse en su obra de arte”. Fierens concluye con razón: “En esta representación del ideal platónico -como, por lo demás, en las obras maestras de la plástica de los siglos V y IV- se funden las dos tendencias opuestas del genio griego:

(i) por un lado, el individualismo, (ii) por otro, la necesidad de reglas, de cánones; a los que la belleza se somete”.

En seguida queda claro que la doctrina de las ideas representa, por un lado, un ejemplarismo (el sometimiento a las reglas, a los cánones), pero por otro lado, precisamente por eso, no un individualismo anárquico sino “regulado”, es decir, una adaptación situacional a disposición del individuo libre.

Volvemos por un momento a la p. 44/45 anterior, a la cuestión del papel de los Misterios en la sabiduría -en la filosofía, en particular-: ahora está muy claro que la parte más típica de la filosofía griega, es decir, la doctrina de las ideas en sus variantes (pitagórica, platónica, aristotélica, pero también, por ejemplo, la heráclica y la parmenidea), proviene directamente de los Misterios. Sobre la que *O. Willmann* construye su *Geschichte des Idealismus* y sobre la que nosotros construimos con datos más recientes. Willmann, o.c., 34/35, se refiere a Platón:

(i) En el *Faidon* los verdaderos filósofos se identifican con los bakchen (aquí en el sentido de iniciados en una experiencia religiosa de misterio);

(ii) en los *Faidros*, el filósofo es representado como el telest (iniciado), digno de los más altos grados de iniciación;

(iii) En muchos pasajes del *Timaios*, del *Nomoi* y de otros diálogos -así lo subrayan los comentaristas antiguos- Platón hace alusiones a datos “místicos” (es decir: misteriosos-religiosos).

La idea principal de los misterios es, Willmann, o.c., 35, a saber, la doctrina ctónica de que lo celestial (deidades, genios, iuones, formas de pensamiento) descienden a la tierra, en las cosas y procesos terrenales (véase más arriba p. 47 y ss.: sello, estampa, por ejemplo; el andrógino está por encima de lo terrenal, pero presente en lo terrenal a través de genios e iuones).

Sólo que, con Platón, la preexistencia del alma corre pareja con la preexistencia de los modelos (sellos, estampas, semillas, gérmenes, etc.), lo que da lugar a una confusión: no es porque un alma sólo llegue a existir en un momento determinado, que no tendría una “anamnesis” (memoria, - mejor; conciencia, conocimiento de las esferas “celestiales” (superiores) y su influencia (sellos, semillas, genios e iuones). Platón confundió la eternidad de las esferas superiores con su contenido, con la eternidad del alma. La tradición bíblica ha refutado esto como falso. Sin embargo, Platón aplica una idea principal de los misterios (aunque sea inapropiada):

(GW 53)

Una versión antigua de lo que desde Dilthey se denomina método “*verstehende*” (de comprensión), también llamado método “*einsichtige*”. Como dice *Ph. Kohnstamm, Personality in the Making (sketch of Christian Education)*, Haarlem, 1929, 18, el método perspicaz se basa en el axioma inconsciente o consciente de la esencialidad de lo conocido y de lo que se conoce (del sujeto “conocedor” y del objeto “conocido”), en el hecho de que lo que conocemos, en nosotros mismos, está presente de nuevo, en la llamada “*empatía*”. El ser humano comprensivo entiende al otro o a lo otro como “*Ich nog einmal*” (para usar la expresión de Schopenhauer, donde tipifica el otro tipo de “conocimiento” como el conocimiento de “*ein Nicht-ich*”, un no-yo). Esta esencialidad tiene, aparentemente, varias modalidades:

(i) “*empatizar*” con una planta presupone la sustancialidad, pero a través de la planta en nosotros mismos;

(ii) *empatizar* con la música de los punks presupone un esencialismo pero a través del tipo de punk en nosotros mismos, etc.

S. Tomás de Aquino, siguiendo los pasos de Aristóteles, afirma que “*anima est quodammodo omnia*” (el alma es en cierto modo todo): se podría decir: a través de “todo lo que hay en nosotros” conocemos de forma perspicaz, comprensiva, “todo lo que hay fuera de nosotros”. O bien: todo lo que está fuera de mí es “yo-yo”, en todo caso, más que un simple “no-yo”.

El primer pensador de la Hélade que, por lo que sabemos, formuló este principio hermenéutico de la epistemología, fue Parménides de Elea (-540/...). El *P. Krafft, Gesch. der wisissenschaft*, I, 237, dice que “según las convicciones antiguas, el conocimiento y la comprensión de cualquier forma sólo se producen de tal manera que el igual conoce al igual. Que, por citar un ejemplo arcaicamente expresado, el ojo debe dar testimonio de la idéntica condición ígnea que el fuego a la luz”. Así, dice Krafft, “*nous*” (espíritu, intellectus, mente), y “*his(de)*” van juntos, igual que el ojo y las cosas visibles. Sí, para un Parménides, ‘*ser(de)*’ y ‘*nous*’ (mente - intelecto) son idénticos. De lo que Parménides, sin embargo, extrae una falsa conclusión, a saber, que nosotros, los llamados no-ser, no podemos ser pensados en absoluto, como si lo que se mueve en un nivel superior no pudiera *empatizar* con lo que está en un nivel inferior. Pero dejemos de lado esta interpretación parmenídea de un principio epistemológico arcaico, que era habitual en los Misterios.

O. Willmann, o.c. 637 ss., nos da una idea de lo que podría llamarse el antiguo principio hermenéutico a partir del poema astronómico (astrológico) de Marcus Manilius (contemporáneo del emperador Augusto y Tiberio), *Astronomica*.

M. Manilius reacciona contra el escepticismo que:

1. de la protosofística (-450),
2. pero sobre todo los verdaderos escépticos (pirrónicos, escéptico-académicos, escépticos tardíos; de -32 a + 200) socavaron los arcaicos fundamentos religiosos de Hellas.

(GW 54)

Parte de la antigua convicción religiosa (mística) de que el conocimiento se basa en la relación interior del alma con las cosas. Manilius apela a la igualmente antigua idea de que un ser humano es un “microcosmos” (universo pequeño) en relación con el “macrocosmos” (universo grande o real):

“Qué tiene de extraño que los hombres aprendan a conocer el mundo (mundus), si el mundo está en ellos (mundus in ipsis) y cada uno de nosotros es una huella (exemplum) de Dios en forma de pequeña imagen (in imagine parva). ¿O podemos creer que los hombres descienden de otro lugar que no sea el cielo? (o.c., 638).

De paso, aquí se ve otra idea básica de la religión arcaica y mística, a saber, que la descendencia (genealogía) determina la naturaleza (entendida como naturaleza del ser): porque “descendemos del cielo”, “somos”, en esencia, en nuestra verdadera “naturaleza” seres celestiales. El autor aplica este principio general al conocimiento astrológico:

“Conocemos a nuestro progenitor, pues somos de su estirpe. Nos elevamos a las estrellas (= cuerpos celestes) ya que pertenecemos a su tribu o...). Como el mundo se compone de los elementos, el aire, el fuego de arriba, la tierra y el mar, así nuestro cuerpo se compone de partes de la naturaleza terrestre en nuestro espíritu del aliento de vida aithérico, que gobierna todo y guía a las personas”.

Qué más: (...) (el hombre) vuelve sus ojos estrellados (sidereos oculos) hacia las estrellas. (ad sidera mitit). (o.c., 638). Cabe señalar que “aither” indica aither, la capa más alta del aire, en contraposición a “aer” (el aire ordinario), y significa el cielo azul alto, la morada de las deidades (primigenias).

También hay que tener en cuenta que *San Pablo*, en su *discurso en el Areópago* de Atenas, cita al poeta quilícero Aratos (-300/ -200), donde dice: “Porque también nosotros somos de su raza (de Dios)”, lo que también expresa de esta manera Cleanthes, sucesor de Zenón de Kitión, el estoico (-336 264).

Estas convicciones epistemológico-eudemoníacas pertenecen también a la doctrina de los misterios: Platón llama por tanto a los verdaderos “sabios” “teloumenoi”, iniciados (literalmente: los llevados a la perfección, acabados) gracias a la iniciación perfecta (teleoi teletai), mientras que llama a la filosofía: la iniciación que todo lo revela (*Faidros*). Su principio es que el hombre es en algún lugar igual al cosmos y especialmente a las deidades cosmogónicas.

Conclusión: Así se entiende que la filosofía informativa (ver arriba p. 29/31) sólo es completa (teleos, llevada a la perfección, iniciada) cuando se ha comprendido la filosofía preconstitutiva, mística-religiosa, que revela los principios epistemológicos de la esencialidad.

(GW 55) (c) **Filosofía constitutiva** (= física)

La sabiduría, en su forma filosófica, se ocupa no sólo de los problemas informativos (lógicos, epistemológicos y metodológicos) y metafísicos (preconstitutivos), sino también, e incluso en primer lugar, de la “naturaleza” (fusus, natura) de las cosas y los procesos, es decir, de su constitución sobre su estructura.

Muestra bibliográfica: destacan dos obras especialmente instructivas:

-- W. Jaeger, *Paideia (Die Formung des griechischen Menschen)*, 3 Bde, Berlín, 1, 2, en el que, especialmente en la primera parte, se expresa el papel eminente del concepto “fusus” (naturaleza);

-- P. Krafft, *Geschichte der Naturwissenschaft, I (Die Begründung einer wissenschaft von der Natur durch die Griechen)*, Friburgo, 1971, que aborda el mismo estudio de la naturaleza desde un punto de vista científico profesional, donde Jaeger tiene una orientación principalmente pedagógica. Uno está más orientado a las ciencias naturales y el otro (Jaeger) a las humanidades (o a las ciencias humanas, como se dice más comúnmente hoy en día).

En medio de una masa incalculable de obras se encuentran, entre otras, las

- **a. historia de la ciencia:**

-- M. Berthelot, *Introduction à l' étude de la chimie des Anciens et du Moyen Age*, París, 1889-1, 1966-2;

-- J. Rosmorduc, *De Thalès à Einstein (Histoire de la Physique et de la chimie)*, París / Montreal, 1979 (14/17: *Le miracle grec?; l' école d' Alexandrie*);

- **b. historial técnico:**

-- J. Bidez, *Les premiers philosophes grecs, techniciens et experimentateurs*, en *Le Flambeau*, 4 (1921): 4, 414/427;

-- B. Gille, *Les mécaniciens grecs (La naissance de la technologie)*, París, 1980 (esp. Pp. 32ss.: *Tales, Anaximandros, Anaximenes de Mileto, etc.*).

Esto demuestra lo que afirma Krafft:

(i) La ciencia natural es la explicación razonable de los diversos fenómenos de la naturaleza mediante:

a. unitaria (buscando la unidad en la multitud) y

b. montajes universales (generales).

(ii) Ciencias naturales modernas

a. partió de pueblos que, directa o indirectamente, eran herederos de la cultura antigua y clásica;

b1. Sus pioneros no se volvieron contra la cultura anticlásica, sino contra su dogmatización (Copérnico criticó la cosmovisión ptolemaica en nombre de la astronomía antigua; Galileo criticó la escolástica (filosofía eclesiástica de clase media) en nombre de Arquímedes; Kepler anudó con las enseñanzas pitagóricas y platónicas, pero las renovó).

b2. Representantes recientes como W. Heisenberg o E. Schröder señalan la fertilidad del estudio de la ciencia griega, también para la ciencia natural moderna.

(GW 56)

c. Método-histórico:

(i) ya en la antigüedad aparece la conciencia de una doble visión de la naturaleza (y de las partes): Poseidonios de Apameia (135/51), según Diógenes Laërtios, 7; 132, dice: “La doctrina relativa al universo es doble:

(1) Los matemáticos se ocupan de una parte, es decir, de la investigación de las estrellas fijas y los planetas, del tamaño aparente del sol y la luna, de la rotación del eje, etc.

(2) Los fisicalistas (filósofos naturales) se ocupan exclusivamente de la otra parte, es decir, de la cuestión sobre la esencia del universo, sobre la sustancia y la forma del sol y de las estrellas, de la cuestión de si el universo surgió o no, animado o no, transitorio o no, regido por una providencia, etc. En otras palabras, los matemáticos o científicos trabajan, como se diría desde el siglo XIX, “positivamente” (aunque el elemento calculador está fuertemente presente), mientras que los físicos trabajan “filosóficamente” (con una fuerte actitud empírica por cierto);

(ii) *EW. Beth, Filosofía de la Naturaleza*, Gorinchem, 1948, 11/42, discute, de forma fuertemente metodológica, los contenidos de la filosofía tradicional de la naturaleza (distinción entre métodos matemáticos, hipotético-constructivos, y físicos, empíricos).

M. Ambacher, Les philosophes de la nature, París, 1974, asume otro método doble:

(1) Como se concibe toda la filosofía, dice, por un lado, enciclopédica que abarca todas las ciencias posibles (por ejemplo, con Platón y Aristóteles), y por otro lado como un tipo separado de sabiduría, a saber, especulativa,

(2) Así, desde la antigüedad, se ha distinguido entre, por un lado, la filosofía natural, es decir, un conocimiento exhaustivo y enciclopédico, según el método “objetivo” (“positivo”), de los diversos tipos de fenómenos que, en conjunto, constituyen la naturaleza, y, por otro, la filosofía natural, que es el estudio especulativo de las propiedades más abstractas de la naturaleza y sus partes.

Así, con Aristóteles, existe la filosofía natural, que estudia los cielos y los cuerpos celestes, el mundo subhumano y los seres vivos (plantas, animales) fuertemente empíricos, es decir, la filosofía natural, que se ocupa de la definición de la naturaleza, los conceptos básicos (“categorías”) “cosmológicos” (filosóficos naturales), como el azar y la necesidad, la infinitud, el vacío, el lugar y el tiempo, los conceptos básicos “biológicos”, como las almas, la vida, y el concepto básico teológico, el Primer Mover; En este último caso, se hablaría ahora de ciencia natural fundamental o de investigación básica de la ciencia natural, si no de ciencia de la metanaturaleza.

Así, ya con Platón: *L. Brunschweg, les étapes de la philosophie mathématique*, París, 1947-3, 55 ss., dice que la distinción entre la ciencia profesional positiva y el filósofo especulativo era tan estricta como en el siglo XIX, es decir, en el positivismo (A. Comte et al.)

(GW 57)

M. Ambacher o.c., 36/45, muestra entonces que la visión de Aristóteles perdura, primero entre sus alumnos, los peripatéticos (menos dotados a menudo), más tarde entre los pensadores escolásticos (de la edad media), mientras que por un lado, el atomismo (atomística), Desde Leukippos de Miletos (siglo V) y sobre todo Demócrito de Abdera (-460/- 370), la filosofía natural (es decir, el conocimiento fuertemente positivo de la naturaleza basado en los hechos) y, por otro lado, el neoplatonismo, desde Ammonios Sakkas (+175/+ 242) y esp. Plotinos (+203/+269), destacan la filosofía de la naturaleza (entendida como la penetración especulativa de los conceptos básicos).

M. Ambacher, o.c. 46ss. muestra brevemente cómo tanto la filosofía natural, positivista enciclopédica, como la filosofía de la naturaleza (concebida especulativamente), por un lado, chocan con el positivismo y el neopositivismo y, por otro, con filosofías naturales como las de Leibniz, Berkeley, Hegel, Schelling, Bergson, etc.), de modo que, de nuevo, los griegos, a pesar del “coupure épistémologique” (corte epistemológico, es decir, ruptura del flujo de la historia de la ciencia y la filosofía, tan subrayado, por ejemplo, por los estructuralistas), han podido encontrar una salida a la corriente de la ciencia y la filosofía. (corte epistemológico, es decir, una ruptura en el flujo de la historia de la ciencia y de la filosofía) han marcado, hasta hoy, la pauta y han fundado una philosophia perennis (Steuco, Leibniz, Willmann), es decir, una tradición duradera aunque flexible.

d. Ciencias naturales y humanas:

-- G. Lloyd, *Les Débuts de la science greque (De Thalès à Einstein)*, París, Maspéro, 1974;

-- id., *Les débuts de la science en Grèce*, en *La Recherche*, 125 (1981: Sept), 920/927, señala que los griegos nos dejaron dos tipos de ciencia exitosos:

(i) +/- - 300 la *stoicheia (Elementa)* de *Eukleides de Alejandría*, en la línea de *Hipócrates de Quíos* (-470/- 400) con su *Stoicheia geometrias, Elementa geometria*, - obra que, por su método axiomático-deductivo, sigue siendo hoy en día un modelo, aunque depurado lógicamente;

(ii) +/- -300 de medicina (propia del Corpus Hippocraticum, cuya figura central es Hipócrates de Kos, contemporáneo de Sócrates (siglo V), fundador de la medicina platónica) y +/- -300 de ciencias de la vida (biología), obra de Aristóteles de Estagira (-484/-322, que tenía un talento más que ordinario para el estudio positivo de los seres vivos. Sin embargo, a través de estos tipos de ciencias griegas, exitosas y también fracasadas, corre otra línea, la de

a. las ciencias beta, las ciencias naturales, de naturaleza mileziana;

b. las ciencias alfa, las humanidades o las letras, áticas por naturaleza.

W. Jaeger, Paideia, subraya.

(GW 58)

Y esta diada también perdura hasta nuestros días: *WC. Kneale, Filosofía*, en *Enc. Britannica*, Chicago, 1967, 17, 865/866: por ejemplo, en el siglo XVII las ciencias naturales exactas (matemático-experimentales) de Galileo se llamaban “filosofía natural”, mientras que la “filosofía moral” se ocupaba de la botánica, la zoología, la psicología, la ética y la política (piénsese en *D. Hume, A Treatise of human Nature (Being an attempt to introduce the experimental method Reasoning into moral subjects)*, 1739; esto especialmente en los países anglosajones.

Hoy conocemos el problema que supone el *PC. Snow, Dos culturas*, es decir, el contraste entre la ciencia natural “explicativa” y la ciencia espiritual “comprensiva”, desde W. Dilthey, el siglo pasado.

De hecho, en el siglo XVII todavía se mantenía la doble denominación, pero, como delata el subtítulo del tratado de Hume, se quería extender el método científico natural a todo lo humano. A esto responde G. Vico con su “nueva” ciencia, es decir, espiritual, que encuentra en Dilthey su expresión germano-idealista.

De la época presocrática se conserva el mero nombre (con Hume, por ejemplo) o tanto el nombre como la realidad (Vico, Dilthey):

(i): El espíritu de Jonia (mentalidad milesia) era pura “theoria”, es decir, sobre la base de la “historia” (“inquisitio”, investigación de los hechos con clasificación, etc.) una “física”, una filosofía de la naturaleza que era al mismo tiempo filosofía natural, construyendo, primero global y trascendentalmente (abarcando todo), luego privadamente: la naturaleza del paisaje y de las personas (*Historiai b. de Herodotos*). La naturaleza del cuerpo como sano o enfermo (*Corpus Hippocratum: medicina hipocrática*), la naturaleza de la vida interior, la vida del alma (filosofía con sus inicios en la psicología, la sociología (Thukudides b.), la filosofía cultural (Thukudides b.), y la naturaleza de la vida de la mente (Thukudides b.).culturología), en la que la “naturaleza” del paisaje y de las personas, del cuerpo y de la psique se consideraba principalmente siempre como “otra parte de la naturaleza” (entendida como el conjunto de las cosas y los procesos principalmente materiales); se podría hablar aquí, en efecto, de fisicalismo, de la tendencia (por cierto, que aún continúa) a utilizar la naturaleza principalmente material como marco de pensamiento, en el que se sitúa todo;

(ii) el espíritu del Ática (= la región alrededor de Atenas) (mentalidad ática) era, según *Jaeger, Paideia*, I, 405, hablando de ambas culturas (// *PC. Las dos culturas de Snow*), “durch und durch tätig und politisch”, (a través y por medio de lo activo y lo político), hasta el punto de que incluso la consideración teórica de la naturaleza y las investigaciones individuales sobre la naturaleza de los componentes de la naturaleza, desde Jonia (Milesia), se incorporaron a la praxis política, para empezar como material de formación para el ciudadano educado de la ciudad-estado, para ser finalmente aplicado en la acción política, de cualquier tipo. Aquí es donde surge el ser humano, la ciencia de la mente, la filosofía ática.

(GW 59)

Las dos culturas también pueden darse en el contexto cultural ático, por ejemplo: “El estudio de lo físico era, al parecer, objeto de preferencia para Aristóteles, hasta el punto de que le vemos reprochar a Sócrates que haya prestado demasiada atención a los problemas de la ética y la política en detrimento del conocimiento de los fenómenos naturales” (M. Ambacher, o.c., 13). (M. Ambacher, o.c., 13)

d. bis. Teología física y política.

O. Willmann, o.c. 194/216 (*Politische und physische Theologie*) cita, o.c., 205, a San Clemente de Alejandría: “Todos los teólogos -los no griegos y los griegos- han mostrado los principios primordiales (‘archas’) de las cosas de forma velada y han transmitido la verdad en acertijos, alusiones, alegorías, metáforas y formas similares” (estroma 5). Especialmente un “onomastikon”, una lista de términos, naturalmente de carácter religioso (jeroglífico), jugará, más tarde, en el comienzo y el desarrollo de la filosofía, un papel clave (o.c., 196: los escritos órficos contienen tal onomastikon):

(i) archè, principium, comienzo(sel), generalmente relacionado con ‘fuente’ (pègè);
(ii) stoicheion, elementum, miembro de una serie, ya sea miembro de una serie de cuerpos celestes (de ahí: cuerpo celeste) o miembro de una serie de sustancias, materia (de ahí: materia prima).

(iii) Hulè, materia, sustancia en el sentido de material con el que se hace algo (originalmente: bosque, desierto; madera de construcción).

(iv) idea, vista (ser), figura, forma (en el himno órfico a Proteo relacionado con hulè, materia).

(v) eidos, vista de la forma (hay una diosa llamada ‘Eidè’ eu.eidès’, la forma limpia);

(vi) fuisis, natura, naturaleza, sobre la cual más especial;

(vii) nomos, ley, costumbre (así, por ejemplo, Nomos, como deidad con función legal resp. jurídica (Functions Gott; cf. Usener), es llamado ‘paredros Dios’, sentado en el trono junto a Zeus); o.c., 208/209.

O. Willmann, o.c. 217/238 (*Hervorgang der Physik aus der physischen Theologie*); 239/254 (*Hervorgang der Weisheitslehre und Ethik aus der politischen Theologie*), 255/265 (*Vereinigung von Physik und Ethik im Idealismus*) muestran, sobre la base de la investigación histórico-filológica, cómo tanto la sabiduría natural milenaria como la sabiduría humana ática actúan ya en la religión, especialmente en la Religión Misteriosa (o.c., 202/ 204).

JP. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I en II, París, 1971, completa o, en su caso, mejora lo que Willmann expuso brillantemente en su momento. Se acaban de mencionar los “hieroi gamoi”, es decir, los matrimonios primordiales de los primeros padres (genii, iuones) -véase el 48- que en los misterios backrianos determinan la génesis, el origen, o la fuisis, la naturaleza (= esencia), de un ser.

(GW 60)

Véase O. Willmann, o.c., 204s. También hay que hacer referencia a lo que *el Dr. Stock, The Greek Drama and Western Man*, DDB, 1959 llamó “paganismo civilizado prefilosófico”, o lo que *K.J. Popma, De kennis omtrent de antieke cultuur*, en *T.V. Fil.*, 22 (1960): 3, 446 llamó a “*un politeísmo defendido filosóficamente*” como la clave para la correcta comprensión del principio físico (naturalismo milesiano).

(A) Por ejemplo, Willmann, o.c., 205, señala a Apolón, las musas Atenas como:

(i) seres o fuerzas constitutivas (dinamismo politeísta) y

(ii) como seres o fuerzas informativas (id.);

Así, los ‘archai’, principia, principios, constituirán tanto la naturaleza misma de las cosas y los procesos (constitutivos) como el conocimiento de los mismos en el hombre (informativos). Especialmente Okeanos, que primero se casó sagradamente (hierogamos, matrimonio sagrado) con Tèthus, - ambos juntos son la enrogía primigenia, de la que brotan todas las demás enrogías parciales, - es

(i) capaz de cambiarse a sí mismo en todos los lados (Tales, Herakleitos) - constitutivamente ‘es’ todo en sí mismo ‘convirtiéndose en todo’,

(ii) capaz de conocer y dar a conocer todo el ser -informativamente “es” él, ver más arriba pp. 53/54- todas las partes, igual a todo lo que es igual a él (similia similibus) - ilustrando el antiguo principio hermenéutico de la igualdad del ser-; -lo que queda de Tales de Miletos en términos de textos o testimonios, ni siquiera parece recordarlo.

(B) Asimismo, Willmann, o.c., 207, señala el lado anim(at)ístico del dinamismo politeísta, a saber, las ninfas, las dríades (espíritus de los árboles) sí, todos los espíritus “fusis” (de la naturaleza) “habitantes”, precisamente llamados “espíritus de la naturaleza” (cf. Curso de Hieroanálisis: centros, seres pensantes y actuantes no humanos o no personales), de los que afirma que:

(i) no son meros daimones trascendentales, es decir, seres o fuerzas independientes de las cosas naturales que existen en sí mismas,

(ii) pero al mismo tiempo (lo que Aristóteles llama) “entelecheia”, entelequia, es decir, poderes inmanentes y propositivos en las cosas y procesos naturales mismos.

Más aún: (i) no sólo son, como daimones trascendentes ‘noëroi’, seres pensantes (en su nivel infrahumano, por supuesto),

(ii) sino que son “noetoi”, pensamiento, como fuerzas inmanentes del ser y de la vida en las cosas de la naturaleza.

Esta vertiente animista del politeísmo dinamista, una vez reformulada filosóficamente en términos abstractos de naturalismo fisicalista milesiano) se denominará “hieroiísmo”.

(C) Asimismo, Willmann, o.c., 207s, señala tanto a los precursores órficos de la posterior numerología pitagórica-platónica (ver arriba p. 47s.) así como la tríada de la antigüedad tardía “el Uno”, el Espíritu (nous) y el alma (Psuchè) en la que se ve el principio del universo descendiendo a la materia, que encuentra su precursor en la teología física, concretamente en la serie “Zeus, Fanes, Dionusos”.

(GW 61)

Hasta aquí, unas pinceladas sobre el físico teológico como precursor del físico filosófico. Volveremos más adelante a la ética y la política teológicas como precursoras de la ética y la política filosóficas.

Conclusión: Lo que llama la atención es que los verdaderos filósofos no separan el conocimiento milesio de la naturaleza y el conocimiento ático del hombre; al contrario, intentan, especialmente en la filosofía de las ideas desde Pitágoras, unir ambas ramas del pensamiento integral.

El concepto de naturaleza.

B. Valette, *la Nature*, París, 1978, un opúsculo escrito desde el punto de vista “ecológico”, muestra lo múltiple que puede ser la palabra “naturaleza”, por lo que conviene hacer aquí una breve semasiología (teoría del significado).

a1. *El enfoque de la naturaleza antihermenéutica* (61):

Este aspecto se aproxima a algunas de las preocupaciones ecológicas de la “filosofía verde”; pues, como dice O. Willmann, o.c., 214, la teología física considera la naturaleza, entendida como universo, como hombre macrocósmico y al hombre como “incluido” microcósmico, de la naturaleza; ambos van de la mano; esto conduce a una hermenéutica, que Empédocles formula así:

“Vemos la tierra a través de la tierra, el agua a través del agua, etc.”; porque conocemos cada elemento fuera de nosotros, en la naturaleza, a través del mismo elemento dentro de nosotros. De modo que la moderna alienación de la naturaleza de los antiguos físicos es prácticamente inexistente.

a2. *El enfoque de la naturaleza antigua y misteriosa* (61):

Sin embargo, el “alma”, sobre todo en los círculos religiosos místicos, se siente como una realidad, aunque sea “natural”, que en principio es ajena a lo que caracteriza a la naturaleza, es decir, al “kuklos anakès”; al ciclo del destino (compárese con el “samsara” de los hindúes); el “alma” desciende de las regiones de luz superiores (oerano, olímpico) a la tierra, que ya, como Willmann, o.c., 215, señala, aparece como un “inframundo” (undermaans), al que desciende el alma, en la medida en que el inframundo real, el Hades, no es más que una repetición de “inframundo”. La doctrina del alma, por ejemplo, se sitúa aquí.

b. *La antigua conexión entre diacronía y sincronía* (61/69):

Los grandes daimones (deidades) ctónicos, descienden a la tierra (y al Hades); lo mismo ocurre con el alma; pero las “grandes” deidades son primero hombres, protoplastos y hombres macrocósmicos: de ellos son “engendrados” todos los seres, de modo que todas las partes extraen de ellos su naturaleza, su ser.

Esta visión genealógica o genética de la naturaleza decide, a su vez, la propia naturaleza del físico griego inicial, como se verá más adelante.

(GW 62) **Nota: La religión generativa o generacional.**

“Para representar el poder regenerador del sol de primavera y su efecto sobre todos los seres naturales a través de un objeto tangible, los antiguos recurrieron a lo que aquellos griegos llamaban el falo, la representación sagrada de la masculinidad”. (Ja. Dulaure, *Les divinités génératrices*, París, 1; 1974-2,19).

Ya en 1805, Dulaure se dio cuenta de que el culto al falo era tan alienante y tan universalmente difundido. A pesar de las inevitables exageraciones y tergiversaciones de las que adolece la obra de Delaure, su núcleo esencial ha permanecido sin refutar hasta nuestros días; al contrario. Lo que N. Söderblom llama “Urhebers” o “Ursprungwesen” (causantes, seres de origen) está universalmente extendido (véase más adelante).

Lo que se ha dicho más arriba, en las páginas 48 y siguientes, sobre la pareja primigenia (andrógino primigenio), encuentra aquí su sorprendente aplicación: todas las mitologías reales se refieren a una pareja primigenia, es decir, a un ser masculino y otro femenino, que, con el tiempo, se convierten en andróginos (hermafroditas (Hermes + Afrodita)). un ser masculino y otro femenino que, con el tiempo, se convierten en andróginos (hermafroditas (Hermes + Afrodita)) (los dos se funden entonces temporalmente en un solo ser primordial femenino con falo masculino); generalmente relacionado con las aguas primordiales (se piensa en las numerosas libaciones (agua, también leche, vino, incluso sangre, etc.) y activo en una comunidad amorosa. Concibieron (“crearon”, pero entonces en un sentido fálico-vaginal de esa palabra) todo el ser, es decir, todo lo que el universo -y especialmente el mundo humano- contiene.

Estos productores “míticos” (es decir, nunca concebidos como burdamente materiales) (productores en su apariencia dominante-hembra-hermafrodita) también fueron llamados por los griegos

(i) llamados “proto.plastoi” (primogénitos, formados por primera vez, etc.), en la medida en que ellos mismos eran el producto -de forma misteriosa, por otra parte- de un Ser Supremo, que a su vez era concebido como una pareja primigenia o andrógina, aunque ésta era sólo una comprensión muy análoga t.Sin embargo, ésta era sólo una comprensión muy análoga a la de las verdaderas parejas primarias o “causantes” (Söderblom), ya que este Ser Supremo debe ser entendido como esencialmente elevado (trascendente) a todo lo creado;

(ii) “Achanthropos” (primer hombre, hombre primigenio) era también el nombre griego; en efecto, todo lo que es humano en la tierra, viene al mundo sólo gracias a tal pareja primigenia, resp. hermafrodita primigenia, que funciona como “generador”, causante, Urheber, junto a los antepasados de carne y hueso y en ellos; no hay que confundir, pues, la pareja primigenia con la primera pareja humana física.

Los misterios (ver arriba p. 38 y ss.) tenían como tema central esta pareja primordial, pero como alma vital, es decir, el principio de vida que, desde la concepción hasta el último aliento, rige la vida en la tierra. Los misterios que realmente prometen la vida inmortal, trabajan con el alma inmortal.

(GW 63) *Se* puede argumentar que los textos citados por O. Willmann, I, están abiertos a más de una interpretación y, sobre todo, que los textos principalmente órficos son más jóvenes de lo que él, en su tiempo, pensaba. De modo que el desarrollo de la filosofía a partir de la teología ya no es demostrable como él.

A esto respondemos que el capítulo titulado “*Die Urheber*” (*Los originadores*) de N. Söderblom, *das werden des Gottesglaubens (Untersuchungen über die Anfänge der Religion)*, Leipzig, 1926-2, 93/156; 283; 289/32 (*Die Urheberreligion in Europa*); etc., toca directamente el problema de los “seres originarios”, que los griegos describían bajo el nombre de protoplastoi o archanthropos. Se les llama, por ejemplo, en las culturas primitivas “Padres primitivos”, “Padres alfa” (92).

A. “Lo común y básico en todas las leyendas (entiéndase: mitos) que les pertenecen sigue siendo su sentido: explicar el origen de las cosas”. (96)

El arachanthropos, según Willmann, 37, es la “deidad del mundo”: de las siete partes de Dionusos surge el mundo (del mito de Dionusos-Zagreus, que trata a Dionusos como el “progenitor”, caracterizado por el falo).

Se confirma nuestra opinión de que los seres primigenios tienen que explicar todo lo que se considera que necesita explicación” (107); son “verkörperte Ursachen” (causas encarnadas) (107), según Söderblom; pero se aportan datos concretos: ciertos árboles, piedras y rocas, por ejemplo, son padres primigenios no formados; se les atribuyen los fenómenos naturales, a través de fenómenos culturales como los caminos sobre montañas escarpadas (ibidem).

(B) Una cierta concepción de un orden fijo en la naturaleza y en la organización del mundo está también relacionada con la creencia en seres de origen”. (121).

En un himno órfico a Pan, identificado con Apolón, se alaba al padre como “el sello modelador de todo el mundo”; “Fanes” (otro nombre para el mismo padre) posee las formas de todas las cosas (“demas hapanton”, la estructura de todo) (40/41). (Véase también ibíd., 43 y ss.: formas espaciales, música).

(C) “Las instituciones de las ceremonias secretas y las instituciones tribales, así como la creación de los animales tótem y los seres humanos deben contar como las operaciones más significativas de los causantes” (Söderblom, 107).

“Por regla general, (...) estos seres, sobre los que se canta en los misterios religioso-mágicos (Söderblom dice en alemán: ‘Misterios’), y que han organizado ellos mismos estos ritos, han establecido también las reglas básicas y las prohibiciones fundamentales de la sociedad”. (121).

Los antepasados aparecen regularmente en forma de animal (la explicación de la relación entre el clan y su animal tótem). Los misterios dionisíacos han sido tratados brevemente (ver arriba p. 40); como padre de la vida, Dionusos-Zagreus es cantado como un toro sagrado, por ejemplo en el dithurambo de los eleáticos (‘Toro santo, ven con el pie de toro caminando por todo el templo sagrado’).

(GW 64)

De paso: N. Söderblom se basa en gran medida en el totemismo australiano; para datos recientes, véase *AP. Elkin, The Nature of Australian Totemism*, en *J. Middelton, ed., Gods and Ritual*, Austin / Londres, 1967, 159/176.

Este tercer punto significa que los causantes son también héroes culturales (portadores de la salvación). (109).

(D) El estatus propio de los seres primordiales se muestra mediante una comparación:

(i) no son almas de personas fallecidas (no “humanidad”); por tanto, no son antepasados (pro(to)gonos), primeras personas verdaderamente históricas, que tienen como descendientes por vía biológica a la tribu o a los miembros de la humanidad (no a los seres pro(to)gonísticos);

(ii) no son deidades de la naturaleza en el sentido actual de esta palabra; aunque tienen algo de naturalista y animista, no son espíritus de la naturaleza o deidades de la naturaleza polidemonistas puras y simples; ciertamente no son deidades politeístas ordinarias; - aunque estos seres primordiales son regularmente confundidos por los no iniciados con todos estos tipos de seres de la naturaleza en lo oculto,

(iii) tampoco son simplemente Seres Supremos en el sentido del monoteísmo primigenio de A. Lang y el Padre W. Schmidt;

(iv) tampoco son salvadores, salvadores, héroes culturales, aunque tengan este papel, entre otros.

¿Y qué son?

(a) Son seres primordiales: eran activos “en el principio”, “principio” significa aquí muy primero “principio en el tiempo” (significado cronológico: son seres protológicos): cuando terminaron su trabajo, partieron de su actividad terrenal, ¿a dónde? A una esfera propia, que el/los vidente/s actual/es sitúa/n un poco a la izquierda del aura principal de la persona implicada en un acto mántico o mágico;

De paso, un himno órfico habla de Fanes, el padre primigenio, como el “gobernante de la edad de oro”, el “primer” hombre del principio.

(b) Sin embargo, son continuamente activos como “seres del origen”: lo que hicieron, en el principio, continúa; en otras palabras, no son sólo “seres del principio”; son también y continuamente, desde el principio, seres del origen, causantes.

AE. Jensen, Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart, 1949-2; id, *Mythos und Kult bei Naturvölker*, Wiesbaden, 1951, menciona a los “seres primigenios” (con el nombre de “dema” (Marind-Anim)), que aparecen en la era agrícola, junto a la deidad creadora-celestial ya conocida en la era de la caza, y que se convierten en “deidades” (polidemonistas, politeístas) en culturas muy desarrolladas (como, por ejemplo, la antigua grecorromana). Jensen, con sus demagogías, se acerca mucho a los salvadores de Söderblom, los causantes.

(GW 65)

Tal vez el orden de las deidades de Samotracia (los llamados ‘Kaberoi’, Cabiri, Kabieren, o ‘Megaloi theoi’ (grandes deidades)) sobre los que FWJ. Schelling (1775/1854), el gran filósofo idealista-romántico, escribió el ensayo sobre las deidades samotracias; - estas deidades son prehelénicas, pelásgicas; relacionadas con Deméter y Dionusos: Alejandro Magno hizo erigir en su honor un mojón a modo de altar en el Éufrates, afluente del Indo, frontera oriental de su imperio, en el que hizo cincelar: “A Heracles y a los kaberoi de Samotracia” (cf. *Kristensen, Verz. Contr.* 275ff. (*Los Grandes Dioses*); 256); - tal vez, por lo tanto, el orden de los Kabires es extremadamente sumario (Willmann, 43):

(1) *la primera, la Divinidad Superior*, que no está implicada en el proceso de elaboración, se llama Axieros, Zeus, Hefistos, etc.; recuerda al ser supremo de los monoteístas primitivos (Lang, Schmidt); es “alta” no implicada, primigenia (olímpica) hasta cierto punto;

(2) *la posición intermedia* es ocupada por una deidad masculina-femenina, andrógina, o incluso una deidad masculina-femenina acoplada, que “causa” inmediatamente el proceso de elaboración (causantes, “Urheber”, para usar la palabra de Söderblom); se les llama, por ejemplo, Axiokerses y Axiokersa, Hades y Persefone (ver arriba p. 39, las figuras centrales de los Misterios Demerter); Pothos y Venus, Ares y Afrodita, etc.

(3) *la tercera, completando* (teletè), deidad menor que desciende del andrógino, resp. la pareja primordial (del hieros gamos) (el genio, resp. iuno; ver arriba p. 48), el paredros o “deidad” secundaria, que sí se sienta en un trono, pero bajo las coronas principales, arriba ocupadas por el Ser Supremo o por las deidades generadoras. 48), el paredros o “deidad” lateral y subordinada, que sí se sienta en un trono, pero bajo las coronas principales, arriba ocupadas por el Ser Supremo o las deidades generativas o mejor “seres primigenios” que, en la creación, representan al Ser Supremo como “poder primigenio generativo” t.Hacia el Universo (una especie de genio y/o iuno a escala del mundo, del universo, - más tarde llamado alma-mundo); esta tercera instancia de “generación” o generación, su término final (teletè, término de iniciación), se llama Kadmilos, Kadmos, Hermes (véase la piedra de borde del altar de Alejandro).

Willmann, 43, añade: “En el nombre de Kadmos, Kadmon, el Antiguo, y kosmos, el mundo, van juntos y se piensa que el mundo es el brote de un origen andrógino de elaboración y sellado (es decir, que contiene las semillas y los parangones de las cosas), sobre el que se alza una Deidad Suprema”.

De modo que la multitud de hipótesis explicativas de Söderbloms (monoteísmo primordial, hipótesis del Ancestro (pro(to)gonismo, resp. manismo), hipótesis de la Naturaleza (vertiente astral, totémica)) encuentra aquí un resumen ideal, lo que explica también que los jerólogos hayan avanzado una multitud de hipótesis.

(GW 66)

Nota... Como ya se ha insinuado más arriba p. 43, al hablar del fundamento “uxórico” de la salvación de Asklepios - “uxórico” significa que el “uxor” o esposa es el verdadero poseedor de la fuerza vital en comparación con la pareja masculina-Willmann, o.c. 43, donde habla del orden de las divinidades y/o genii (iuones) de Samotracia, que los escritores (*Petersen, Griechische religion*; Ersch / Gruber, *Encyklopädie*), en los que se basa, aparentemente minimizan la religión de la reina del cielo (religión de la diosa-madre), en la jerarquía enumerada anteriormente: Entre el Ser Supremo (oermonoteísmo) y el o los andróginos (religión causal) se sitúan, de hecho, las llamadas reinas del cielo, que, en su papel ctónico, se denominan madres de la Tierra o diosas madre. Véase más arriba, para las muestras bibliográficas, la página 43.

Más concretamente sobre el término “reina del cielo” (malkat), con el que se indicaba a la Ishtar asirio-babilónica, la Ashtarte fenicia (adorada en toda Asia como diosa de la fecundidad), por parte de sus adoradores (adoradores), véase *J. Plessis, Etude sur les textes concernant Istar-Astarté*, París, 1921. Se la menciona en la Biblia en *Jeremías 7:18; 44:17,18, 19, 25*: el profeta lanza hechizos contra los que, en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén, adoran a Ishtar-Ashtarte (los niños recogen leña, los padres encienden el fuego, las mujeres hornean pasteles para su diosa de la fertilidad).

Más concretamente sobre el derecho uxorio, véase:

-- *F. Flückiger, Gesch. Des Naturrechts, I; Die Gesch. Der europäischen rechts-idee im Altertum*, Zollikon / Zürich, 1954, 27ss; :

-- *F. Kern, Mutterrecht - einst und jetzt*, en *Theologische Zeitschrift*, Basilea, 1950,9 292ss.

El término “ley madre”, introducido en 1861 por JJ. Bachoven en 1861, sólo es aplicable - jurídicamente hablando - a tribus bien definidas, principalmente en las regiones tropicales y subtropicales, en las que las mujeres cultivan los campos y, con ello, establecen la propiedad de la tierra y, en parte, las residencias familiares permanentes, mientras que los hombres se ocupan de la caza, la guerra (protección, conquista). En el ámbito político el derecho uxórico es aplicable a los casos en los que, como en la Oduseia de Homero (Penelopeia, Klutaimnestra), la sucesión de la dinastía pasaba de madre a hija (hermano, marido).

Más concretamente, en el campo de los fluidos (tanto culturalmente (en lo que se refiere al culto) como mágicamente-maníacos), el orden basado en la uxoricidad se hace notar allí donde está en juego la fuerza vital ctónica (la tierra y sus espíritus terrestres o de la naturaleza): Allí se rinde culto a una reina celestial, que desciende ctónicamente (epistónicamente: los frutos del campo, la riqueza del ganado, la riqueza de los niños; hupotónicamente: las almas de los muertos y sus fantasmas, los espíritus de la naturaleza subterránea y los demonios, la noche).

(GW 66)

Más concretamente, sobre el carácter de doble sexo o andrógino de la diosa reina-madre del cielo, véase:

-- M. Delcourt, *Hermaphrodite (Mythes et rites de la bisexualité dans l' Antiquité classique)*, París, 1958; M. Eliade, *Méphistophélès et l' Androgyne*, París, 1962,

-- A. Daniélou, *Shiva et Dionysos*, París, 1979, 80ss.

-- Sukie Colegrave, *Androgyny (Unity of the Feminine and the Masculine)*, Rotterdam, 1981 (57vv.: la gran diosa, es decir, la Reina del Cielo, especialmente como diosa de la tierra, es hermafrodita; libro junguiano);

-- C.J. Bleeker, *The Mother Goddess in Antiquity*, La Haya, 1960, 99.50/51, 117:

(i) Las deidades de doble sexo aparecen en la antigüedad entre varios pueblos;

(ii)a Ishtar era aparentemente, como reina del cielo - diosa de la fertilidad masculina-femenina;

(ii)b Kubele, la gran diosa frigia, adorada en Roma por el Estado, era, según los indicios, originalmente hermafrodita;

(iii) la “androginia”, dice Bleeker, no es una desviación sexual de carácter biológico, por supuesto, sino una estructura fluida, diseñada para la tarea genética: la idea mitológica antigua (es decir, la estructura causal en su totalidad) es que la deidad (ya sea el Ser Supremo o la reina celestial o el andrógino-causal o el genio-iuno) posee la vida total, es decir, masculina-femenina; W. Lederer, *La peur des femme ou Gynophobie*, 1980, 27s.i. masculino-femenino, vida; W. Lederer, *La peur des femme ou Gynophobie*, París, 1980, 276s.; “La fecundidad se debe a un vaudou-loa, espíritu natural o humano, esencialmente masculino-femenino, que no idealiza necesariamente a la “mujer” como principio de fecundidad”. (El passus se refiere a la religión vaudou haitiana y/o de África Occidental). Hasta aquí lo esencial.

Conclusión: la conexión antigua-arcaica entre diacronía (concepción) y sincronía (naturaleza) sólo puede ahora, después de esta larga pero necesaria digresión, entenderse adecuadamente tal y como fue realmente en su marco cultural.

“Para el pensamiento mítico, toda genealogía es, al mismo tiempo y también, explicación de una estructura; no hay otra manera de dar razón de una estructura que presentarla bajo la forma de un relato genealógico”. (JP. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, 16: Para el pensamiento mítico, toda genealogía (narración genealógica) es, al mismo tiempo e igualmente, el descubrimiento de una estructura; no hay otra manera de dar cuenta de una estructura que presentarla en forma de narración genealógica).

Estas palabras de un historiador estructuralista, es decir, esencialmente sincrónico-sistemático, de la escuela de Dumézil son significativas; más que eso: dan la respuesta a la cuestión, que hoy divide tanto a los estructuralistas como a los transformistas y/o historicistas en lo que respecta al modo de pensar griego, es decir, si es “estático” o “cinético” (evolutivo, dialéctico-movible, histórico-evolutivo).

(GW 68)

La respuesta es obvia después de todo lo que hemos pasado sobre el tema de la religión del engendramiento:

W. Jaeger, paideia, I, 54-3, 209, dice que la investigación (historia) sobre “fusis” o “génesis”, es decir, origen -traducimos literalmente- en Jonia se practica por el bien de la propia “theoria”, es decir, desinteresadamente; en otras palabras. Donde la religión apunta a la vida y a la fecundidad ‘desinteresadamente’ en sus ritos de fusis, o mejor dicho: ritos de génesis, ahora de repente el conocimiento físico (también llamado fisiología) ‘desinteresado’ apunta a conocer el mismo proceso de génesis-fusis.

El mismo *W. Jaeger*, esta vez en *A la naissance de la théologie*, ‘66, 27, dice que fusis significa :

(i) el acto de “funai”, es decir, el proceso que es la creación y el crecimiento; por ejemplo, “fusis ton onton” (la naturaleza del ser, -así es como solemos traducirlo-) significa el origen (la creación) y el crecimiento de las cosas que nos rodean (están a nuestra disposición), lo que demuestra lo mal que traducimos “fusis” si lo sustituimos por nuestra actual “naturaleza”;

(ii) el origen mismo, a partir del cual las cosas surgieron y surgen continuamente - citamos literalmente a Jaeger-, es decir, la realidad que está en la raíz de las cosas con sentido;

El mismo Jaeger, *ibidem*, dice que génesis tiene el mismo doble sentido; añade: génesis es sinónimo de fusis. Se refiere a Homero (en los últimos pasajes) donde dice, por ejemplo, que el dios Okeanos es la génesis de todas las cosas (junto con Tethus forma el andrógino, sobre el que se habla más arriba); los términos griegos ‘theogonia’; las deidades llegan a la existencia, - ‘kosmogonia’, el universo llega a la existencia, - ‘anthropogonia’, el ser humano llega a la existencia, se refieren a la misma raíz lingüística ‘gen-esis’, ‘gon-ia’.

Es inmediatamente obvio que la filosofía, incluso en forma de físico, - forma, que es la más cercana a la religión de procesamiento, - es esencialmente doblemente diferente de la religión generativa:

(i) En lugar de la preocupación por la vida (es decir, la felicidad) y la muerte (es decir, la calamidad), existe ahora la theoria, el conocimiento desinteresado y, con el tiempo, sin vida, en cualquier caso no religioso, por el conocimiento mismo;

(ii) en lugar del movimiento (surgimiento, crecimiento, (y también siempre) decadencia: “génesis” y “phthora”) viene gradualmente la idea incommovible en todas sus modalidades (ver arriba p. 45s.); decimos “gradualmente”, porque “idea”, “eidos” es en realidad el proceso de pensamiento puramente teórico que es surgimiento, crecimiento y decadencia, resp. terminación, y, como norma de dirección, gobierna el curso (el movimiento) en la naturaleza. Ver p. 47 y ss. más arriba: idea como ‘arithmos teleios’, como estructura que es el proceso a completar, resp. terminado.

En el proceso, la atención filosófico-científica se ha dirigido gradualmente a un aspecto inalterable o incluso inmutable, que Aristóteles, *Metaf. A 3.983 b6*, formula:

(GW 69)

“Según los ‘fusikoi’, los filósofos de la naturaleza, debe haber un único ‘fusus’ (naturaleza) en algún lugar, o incluso más de uno, del que surge el otro (y en el que finalmente perece de nuevo), mientras que esa naturaleza o naturalezas continúan sin cambios.

El “otro”, es decir, el ser disponible para nosotros, está enraizado en el “archè”, el principio (llamado aquí naturaleza singular o naturalezas plurales, que es claramente el significado genealógico-religioso); ambos, “ser/principio del ser”, forman una sistemática, que *Th. Ballauf, Vom Ursprung (Interpretationen zu Thales’ und Anaximanders Philosophie)*, en *Journal v. Phil*, 15 (1953): 18/19, llamada en el lenguaje de Heidegger “la diferencia ontológica”.

En lugar de “pensar” la tétrada generada genéticamente (Ser Supremo / diosa madre / andrógino / genio-Iuno) y hacerlo con objetivos pragmáticos, es decir, para fundar y/o promover la vida (en el sentido sagrado de: **(i) la existencia y (ii) la existencia exitosa o salutífera**), la filosofía física y más tarde la postfísica van “pensando” más en una abstracción, el par de oposición “ser / origen del ser” - y esto sin ninguna preocupación pragmática directa, fundamentalmente, ajena a la vida (donde “vida” debe entenderse en el sentido sagrado).

Esta es la tragedia de la filosofía griega (y en su momento de la filosofía occidental), que ha traicionado la “vida” sagradamente entendida por la abstracción. El protosofismo y los socráticos (Sócrates, Platón, Aristóteles - los pequeños socráticos) que “pensaron” y “actuaron” en su estela, aunque en oposición a ella, han hecho definitivo ese proceso de abstracción. Más adelante se hablará de ello.

c. Lo físico como incipiente “teología”. (69/70)

W. Jaeger, Humanisme et théologie, París, 1956, 78ss. reacciona contra los estudiosos de los clásicos como Gomperz, Burnet, e.a., que afirman que los fisiócratas son los “primeros científicos profesionales en el sentido moderno”; razón: lo serían, según estos intérpretes de orientación cientifista-positivista:

(i) los fenómenos del mundo material

(ii) explicada (ab- e inducción especialmente) sistematizando racionalmente (es decir, exponiendo estructuras de naturaleza distributiva y colectiva) la causalidad natural (es decir, determinista) que actúa en el curso de la naturaleza (en el sentido del mundo materialmente visible).

W. Jaeger opone a esto a *S. Agustín, De civitate Dei*, 8: 2, que los físicos griegos están a la cabeza de los teólogos filosóficos; S. Agustín, en la línea de la ‘teología’ posterior (entiéndase: teología racional) cita como evidencia:

(i) Los fisicalistas critican la teología mítica con sus antropomorfismos (representaciones demasiado humanas, no prósperas y no puritanas);

(GW 70)

(ii) Los fisicalistas atribuían al Dios incorpóreo atributos tales como “infinito”, “eterno”, “providencial con respecto a todo el ser”, omnipresente, que los teólogos posteriores, los más radicales, le atribuyen; la razón es: el llamado “origen” (archè, principium, principio del ser), aunque representado puramente “físico”, es, de hecho, divino, tanto por naturaleza como por orden (jerarquía).

Con este doble rasgo, **a. la desmitologización** y **b. la racionalización**, los primeros filósofos-físicos griegos retiran la teología de su marco de origen, es decir, de su carácter vivificante y promotor de la vida (pragmático), para convertirla en una ciencia profesional y en una filosofía racional, sí, su cumbre, como ya se ha explicado p. 32s. 32s. arriba; sí, más aún, pusieron en marcha el proceso de secularización, es decir, la sustracción de esta tierra y de sus operaciones y órdenes de vida de todo tipo de las garras del dinamismo politeísta-animista (hylozoísmo) para ponerla en manos de personas puramente “terrestres”, puramente “seculares”. Por supuesto, este proceso de secularización es doble, como se ha explicado anteriormente p. 33 y siguientes (doble tipo de “iluminación”). Sin embargo, ambas variantes van juntas en gran medida.

Nota.-- En *Paideia, I*, 212s. *Jaeger* trata el mismo tema, pero allí se expresa de manera diferente:

(i) La cuestión de los primeros físicos es, en nuestro lenguaje, “metafísica” (más allá y por encima de lo “físico” (aquí en el sentido de más allá y por encima de lo secular);

(ii) la información “física”, sin embargo, es el estrato subordinado hasta que, especialmente a partir de Anaxágoras y Demócrito, se independiza (verdadera ciencia natural positiva). Véanse las páginas 56/57.

d. La naturaleza única y las múltiples naturalezas (70-93)

(ciencia unitaria, las ciencias):

W. Jaeger, A la Naisance, 168, distingue entre el empirismo “global” (mejor: trascendental, omnicomprendivo), con los milesios, y el empirismo “privado”; Anaxágoras, Heródoto, Hipócrates, los médicos empíricos en general, son sus principales representantes. *F. Krafft, Gesch. D. Nat. I*, 76/91, muestra que Tales de Mileto ya sostenía tal empirismo privado, lo que demostraremos más adelante. Lo explicamos brevemente:

(a) historia, investigación (inquisición) es una palabra básica para caracterizar la filosofía Milesiana; ‘histor’, testigo ocular, aquel que, por su propia visión (idein), adquiere conocimiento (eidenai); ‘histor’ también puede significar aquel que, examinando los informes de otros, testigos oculares, adquiere conocimiento. Ya *Hesodios, trabajos y días*, 790, utiliza esa palabra. Especialmente Herodotos utiliza la palabra:

(i) ‘historeo’, busco saber (1: 61), también: investigo, compruebo, pregunto; digo lo que sé;

(GW 71)

(ii) utilizado de forma independiente: ‘historia’ (historia, historia, es decir, la comunicación de hechos reales obtenidos por ‘aut.opsis’ (visión propia) o por indagación, investigación: 1: 1; 2:118. Este significado herodoteano es sólo la forma privada (tipo) de un concepto general, que refleja el físico milesio.

(b)1. Situación de la sabiduría jónica (milesia): *W. Jaeger, Paideia*, I, 213 ss. cita la antigua sabiduría que afirma que los jonios (esp. milesia), a través del contacto con Asia Menor y Egipto,

a/ la “mètis”, la habilidad demioérgica (ahora decimos: “técnica”) con sus logros en el campo de

(i) la agrimensura y la náutica, y

(ii) copió la observación celeste (meteorología, cosmografía, astronomía o astrología) de los egipcios y los voorazi;

b/ la “theoria”, la reflexión sobre las cuestiones más profundas, a las que los pueblos respondían en sus cosmogonías (mitos relativos al origen del mundo) y teogonías (el origen de Dios relativo a los mitos);

(b)2. caracterización de la sabiduría jónico-milesiana: Personas como Tales, Anaximandros, Aaximines -los tres primeros físicos-milesianos- introdujeron algo radicalmente nuevo, según Jaeger, es decir, poner los datos de la “mètis” (conocimiento técnico) oriental y helénica relativos a la tierra y al cielo, en lugar de interpretarlos míticamente en un nivel más profundo, como hicieron tanto los orientales como los helenos. interpretarlos míticamente a un nivel más profundo, como hicieron las religiones orientales y helenísticas, directamente al servicio de las cuestiones más profundas relativas al universo y a la “naturaleza”, entendida como “onta”, es decir, los datos sensoriales perceptibles y disponibles, y esto causalmente (causal) y “teóricamente” (analizando las relaciones de la naturaleza distributiva y colectiva).

Conclusión: el cambio es: **a/** desmitificación (desmitologización); **b/** explicar secularmente los datos (teoría de la relación ‘causa/efecto’), lo que implica ‘filosofía científica’, según siempre Jaeger. De modo que estudiosos como Burnet y Gompertz, de orientación positivista, tienen “positivamente” (es decir, su afirmación tomada al pie de la letra) razón, pero “exclusivamente” (es decir, su afirmación tomada en su exageración) están equivocados.

De inmediato, la palabra “naturaleza” adquiere un nuevo significado, es decir, un acontecimiento causal que procede según una ley y en el que se expresa la esencia (naturaleza, naturaleza del ser) de la realidad de la experiencia sensorial.

Incluso hace poco, cuando se discutía la “ley natural” como norma de moralidad en los círculos eclesiásticos, este punto de vista se denominaba “fiscalismo”. Jaeger habla de empirismo (milesiano). Ambas palabras son correctas: una designa el objeto buscado, la otra el método.

(GW 72)

Nota -- HJ. Blackham, *Humanismo*, 105, afirma, no del todo mal, que los filósofos voorsocráticos, a partir de su “historia” (investigación), depuraron una visión, que:

(i) fue evolutivo, culminando en la atomística de Demokritos, y

(ii) era naturalista, aunque puramente especulativo, pero extrañamente adelantado a la visión científica moderna en sus líneas generales, por lo que “naturalista” significa lo mismo que “físico”, aunque con inclinaciones puramente seculares.

Después de todo lo que hemos visto, esta interpretación humanista es de nuevo “positiva” (en sí misma) correcta, pero “exclusiva” (por exagerada) incorrecta; porque, innegablemente, los Voorsocratiekers nos han dejado una visión del mundo y de la vida que, como Jaeger ha demostrado de una vez por todas:

(i) “naturaleza” - finalmente en nuestro sentido moderno de “el conjunto y el sistema de todos los hechos perceptibles por los sentidos (ta onta) como gobernados por la ley causal” - y, en ese marco de la naturaleza,

(ii) las “naturalezas”, es decir, los subcampos de la “naturaleza” total, global, sí, omnicomprensiva o trascendental (de lo anterior) - naturaleza agrícola y etnológica, naturaleza humana, por ejemplo,

(iii) Investiga **a.** empíricamente, **b.** físicamente (naturalísticamente), pero

(iv) corona esta investigación con una forma de teología racional, que por el momento sigue bañada en la religión del ablandamiento, pero que gradualmente se vuelve más empírica y física.

Cfr. arriba pp. 69/70; 33/34; 45ff. *W. Jaeger, A la naiss. D. l. théol*, 29, dice que, por ejemplo La afirmación de Tales de que “todo está lleno de deidades (daimones)” significa que ve un nuevo modo de contacto con la deidad: Su “poder” lo puede constatar (historia) en sus efectos, en la medida en que éstos son visibles y tangibles, - empírico-físicos por tanto -; los “onta” (las cosas que nos rodean cada día) son, después de todo, el ámbito en el que actúan las potencias superiores y en el que nos encontramos con ellas, no de forma maniática-mágica, como en la afirmación de la concepción, sino empírico-física, como en lo físico. Se trata de un nuevo tipo de experiencia religiosa. De esto se ve muy claramente que el humanista Blackham tiene “positivamente” mucha razón, pero proyecta “exclusivamente” su propia ideología en la Voorsocratiek. Véase también *Jaeger, Paideia*, I, 236.

Nota.-- Que una iluminación (en el sentido de oponerse a cualquier forma arcaica-religiosa de pensar racional-intelectualmente) está en marcha en el mundo físico jónico-milesiano lo demuestran, entre otros, los siguientes dos datos:

(i) ***el individualismo de la libre investigación de la naturaleza,***

Hekataios de Mileto (560-480) escribe: “Hekataios el Milesio habla así: escribo como me parece; porque las historias de los helenos, tal como me parecen, son numerosas y ridículas”. La base de la geografía de Hekataios no son las Musas, ya que Hesíodo las experimenta como poderes que dan la verdad, sino la “historia” propia, la investigación libre.

(GW 73)

Pero hay más: también el hombre arcaico-religioso investiga libremente, pero Hekataios llega a lo que *Jaeger, Paideia*, I, 11s, llama “theoria”, que define así: “aquella atención a las cosas en sus palabras y en su decadencia, tanto en la ‘naturaleza’ como en el mundo humano, que es la visión clara de sus estructuras permanentes, es decir, de su licitud”.

Pero aquí comienza algo nuevo: como dice *Jaeger, A la naissance*, 69/71, la religión helénica no poseía ni dogma ni credo, y es la filosofía, especialmente la teología filosófica, la que lo introdujo: cuando Hekataios escribe lo que le parece, está celebrando el “dogma”, pues “al dogma”, el dogma, es precisamente lo que le parece bien, la opinión, la convicción, -en el marco físico de la mente: esta opinión, parte de la theoria, estructura el análisis. Es cierto que sólo desde:

(i) Jenófanes de Kolofón (-580/-490), el primer “teólogo” intelectual-racional (en el sentido estricto de la palabra) con un dogma, es decir, una convicción claramente definida sobre la “naturaleza” de lo divino y

(ii) Puthagoras de Samos (-580/-500), que fundó una especie de sociedad religioso-intelectual y racional, que, al menos para empezar, se adhiere estrictamente de forma colectiva a “autos efa” (ips dixit) dijo el maestro, el fundador de la “escuela” (hairesis se llamará más tarde tal “escuela”, d.i. en dirección intelectual; que más tarde, con los Padres de la Iglesia, se convertirá en la palabra para la “herejía”, es decir, la formación de grupos intelectuales-rationales contra la Iglesia, al menos fuera de la Iglesia).

Ambos pensadores, entonces, sólo llevarán a cabo plenamente el dogmatismo de Hekataios, que, en el período helenístico-macedonio y romano después de -320 especialmente, florece abiertamente.

(ii) *El relativismo de la libre investigación de la naturaleza* (73/92)

Esto surge inmediatamente del individualismo en cuestión; - ‘relativo’ significa relativo, lo que depende de otra cosa, dependiente (opuesto a ‘apolelutos’, absoluto, dependiente de nada);

El relativismo es aquella opinión intelectual-racional que subraya el carácter relativo de algo, aquí de la libre indagación y especialmente de su resultado, la opinión del indagador. La historia jónico-milesiana contiene en sí misma, en su resultado, el germen de su propia caída, es decir, la relativización de su propio “sentido”.

De hecho, los posteriores historiadores del relativismo de la verdad (que con el tiempo se llamará “escepticismo”, sobre el que se hablará más adelante) hacen distinciones estrictas entre los Voorsocratiekers:

(a) los “dogmáticos”, como

1. los paleomilesianos, Tales, Anaximandros y Anaximenes de Mileto, y
2. los paleopitagóricos, que, a saber, sostienen el “autos efa”, el maestro lo ha dicho (es decir, su dogma es regla de pensamiento), en las buenas y en las malas, y

(GW 74)

(b) los clarividentes señalados por *ER. Dodds, The Greek and the Irrational*, Berkeley, Los Ángeles, 1966, 180ss: (74/78)

(i)1. *Hekataios de Miletos*,

mencionado anteriormente, a quien Dodds llamó la primera mente iluminada, porque encontró los mitos “divertidos” y los sustituyó por explicaciones “físico-rationales”; Además, Jenófanes de Kolofón, cuyos ataques a los mitos homéricos y hesiódicos desde un ángulo moral menciona Dodds, así como su crítica a los mánticos, su relativismo en cuanto a las ideas religiosas, especialmente, sin embargo, una distinción entre “conocimiento” (“razón”) y “fe” - un sistema, que sigue siendo fuerte hoy en día, de tal manera que la “fe” no es un verdadero “conocimiento” y por lo tanto - finalmente el término - ‘irracional’ (El fideísmo nace donde lo físico se apropia del monopolio del ‘conocimiento real’.

El “fideísmo” es la aceptación de un salto epistemológico-lógico-metodológico de lo real, es decir, del conocimiento físico-empírico a... ¿a qué?

Al “misticismo” (ahora no en el sentido misterioso-religioso sino) en el sentido físico-empírico de esa palabra, es decir, en el sentido de “conocimiento” turbio, físico-empírico, no verificable, si es que se le puede aplicar la palabra “conocimiento”.

Dodds habla del “fundamento de la humildad científica” (o.c. 181) en relación con la díada “razón/fe”; sus palabras se traducen literalmente (“humildad científica”).

Uno mide la enorme revolución que el físico ha provocado en el mundo y que continúa hasta hoy. Esa “revolución” consiste en declarar -no en nombre de la falta de experiencia religiosa o sagrada, sino en nombre de la física, entendida como ciencia de la época- la religión y el sacralismo cognitivamente inválidos, a no ser como un salto irracional.

Personas como Locke, Hume aún más y Kant en su forma “crítica” encuentran su inspiración aquí, concretamente entre -580 y -490 (fechas de la vida de Jenófanes). Sin embargo, Dodds no menciona el restablecimiento racional-físico y empírico de la “religión” (es decir, de la creencia), que Jaeger et al. ya creyeron descubrir en la creencia demoníaca de Tales (véase más arriba p. 72), es decir, el dominio de la información de la “religión-como-creencia” se retira del manto y de la magia y se traslada a los datos seculares, en los que lo físico se afianza entonces. Se funda la teología racional -la teología física-.

Dodds, él mismo una mente ilustrada, se salta este aspecto, a menos que se pueda considerar su observación de que Jenófanes “era él mismo un hombre profundamente religioso y tenía una fe privada (¡sic!) en un Dios, ‘que no es como los hombres según la forma o la mentalidad’” (palabras de Jenófanes) (o.c.181), como el sustituto de ese restablecimiento de la religión y la teología.

(GW 75) La presciencia de Herakleitos de Éfeso, a quien Dodds cita como fundamento de la ilustración físico-empírica griega, continúa, en Herakleitos, ideas básicas muy individuales, en el sentido de Hekataios y Jenófanes: crítica del valor mántico-mágico del sueño, de la “catarsis” ritual (encantamiento), los misterios continuos, los ritos funerarios, el concepto de destino i.v. el daimon interior (genio/iuno), el culto a las imágenes. En cuanto a Jenófanes, Dodds se salta el restablecimiento positivo de la religión y la teología por parte de Heracleito en relación con los Misterios (lo inusual entonces), subrayado por muchos clasicistas. Lo que insinúa una idea sesgada de la “ilustración” (ver arriba p. 33v.).

(i)2. La crítica religiosa de Eurípides,

Se había preparado por las figuras iónicas-milesianas anteriores, especialmente Xenophanes, y por a.o.

1. Anaxágoras de Klazomeinai (-499/-428), el físico que más se acerca al punto de vista físico-científico moderno (y que reduce el llamado sol “divino” -reductivamente, típico de la Ilustración- a un “terron de oro” y ridiculiza a los videntes profesionales),

2. así como la Protosofística (-450/-350) indujeron conceptos básicos ético-políticos para pensar en términos de la sistemática nomos - fisis (ley, hábito, acuerdo - naturaleza). Dodds se remite a *F. Heiniman, Nomos und Physis*, Basilea, 1945, que proporciona una semasiología ordenada de los dos términos opuestos, que Dodds resume así: **a.** puede significar “nomos”:

a1. el orden religioso superviviente y establecido de la sociedad;

a2. la norma de convivencia impuesta deliberadamente y fundamentalmente arbitraria sobre la base del interés propio (interés de clase) por una u otra clase social;

a3. el orden típicamente griego, no bárbaro, creado por el sistema de leyes;

b. “fisis” puede significar - después de algunos siglos de evolución del pensamiento entonces:

b1. la ley natural no escrita, incondicionalmente válida (ver arriba p. 71), contrapuesta al derecho privado local;

b2. los llamados derechos humanos, es decir, los derechos “naturales” del individuo en defensa propia contra las intervenciones arbitrarias de los gobiernos de las ciudades-estado;

b3. el poder del más fuerte, disfrazado como ‘el derecho (!?) del más fuerte’ el llamado derecho natural entonces de ese más fuerte, donde ‘fisis’, la naturaleza, se define desde un inmoralismo anárquico (es decir, ese punto de vista, que continúa la interpretación kuklopea de la naturaleza (ver arriba p. 8v.), expresado por los atenienses contra los melianos más débiles (en Thierry). ese punto de vista, que continúa la interpretación kuklopica de la naturaleza (véase más arriba p. 8s.), expresada por los atenienses contra los más débiles melianos (en la guerra del Peloponn. de Thukudides) y por Kallikles (en el diálogo *Gorgias* de Platón).

Dodds resume: **i.** ética - validez política de los derechos (y deberes) y

ii los orígenes psicológicos del comportamiento humano, - estos son los dos puntos de vista principales en el sistema “fisis-nomos”.

(GW 76)

Dos comentarios sobre Eurípides:

(i) él ve, al igual que los demás, la religión, que él mismo ha desarrollado en sus tragedias, a través de una historia de vida; nl. el relato de Mèdeia b.v. lo describe como el trabajo de un ‘alastor’; un demonio de la bofia, que no ha sido creado para una misión, pero que se ha convertido en algo difícil, Faidra b.Faidra, por ejemplo, está “poseído” y es víctima de un “ate”, la locura inducida por un daiamon; pero, como espíritu iluminado, reduce todo a la “fuis”, la “naturaleza”, aquí a la naturaleza humana, una de las subnaturalezas de la naturaleza total (véase más arriba p. 70: empirismo privado - naturaleza privada). 70: empirismo privado - fisticismo), reinterpreta estos fenómenos pseudo-religiosos como “naturales”, situados en el propio hombre, exclusivamente, “poderes del ‘mal’”: Medeia, por ejemplo, tiene que ver -no con un alastor, un duro espíritu maligno, sino con su propio “thumos”, su propia “fuis o naturaleza irracional”.

(ii) En Eurípides, la iluminación llega a un doble punto de inflexión:

a. su ilustración es ostensiblemente religiosa en el sentido que acabamos de indicar - y por ello traiciona la a- e incluso la antirreligión de la ilustración, - al menos en cierta medida esa ilustración era a- y antirreligiosa: sus predecesores estaban convencidos de que la fuis era “racional”, - es decir: bien ordenada en sí misma puramente física; - Eurípides está convencido del carácter irracional de esa misma ostensible fuis;

b. la irracionalidad, que Jenófanes, al menos según Dodds, puso en la fe, fuera de la razón y su físico, Eurípides la pone ahora en la razón y su físico: porque son la razón y la “fuis anthropinè”; la natura humana, la naturaleza humana misma, las que ahora son irracionales; el optimismo racional-intelectual de un Protágoras, el gran sofista, que creía en el progreso racional-físico, y de un Sócrates, que, sobre la base de la “epistèmè” ética-política La scientia, la ciencia -que Protágoras no hacía, pues confiaba en el entorno como factor educativo por excelencia-, también optimista, es vista con lástima por Eurípides a partir de los hechos brutales del comportamiento irracional de él y de sus contemporáneos, que sus tragedias representan, al igual que la Guerra del Peloponeso de Tukudides, la otra crítica del comportamiento humano, también mente ilustrada, sofística de la mentalidad, analiza este mismo comportamiento como fuis anthropinè, como parte de toda la naturaleza presente en la naturaleza humana.

Cfr. de nuevo p. 70 supra: empirismo privado-misticismo. - Como dice *Dodds* en otro lugar de *Lo griego y lo irracional*: “Eurípides (...) reflexiona no sólo sobre la ilustración, sino también sobre la reacción contra la ilustración: en todo caso, reaccionó contra la humanidad racionalista (psicologismo) de algunos representantes y contra el conveniente inmoralismo (ausencia de objeciones morales) de otros”. (o.c., 188).

(GW 77)

(i)3. La muerte resume los efectos posteriores de la Ilustración helénica.

Y esto, junto con la caracterización de Jacob Burckhardt de la religión del siglo XIX en Occidente, a saber, que era el “culto a la razón (racionalismo) para la intelligentsia, los incultos, y la magia para las masas”; pues bien, debido a la ilustración griega junto con la ausencia de educación generalizada, a partir de +/- 425 surgió la brecha entre los “sabios”, es decir: filósofos y educados filosóficamente, la intelligentsia, y la religión popular con su creciente demanda:

1. En -420 se introdujo en Atenas la religión de Asklepios, entre otras cosas, por medio de la serpiente sagrada, que encontró cobijo con el gran trágico Sófocles hasta encontrar un hogar en el templo,

2. a extraños misterios (Kubele (Frigia), Bendis (Tracia), Sabazios (Tracia / Frigia), Atis y Adonis (Asia); cf. p. 38 y ss.), por lo que hay que señalar que la mayoría de los misterios eran “orgiásticos” (acompañados de fenómenos extracorporales),

3. a -pero esto es ya el siglo IV- la magia popular, centrada en torno a la famosa “katadesis”, defixio, echada de la suerte de carácter negro-mágico mediante la invocación de los poderes ctónicos como cursores, sobre todo en la región en torno a Atenas -una costumbre, según Dodds, que todavía existe hoy en Grecia y en todo el Mediterráneo (véase arriba p. 7v).

Que un verdadero cambio “dialéctico” tuvo lugar a partir de la Ilustración es expresado por Dodds de la siguiente manera: “Me inclino a concluir que uno de los efectos de la Ilustración fue provocar, en la segunda generación, ‘un renacimiento de la magia’“ . (195).

En otras palabras, no sólo el irracionalismo (Jenófanes; - esp. la portada de Eurípides) de algunos espíritus ilustrados, sino también el “renacimiento” de la antiilustración que fue el triple renacimiento de la religión popular (medicina mágica; misterios extraños, en su mayoría orgiásticos; destino), prueba el “juicio de Dios”, que la ilustración trajo sobre sí misma como arrogancia, traspasando fronteras (ver arriba p. 6v., 9vv).

Lo que hace decir a Dodds que la sofística como corriente de la ilustración, a pesar de las altas posibilidades y expectativas, fracasó. Cfr. para más información: *ER. Dodds, Der Fortschrittsgedanke in der Antike, Zürich / München, 1977, 113/129 Die sophistische Bewegung und das Versagen des griechischen Liberalismus*; 97/112 (*Euripides as Irrationalist*).

Dodds es él mismo un racionalista, pero, a partir de la evolución de nuestro tiempo (piénsese en el movimiento hippie, el pacifismo, la filosofía “verde”, etc.), tomó conciencia, como clasicista, de lo irracional y del irracionalismo en la Hélade antigua-clásica y helenística.

(GW 78)

Por supuesto, no explica el fracaso del protosofismo (y de toda la ilustración racional) como un “juicio de Dios” (véase el curso de primer año sobre Hieroanálisis).

Hasta aquí las tres observaciones sobre la Ilustración, que, aunque sea involuntariamente, ha contribuido en no poca medida al relativismo, y ello, como hemos visto, de diversas maneras.

(ii) La diferenciación (= especialización) de lo físico. (78/93)

Como ya hemos señalado en las páginas 70 (la naturaleza única y las múltiples naturalezas) y 76 (aplicación de Eurípides (drama) y de Tucúdes (historia)), lo físico integral y su historia se diferencian en una multitud de fisicalidades parciales. Esto, entre otras cosas, como factor de relativismo, es lo que estamos discutiendo ahora.

(ii) a. Partimos deliberadamente de un hecho muy actual, la opinión de *N. Luhmann*, *Soziologische Aufklärung*, II, (*Aufsätze zur theorie der Gesellschaft*), Opladen, 1975 y de *Jürgen Habermas*, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, (*Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*), II (*Zur kritik der funktionalistischen Vernunft*), Frankfurt, 1981, quienes, ambos, atribuyen la secularización en nuestra sociedad actual (la “Entzauberung” Ambos atribuyen la secularización de nuestra sociedad actual (la “Entzauberung”, el desencanto, por un lado, y la comercialización y el enfriamiento, por otro) al avance de la especialización, en particular, del mundo empresarial actual, un fenómeno que, según los autores, comienza ya en el Renacimiento y alcanza su pleno desarrollo a partir de la Ilustración (racionalismo del siglo XVIII).

La especialización exige expertos, lo que da lugar a la idiosincrasia de que las personas están tan especializadas que apenas entienden a los especialistas de otras ramas y al conjunto de la sociedad en la que todos viven.

Esta incomprensión de los especialistas conduce a menudo a la indiferencia moral-política hacia los semejantes y el conjunto de la sociedad.

(ii) b. ¿Existe algo así también en el físico griego, órgano por excelencia de la iluminación incipiente? La distinción “naturaleza/naturaleza” está relacionada con esto. Hay más de un proceso de diferenciación (especializaciones) dentro de un mismo físico.

1. Primer tipo de subfísica. (78/84)

Hekataios de Miletos -según Jaeger, *Paideia*, I, 479- es el primero que trasladó el estudio (historia) de las fusiones en su totalidad a la subárea que es la “tierra habitada” y que, hasta entonces, había sido tratada sólo como una parte del conjunto del cosmos (especialmente en su articulación superficial). En este “logografos” (logógrafo, prosista) la geografía y la historiografía siguen siendo indiferenciadas;

(GW 79)

Herodotos de Halikarnassos (-484/-424), (78/82) el “padre de la historiografía”, elabora la subfísica de Hekataios sobre la “tierra habitada”, según Jaeger, 480, en el “conocimiento de los pueblos y países”, es decir. conserva la unidad del pueblo y de la tierra, tal y como la había concebido Hekataios, pero sitúa al hombre en el centro, lo que no es de extrañar, pues *Herodotos* (*Paideia*, I, 227), al igual que los poetas Pindaros, está imbuido del espíritu apolíneo de Delfos, conocido por su “*gnothi seauton*” (conócete a ti mismo); es (*A la naiss. D. l. théol*, 170) el amigo de Sófocles, el trágico, que albergaba en su casa la serpiente sagrada de Asklepios, - también: Herodotos pertenecía a los intelectuales arcaicos (‘sabios’) - y contemporáneos de Hipócrates, el fundador de la física médica orientada al hombre; Hellas, Asia Menor, Asia Menor, Egipto había recorrido con su espíritu fisicalista siempre empírico: hace de esa zona el escenario de la lucha entre los griegos democráticos (Occidente) y los despóticos persas orientales (Oriente), a través de la cual, en medio de su historia física, física histórica, revive la epopeya homérica-hesiódica.

Los intelectuales franceses de izquierda, en la revista “*Hérodote*” (1977+), acusaron a Herodotos de ser, por un lado, el viajero curioso, el comerciante audaz y el primer historiador, y, por otro, el agente (¡!) del imperialismo ateniense (informa útilmente a Pericles sobre la organización política de los bárbaros (no griegos), el justificador de la dominación de los griegos.) del imperialismo ateniense (informa útilmente a Pericles sobre la organización política de los bárbaros (no de los griegos)), de ser el justificador de la dominación de los griegos: esta dualidad la llaman “la contradicción constitutiva de la geografía”.

Uno ve cómo los prejuicios de la extrema izquierda proyectan sus propias ideas marxistas-ilustradas en alguien que fue excepcional y religioso - arcaico y empírico - físico, hasta el punto de que su historia puede entenderse como una fascinante novela de aventuras más que como un guión de batalla política.

El tema central, por su parte, no es la información imperialista de un agente (los intelectuales de izquierdas ven “agentes” en los compañeros no izquierdistas - intelectuales- en casi todas partes), sino exactamente lo contrario -lo que demuestra que los editores de “*Hérodote*” ni siquiera lo leyeron objetivamente-. “Así como la divinidad in fuis trata de mantener cierta uniformidad y orden mediante la sabia división de fuerzas (término típicamente fascista), en la vida de la humanidad ha trazado ciertos límites, cuya violación no tolerará bajo ningún concepto. Sin embargo, si el hombre no lo tiene en cuenta y sobrepasa sus límites, se encuentra con el “*fthonos ton theon*” (el rechazo de las deidades).

Además de este término también encontramos con Herodotos ‘*nemesis et theou*’ (intervención restauradora de la deidad)” (*G. Daniëls, Estudio histórico-religioso sobre Herodotos*, Amberes / Nimega, 1946, 28/29).

(GW 80)

Aparte de la gran armonía sapiencial de la naturaleza y el hombre, -tema favorecido por los Verdes hoy en día-, es notable que una misma ley -ver arriba p. 71/72- rige tanto a los fisis como al hombre (cibernética), a saber, la “némesis” de las deidades, situada en la naturaleza, también en la naturaleza del hombre.

Conocemos este tema: véase más arriba *la página 6/12 (Narkissosmirada hieroanalítica)*. Hay, sin embargo, una diferencia llamativa: el término “phthonos ton theion” ya no es “el mal o el mal de ojo”, la llamada “envidia” de las divinidades, entendida de forma demoníaca, sino purificada ético-políticamente (se piensa en Jenófanes, que también desdemoniza el concepto de Ser Supremo y lo purifica ético-políticamente (*véanse las páginas 33/74 anteriores*)).

Otra diferencia es que la némesis divina es muy inmanente, aunque su trascendencia está salvaguardada, gracias a la creencia tradicionalmente ilustrada de Herodotos, -que Jaeger ya ve en funcionamiento en la creencia demoníaca de Tales (*p. 74 abajo: la teología físico-racional traslada el dominio de la información de la religión a la fisis visible y tangible*).

Es imposible que los intelectuales de izquierda franceses hayan leído a Herodotos; si lo hubieran hecho, le acusarían de todo menos de servir al imperialismo.

Daniëls, o.c., 56vv, 93v, presenta -lo que resumiremos aquí- la estructura (logos) de la historiografía (historia) de Heródoto como sigue:

(1) a. El contenido conceptual del “logos

(se presta atención a la palabra filosófica, en lugar de “muthos”, mito), es decir, la estructura lógica tanto del acontecimiento de la fusión objetiva como de su narración objetivada:

a1. Las numerosas deidades actúan de acuerdo con un plan (programa), a saber, “génesis-fthora”, venida y flujo (*véase arriba la página 7 en la parte inferior: armonía de los opuestos “vida y muerte”*); Herodotos llama a esto “kuklos” (ciclo; cf. *WB. Kristensen, Verz. bijdragen, 231/290 (ciclo y totalidad, - un extenso - estudio de expertos sobre la idea de kuklos en el mundo antiguo)*); es decir, todos los eventos de fisis-genesis, en la mentalidad demonista -politeísta,

(i) Empezar de a poco,

(ii) es creciente,

(iii) La mayoría de las veces - este es el fenómeno demoníaco, que los griegos llaman ‘hubris’ (cruce de fronteras) viene ‘a la grandeza’ (mal traducido en muchos casos por ‘hubris’), es decir, el cruce de fronteras, que en sí mismo es ‘culpa’ (es decir, en el sistema demoníaco),

(iv) seguido de némesis (activa ya en la fisis de Herodotos) por “Tisis” (mal traducido por “castigo” (en muchos casos, al menos, es decir, cuando están en juego seres responsables no morales), correctivo (llamado “ison” por Herodotos, es decir, igualación, nivelación); - he aquí la cibernética del kuklos de Herodotos, que termina en “teleute” “expiración”).

(GW 81)

Este kuklos también puede llamarse armonía “aitia-tisis” (aitia = culpa, - más tarde, en sentido puramente físico, causa; tisis = expiación, correctivo, - moderno: retroalimentación, feedback).

a2. Aristóteles (en sus escritos políticos) mencionará algo análogo como estructura: véase *O. Willmann, Gesch. d. Id*, III, 1055, donde habla (esquemáticamente) de las *Parekbasen des Philosophierens*; *Aristóteles Pol 5,5* habla de formas de constitución, que se desvían de la lícita; a esta desviación la llama ‘par.ek.basis’ (desviación del camino prescrito, por un lapsus); a la recuperación la llama o bien ‘ruhmosis’ (volver a unirse al ritmo programado) o bien ‘ep.an.orthosis’ (rectificar de nuevo después). Lo que demuestra que el esquema cibernético del pensamiento no data de Norbert Wiener.

(1)b. El concepto de logos en los fusis,

a.o. la fusis humana, en el trabajo: las deidades ejercen esta influencia correctora:

b1. en el reino vegetal y animal; **b2.** en la vida individual y -aquí Herodotos es formalmente antiimperialista- en los países (pueblos, estados).

(2) Las aplicaciones en el ámbito político:

La teología política de Herodotos -concepto que, en efecto, se remonta a las religiones antiguas (y que Metz convirtió en secularmente actual)- discute ampliamente cómo la “aitia”, la causa, respectivamente la culpa (se trata aquí de príncipes moralmente cívicos. La “culpa” está aquí presente en un sentido más que puramente demoníaco-politeísta, - lo que está en consonancia con la ilustración religiosa de Herodotos (véase más arriba p. 35: Jenófanes como pionero de una teología ilustrada, que no está ipso facto en conflicto con la teología arcaico-antigua; lo que Herodotos demuestra uniendo las dos).

Herodotos discute ampliamente - los intelectuales franceses que lo leyeron deben haberlo hecho - cómo la aitia, aquí el hambre de tierra, es decir, la antigua palabra para “imperialismo”, está en la vida de Kroisos, Kuros, Kambuses, Jerjes, Polukrates - todos imperialistas con gran hambre de tierra - hubris, es decir, cruzando las fronteras - consciente o inconscientemente, - no importa -;

- Cómo esta aitia es momentáneamente frenada por algún “sumbouleutès”, vigilante, que recuerda a los imperialistas su paso por la frontera y el peligro que ellos mismos crean;

- Cómo la ceguera - piensa en el atè’ de Homero (ver arriba p. 6 (*Ecos y esp. El atè’ de Némesis; por el cual Narkissos es golpeado*); - (*Lanzamiento 10 del destino*)) - comete dos errores:

(i) rechaza el buen consejo del amonestador y

(ii) al consultar el oráculo (Heródoto cita dieciséis lugares de oráculo), es unilateral, deteniéndose sólo en aquella interpretación de las múltiples declaraciones que se ajusta a su ceguera, mientras que la verdadera interpretación se le escapa por completo;

(GW 82)

Por último, cómo los crímenes -los asesinatos, los saqueos sin sentido, los robos de cadáveres, etc.- son a la vez el resultado y el signo del acaparamiento transnacional de tierras o del imperialismo: -- uno puede comparar fácilmente las formas actuales de “acaparamiento de tierras” (imperialismo) para ver cuán precisamente idéntica es la estructura que Herodotos ha expuesto.

¡Por lo tanto, uno se pregunta con razón cómo los intelectuales franceses de izquierda lograron leer a Herodotos de tal manera que “vieron” (¿con qué curiosa vista?) “l’agent de renseignements de l’impérialisme athénien”!

Nota -- Volveremos a esta estructura de desviación - reparación o de regla - desviación o las dos estructuras juntas, cuando hablemos del texto filosófico más antiguo, es decir, el famoso fragmento de Anaximandros de Miletos (-10/-547) un siglo y medio antes del historioanálisis de Herodotos.

Nota: La palabra ‘kuklos’ es también el término elegido para entender la ‘astro.nomía’ (ciencia celeste) de Metón de Atenas (akmè: -438). Un joven contemporáneo de Herodotos, para entender.

Thukuddidès de Atenas (-460// -400)

Thoekuddidès, según *Jaeger, Paideia*, I, 480 - es, después de Hekataios y Herodotos, el tercer paso en el asentamiento de la subfísica, que trata de la naturaleza de los pueblos (y de los países en los que se encuentran).

H.J. Blackham, Humanism, 10.4, dice que la Historia de la Guerra del Peloponeso (que abarca un período de tiempo de -431 a -404) es “*un documento humanista único*”. Jaeger dice que es el fundador de la historia “política”: mientras que Heródoto analiza el horizonte mundial de los países y los pueblos, Tukudides limita su material histórico al horizonte de la “polis” que es Atenas;

Thoekudides es un pensador “político”. Según Jaeger. Además, es el escritor de la decadencia:

a) al igual que Heródoto, analiza la arrogancia, concretamente en forma de imperialismo de las ciudades, Atenas y Esparta en particular; en la esencia del Estado “moderno” -citamos literalmente a Jaeger- radica su afán de poder, mitigado por la preocupación ilustrada por la función educativa de ese mismo Estado “moderno”, enfatizada por los propios protosofistas, Pericles y Tukudides; de modo que la ciudad-estado se debate entre la llamada “iso.nomía” democrática, la igualdad de derechos, y el “derecho del más fuerte”, llamado “desigualdad natural” (o.c.,406). iso.nomía democrática, la igualdad de derechos, y el “derecho del más fuerte”, llamado “desigualdad natural” (o.c.,406);

b) Al igual que su predecesor, Tukudides analiza el desarraigo de lo físico y lo protosófico, acelerado por la guerra de desgaste entre Atenas y Esparta que duró años.

(GW 83)

Thukudides, en el espíritu del protosofismo, se dedica al análisis lingüístico; -- la devaluación de los antiguos valores religiosos, provocada, por un lado, por la mentalidad crítica de lo físico y, por otro, por la confusión de ideas en el mundo bélico, se puede leer en el uso de las palabras: palabras como “naturaleza”, “justicia”, etc., que antes significaban los valores más elevados, fueron mal utilizadas para enmascarar las prácticas más despreciables; por ejemplo, cuando se habla de desigualdad “natural” por parte de los más fuertes, para denotar su búsqueda de poder como los más poderosos, Por ejemplo, cuando se habla de desigualdad “natural” por parte de los fuertes, para presentar su búsqueda de poder como si estuviera en el propio fisis, cuando todo el mundo sabe que es la libre elección la que crea esa desigualdad. Pero la palabra “fisis”, “fusikos”, seguía sonando instintivamente elevada. Así que podría utilizarse lingüísticamente para maniobrar.

Cuando Blackham habla de un documento humanista único, -lo cual es muy correcto-, ¿dónde está la razón? Tiene dos vertientes:

a. Tukudides amplía o, más correctamente, enriquece su comprensión de la naturaleza en comparación con la de sus dos predecesores de dos maneras:

(i) Los médicos helénicos habían hecho hincapié en la fisis física del ser humano, es decir, estaban convencidos de que una **1/** racional **2/** cadena de causas y efectos **3/** física parcial revelaba realmente la “naturaleza” del cuerpo sano y del enfermo;

(ii) los sofistas -sobre los que se hablará más adelante- habían puesto el acento en la cadena **1/racional2 /** causa-efecto que analiza la “technè” (ciencia), que estudia toda la naturaleza del hombre, especialmente, sin embargo, la naturaleza interna -si se quiere- “psicosocial” del hombre;

(iii) Tukudides une los dos conceptos anteriores de naturaleza y destaca la “naturaleza” socio-ética o ético-política (*Jaeger, Paideia*, I, 388),

b. Tukudides, a diferencia de Herodotos, pero continuando la ilustración de Hekataios, analiza la caída del poder de la polis ateniense exclusivamente como causada por procesos internos de disolución inmanente, sin referencia a factores trascendentales-religiosos o morales;--lo que significa una completa secularización.

La diferencia entre Tukudides y sus predecesores se ha formulado diciendo que Tukudides hace hincapié en la coherencia de los acontecimientos, así como en la distinción entre “causa externa” y “causa real” de esos mismos acontecimientos, respectivamente. sustituyendo así la historiografía “referencial” de Heródoto por la “pragmática” que establece la estructura más o menos repetitiva de los hechos de una vez por todas (ktèma es aei, un logro para todos los tiempos) como la verdadera “fisis”, naturaleza, de los hechos históricos y crea así un libro indefinidamente útil.

(GW 84)

E. von Tunk, Kurze Geschichte der altgriechischen literatur, Einsiedeln/ Köln, 1942, 37/38, cita Ed. Citas de Schwartz: “Para (Thukudides) lo esencial en cualquier estado era el poder. Quería determinar, a través de la reflexión y la experiencia, qué factores constituían la fuerza exteriormente activa de una realidad comunitaria, es decir, cuánto podían actuar y procesar estos factores. Esto -y sólo esto- fue la base de su juicio.

Eliminó estrictamente las normas morales: en este punto, de hecho, se alía con N. Macchiavelli”. O, como lo expresa W. Schadewaldt: “relegación de lo que es significativo en la historia del ejemplo éticamente activo al modelo prácticamente aplicable: Pero eso implica, según v. Tunk, que Thukudides toca todos los problemas, incluso los contemporáneos, como, por ejemplo, la neutralidad de los estados más débiles, la unificación nacional, la paz basada en el entendimiento o la derrota, la decadencia de la moral política, etc.”.

2 - Segundo tipo deelfvsiek. (84/91)

Alkmaion de Kroton (s. Italia)

Alkmaion, ± -500, fue uno de los primeros médicos que, en parte en el espíritu pitagórico y en parte en el heracliteano, practicó la ciencia, especialmente la medicina, en la línea de la física empírica milesia: practicó la disección, descubrió la función del cerebro, fue dietista, etc.

Su definición de salud: el equilibrio (la armonía) de los opuestos -véase más arriba, pp. 7, 9, 80-. Describió la distinción entre humanos y animales de la siguiente manera:

- a.** El hombre tiene intelecto, el animal sólo percepción;
- b.** El alma, como los cuerpos celestes, es divina, inmortal, siempre en movimiento.

Su experiencia médico-dietética básica, basada en

a/ separación y - lo contrario -

b/ la mezcla de pequeños constituyentes en régimen de alimentación, que es un típico proceso mecánico-combinatorio, aclara, cf. él, toda la fusis: todo el proceso de creación y decadencia de la naturaleza es una gran separación y mezcla de “constituyentes”. Hasta aquí una muestra del primer examen médico.

W. Jaeger, *Paideia*, II, 13ft., afirma que ya la medicina egipcia superaba el tipo de magia y encantamiento -lo que en mi opinión puede decirse de toda la medicina primitiva, pre-física, ya que todos los primitivos se dan cuenta rápidamente de que quien sólo utiliza la magia y la mantis para curar, sin examinar primero las estructuras naturales, se equivocará incluso manticamente.

Sin embargo, no fue hasta que la medicina griega

1. racional,

2. Estudiar la ley de causa y efecto,

3. ¡al sistema teórico! En otras palabras, era en parte física. El hombre, como ser sano o enfermo, tiene una naturaleza y forma parte de la naturaleza total. Los médicos griegos crearon el concepto de naturaleza humana.

(GW 85)

Conclusión: a partir de +/- 500 coexisten lo arcaico, es decir, la Asklepiomedicina, y lo físico (para la Asklepiomedicina ver arriba p. 36, (*los curanderos son demiurgos según el dinamismo politeísta*); (37*magia médica*); 38 (*Apollonios v. Tuana*); 40v. (*misterios de Dionusios como terapia*); (43*relación entre Deméter y Asklepoos*)).

Esta coexistencia continuará a lo largo de la antigüedad (*ver también arriba p. 77*) o incluso estaban conectadas, como ya muestra *Herodotos, Hist. 3*, hablando de la caída o enfermedad “santa” de Kambus.

Por cierto, el gran médico físico, Hipócrates de Kos, es llamado el “Asklepiaad”: pertenecía a una familia y gremio de médicos muy antiguos, que trabajaban de forma Asklepiada. Asklepios era, en la época de Homero (VIII e.), todavía un ser humano en la mentalidad de los helenos, pero, en el VI e., comienza a ser honrado e invocado como hēros, incluso como dios que salva (sotēr, salvador, sanador): Epidauros Hierra (en Argolis), la santa Epidauros, es el primer santuario de Asklepios; data del VI e..

En otras palabras, tanto la medicina asklepiada como la física surgen simultáneamente de las más antiguas, *Crif. CA. Meier, Antike Inkubation und Mioderne Psychotherapie, Zürich, 1949, 23ff.*

La escuela del médico hipocrático en Kos,

Tras la muerte de su fundador, éste creó un Asklepieion; ya cien años después de la muerte de Hipócrates, el servicio asklepiosiano era predominante en Kos y el bastón de serpiente de Asklepios era el escudo del estado. - También en Atenas, en el siglo IV, los archiólogos (“médicos”) consideraban el Asklepieion como su centro.

Galeno de Pérgamo (+129/+199), el mayor médico de la antigüedad, estaba abierto a la medicina asklepiada (en su ciudad natal había un Asklepieion que, junto al de Epidauros, era el más famoso; Galenos recibió allí su primera formación filosófica y médica; se hizo médico a partir de un sueño de su padre y, en un sueño, fue curado de una pus mortal por Asklepios, el salvador; Meier, o.c.,20f.).

Nota -- El corpus Hippocratum, una colección de textos médicos, el más antiguo de los cuales data de +/- 430, está a nombre de Hippokrotos, pero no se sabe con certeza qué parte es suya. *CJ. Singer, Medicine, The Oxford Classical Dictionary, 1950-2, 548*, cita entre otras la partícula “La enfermedad sagrada”. Allí se dice: “Esta enfermedad tiene la misma causa (profasis) que otras (enfermedades), que van y vienen en el cuerpo: frío, sol, inquietud cambiante de los vientos (pneumata). Estos son “divinos” (theia). No hay ninguna razón para clasificar esta enfermedad en una clase especial, como más divina que otras (enfermedades). Todas las enfermedades son “divinas” y todas son “humanas” (antropina). Cada uno tiene su propia naturaleza (fusus) y poder (dunamis)”.

(GW 86)

Se puede ver que la medicina “física” no era simplemente secular. - Singer señala que los términos “fúsis” y “pneuma” se repiten una y otra vez en la literatura médica. Por cierto, en el Corpus Hippocraticum hay tres o cuatro opiniones sobre lo “divino”.

1/ El método coherente:

1a. Hay dos dominios de la naturaleza que tienen un efecto patológico en el hombre (por ejemplo, el libro Decorum): es “divino”, lo que indica que no hay una causa (principio) inmediatamente descubrible; el resto es “natural”;

1b. existe un doble dominio patógeno; lo “divino” y lo “natural” (“humano”) se topan entre sí (de ahí lo de “La Santa Enfermedad” (arriba));

1c. Hay tres ámbitos que enferman a las personas: el “divino”, el “humano” y el “natural” (por ejemplo, los pronósticos, las enfermedades de las mujeres),

2/ El método ecléctico: hay tramos en el Corp. Hipp., que mezcla los tres dictámenes anteriores.

Nota -- Hipócrates de Kos (-469/-399): Este contemporáneo de Sócrates es prácticamente desconocido en cuanto a su biografía. Sus obras se han perdido. Su doctrina y método son conocidos a grandes rasgos: es el fundador de la medicina platónica. Platón dice que concibió la naturaleza del cuerpo como la naturaleza de un todo: sólo si se ve un todo en él se puede saber qué actúa en él o sobre qué actúa. La medicina tiene tres vertientes: **a.** la enfermedad, **b.** el enfermo y **c.** el médico.

Según Jaeger, *Paideia*, II, 47/66; 188; 262, Hipócrates es quien hace que la “naturaleza humana” sea médicamente central; -aunque esta “fúsis anthropinè” (naturaleza humana) sigue siendo fuertemente concebida físicamente. Pensemos en el yerno de Hipócrates, Polubios, que escribe un Peri fúsios anthropou, Sobre la naturaleza del hombre. Así, la física médica como especialización emerge muy claramente; tiene su propio objeto formal, la naturaleza física-humana.

La influencia del examen médico.

Solón de Atenas (-640/-561) ya estaba influenciado por la medicina jónica, y según Solón, la medicina es **a.** racional **b.** el estudio de la naturaleza, es decir, entendida como la relación entre la parte y el todo (concepto de sistema) y entre la causa y el efecto (concepto de sistema causal), **c.** que es lícita (concepto de colección aplicado inductivamente) (*Jaeger, Paideia*, II, 14).

Solón traslada esta concepción de la enfermedad corporal-humana a la polis, a la sociedad: las crisis de la polis son como los trastornos de la salud, igualmente susceptibles de estudio. Solón ve la cohesión en el hombre y en la ciudad-estado incluso numéricamente (como su contemporáneo Anaximandros de Mileto (cosmología triádica) y, algo más tarde. Puthagoras de Samos y su escuela y, aún más tarde, el texto hebdomadario del Corpus Hippocraticum).

Solón desarrolló así una teoría social orgánico-matemática bajo la influencia milesiana.

(GW 87) *El protosofista y Thukudides.*

Tanto los sofistas como Thukudides estaban (...) determinados desde muchos puntos de vista por la medicina de la época; pues esa medicina había creado el concepto de la naturaleza del hombre y lo había tomado como base. Pero es precisamente en este sentido que la medicina depende de la idea de fusis en el panorama general, en el universo, como había desarrollado la filosofía jónica de la naturaleza (*Jaeger, Paideia*, II, 15).

Citamos aquí un texto, reproducido en traducción por P. Werner, *La vie en Grèce aux temps antique*, Friburgo, 1977, 133, que da cuenta de la naturopatía hipocrática-física -que se llamará así ahora en su distinción de la medicina asklepiádica-antigua y mágica: “Examinamos las enfermedades según la naturaleza, inherente a todas las cosas, y según la naturaleza, inherente a cada individuo, es decir, según la enfermedad (universal y al paciente (singular); -- según las cosas, que le fueron administradas (...). y según la enfermedad (universal) y según el enfermo (singular); -- según las cosas que se le administraron (...), según la composición general del cuerpo.), según la composición general de la atmósfera (el espacio aéreo) y según la composición peculiar de cada región; -- según los hábitos, el régimen, el tipo de ocupaciones habituales, la vejez, las palabras, el silencio, los pensamientos, el sueño, el desvelo, la naturaleza y el momento de los sueños, (...) los picores, las lágrimas, las cumbres, las deposiciones, las orinas, los escupitajos, los vómitos.

También hay que tener en cuenta el sudor, el frío, los escalofríos, la tos, los estornudos, el hipo, la respiración, los eructos, los pedos con o sin sonido, las hemorroides. Hay que investigar - historia (!) - lo que se desprende de estos signos y lo que implican”.

P. Werner subraya que, además de los “signos” (síntomas) anteriores, se consideraba de gran importancia la influencia del entorno: las estaciones, los vientos (fríos o calientes), el agua, la ubicación de la ciudad en relación con los vientos, la salida del sol, el suelo (barbecho) seco; o (arbolado) húmedo, alto o bajo.

Además: el modo de vida de los habitantes: amantes del vino, del apetito, de la pereza, de la gimnasia, del hambre sana, de la moderación en la bebida.

En resumen: la enfermedad o el enfermo es a la vez un sistema (conjunto coherente) en sí mismo y está situado en un sistema (centro de vida, modo de vida). La naturaleza es más que una colección desordenada de datos.

Más aún: H. Selye, *Stress*, Utr./Antw. 1978, 26/28 (Hipócrates), señala que, en el sistema hipocrático de curación, la enfermedad, a diferencia de, por ejemplo, todas las demás anomalías (por ejemplo, estar privado de una pierna, estar cojo, estar deformado), es doblemente determinable:

- (i) sufrir el “pathos”, el sufrimiento que se padece,
- (ii) pero con un intento de recuperación incorporado, llamado lucha “ponos”, lucha, que tiene como objetivo el estado normal -como en la homeostasis moderna formulada, según Seyle- como un sistema orientado a objetivos. Incluso ese aspecto orientado a los objetivos de la actual teoría de sistemas está incorporado en la teoría hipocrática-física de la enfermedad a la manera contemporánea de aquella época.

(GW 88)

Sin embargo, no hay teoría sistémica sin más: el énfasis en el aspecto singular lo garantiza; nuestros actuales teóricos de los sistemas minimizan al individuo singular como “espuma” (Foucault); el hipocrático-físico no.

Investigación (historia), sistema - comprensión, contacto hermenéutico con el individuo, estas son las tres características de la medicina física identificadas hasta ahora. Otro aspecto es expuesto por T. Kotarbinski, *Leçons sur l'histoire de la logique*, París, 194, 327s.: se trata de la inducción eliminante - ausente, al menos según Kotarbinski, de Aristóteles, ya que los médicos utilizan este método. Cita a Ph. H. de Lacy, *Philodemus on Methods of Inference*, Filadelfia, 1941, 122. Se trata de una colección de ensayos sobre medicina, anteriores a Aristóteles (tss. -500 y -400).

He aquí el texto: “Si una enfermedad afecta a muchas personas a la vez y juntas, a jóvenes y a viejos, a hombres y a mujeres, a los que beben agua y a los que beben vino, a los que se alimentan de cebada y a los que se alimentan de trigo, a los trabajadores y a los ociosos, entonces la causa de esa enfermedad no puede ser el modo de vida individual sino un elemento común a todos”.

En otras palabras, esta forma de inducción elimina las causas individuales (inducción eliminativa) para quedarse con las colectivas y/o universales... - El mismo texto aventura entonces una abducción: esa causa común es el aire que todos respiran simultánea y colectivamente, lo que entonces, por supuesto, debe examinarse de nuevo por inducción (eliminativa).

Kotarbinski señala que esta doctrina embrionaria de la inducción de la abducción eliminativa tomó forma sistemática, entre otros, en el Filodemo epicúreo de Gadara (-110/-35).

El manuscrito de Herculano, encontrado en el siglo pasado, expresa la opinión de Filodemo: “Si A como tal (es decir, porque es A) es B, entonces A también será B en el futuro, no sólo hasta ahora. Se trata de una visión de los seres, que implica universalidad (‘ Si todo A es también B, entonces todo A futuro (y no sólo todo A pasado) será también B’).

La pregunta para el epicúreo puramente empírico es, por supuesto: cómo puedo afirmar puramente empíricamente que todo A, es B, pues siempre he examinado sólo una parte, no todo (concluyo a partir del subconjunto examinado: no puedo examinar empíricamente de forma verificable todos los casos pasados y ciertamente todos los futuros).

Aquí nos encontramos claramente con los límites del método puramente empírico o historia.

(GW 89)

Nota - W. Jaeger, *Diokles von Korystos, Die Griechische Medizin u. die Schule des Aristoteles*, 1938.

Jaeger sostiene que los físicos entendían que la naturaleza humana era, ante todo, un organismo físico (*Paideia*, I, 387). Sin embargo, parece que esto se entendió en un sentido amplio: D. Fontana /A. Slot, *Inleiding in de pedagogische psychologie (Introducción a la psicología pedagógica)*, Nijkerk, 1978, 92vv., ve en la enseñanza de Hipócrates sobre los cuatro temperamentos -melancólico, flemático, colérico, sanguíneo- el comienzo de una teoría nomotética de la personalidad” (es decir, una teoría general de las leyes); se refiere a los circunloquios de WB. Wundt y HJ. Eysinck. Véase también R. Le Senne, *Traité de caractérologie*, París, 1945), 46: “Hipócrates, luego Galenos, por su teoría de las cuatro constituciones humorales, han propuesto los principios de una caracterología tan feliz (...) que ha desafiado a los siglos”.

Según esta teoría, hay cuatro fluidos en el cuerpo - la sangre, (sanguíneo), la bilis (colérico), la bilis negra (melancólico, pesimista), la flema (flemático) - la medicina ha mantenido esta doctrina con variaciones hasta el siglo XIX. La escuela de caracterología de Groningen (G. Hyemans/ E. Wiersma) los ha rebautizado: los sanguíneos pasan a ser los no-emotivos primarios, los flemáticos los no-emotivos secundarios, los coléricos los emotivos primarios, los pata negra los emotivos secundarios.

Cabe preguntarse si Hipócrates no confundió el cuerpo anímico (sutil, fluido), en cuatro de sus partes al menos, con el cuerpo bruto, como tantos fusikoi de la primera hora.

(1) *El protosofismo* ha interpretado la naturaleza humana de los médicos de dos maneras:

(1)a. los sofistas entendían la “naturaleza humana” - según Jaeger, *Paideia*, I, 387s. - el conjunto del alma y del cuerpo, con énfasis en la disposición interior del hombre (sobre la que se hablará más adelante);

(1)b. los sofistas, retóricos como son, ven mucho más la interacción humana en el trabajo y en la ciencia médica y en la praxis médica JP. Vernant, *Mythe et pensée*, II, 55, ad 28, ML. Bourgey, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, París, 1953 114ss, citando, dice que especialmente -pero no sólo- los médicos sofistas defendían interdisciplinariamente su propia “tesis” (opinión) con elocuencia frente a los que discrepaban, -esto, tanto más cuanto que la “causa” de la enfermedad y de la salud pertenecía a la “adèlon” (lo invisible y, por tanto, susceptible de discusión y persuasión, con o sin inducción eliminativa); superaban, necesariamente, la mera “empeiria”, el enfoque puramente empírico, es decir, por razonamiento (logismos). mediante el razonamiento (logismos) - ver arriba p. 88 al final -;

(GW 90) *G. Rager, Hypnosis, sophrologie et médecine*, 1973, 180s. dice que Antifonte de Atenas (-480/-411) aristócrata, sofista, retórico, abrió en cierta época en Corinto una sala que daba al ágora, la plaza pública; hizo circular prospectos en los que decía que tenía medios para curar a la gente a través del lenguaje y que bastaba con que los enfermos le confiaran sus dolencias en cuanto a sus “causas”, para que él las curara. - Más tarde, Antífona abandonó esta “mètis” (praxis médica) por considerarla demasiado difícil.

Mientras tanto, este mètis médico-retórico muestra dos cosas:

(a) Todo médico y/o sanador trabaja al menos retóricamente (persuadiendo, influyendo mediante el lenguaje) hasta ahora;

(b) el efecto del lenguaje en la vida interior del fisis humano era un punto principal sofístico. Más aún, Antifonte era también intérprete de sueños: debió de tener, por tanto, un impulso para la psicología profunda (todo el mundo sabe cómo Freud llamaba a la interpretación de los sueños la “vía real” hacia el inconsciente). Este aspecto de la Antífona también apunta a la interiorización de la fusión humana, tal y como la concibe la Sofística.

Nota.-- Esta doble corrección del protosofismo sitúa a *Jaeger, Paideia*, I, 185., y *A la naissance d.l. théol.* 188ss. en la fundamentación formal de la antropología física (“racional”) por parte de los sofistas del V e., ahí los precursores; según Jaeger, de la ilustración del siglo XVIII.

a. El objeto es el ser humano, como parte de la fisis global;

b. Como tal, el ser humano, al igual que toda la naturaleza, también está estructurado por la ley.

c. este objeto puede ser abordado de cuatro maneras:

c1. como naturaleza física, como en el caso de los médicos (cf. los sofistas);

c2. como naturaleza psicológica, de la que especialmente los sofistas reconocieron su propia naturaleza y por la que fueron los fundadores, según Jaeger, de la psicología científica, incluso antes de que Platón (en su descripción de la personalidad única de su maestro Sócrates, -una obra maestra de la psicología individual, contra la tendencia universalizadora de los fisicalistas-) y Aristóteles, sobre el alma, etc. la elaboraran más en el espíritu de los socráticos;

c3. como una naturaleza sociológica (véase *Jaeger, Early Greek Theology* (= *A la naissance d.l. théol.*), de la que los sofistas diseñan un estudio teórico preciso: la naturaleza del estado (ciudad), de la sociedad, del derecho constitucional, de la moral (‘aretè politikè, virtud constitucional); -especialmente Thoekudides lo elaborará socialmente- éticamente.

c4. como naturaleza culturoológica (*Paideia*, I, 393 ss.) en la que los sofistas destacan la educabilidad de la naturaleza humana (Protágoras a la cabeza), obra maestra de la tendencia al ennoblecimiento y a la mejora de la naturaleza típicamente griega; - en la que la maleabilidad de la naturaleza humana es sólo una instancia de la relación ‘fisis (naturaleza) / ‘nomos’ (ley, costumbre, etc.) / ‘technè’ (arte).

(GW 91)

Jaeger se refiere a la obra de *Ploetarchos de Apameia sobre la educación de los jóvenes*, que fue fundamental para el humanismo renacentista (o.c., 394). Se puede ver que del concepto ampliado de fusikoi, el protosofismo ha extraído el impulso general de las ciencias humanas contemporáneas.

(2) *Tukudides de Atenas*

(Jaeger, *Paideia*, I, 379 ss., *Thukudides como Politischer denker*) funda la historia política o de la ciudad-estado, como ya se ha explicado brevemente más arriba p. 82/84, partiendo del concepto humano-científico de “naturaleza humana” ampliado por los sofistas. JP. Vernant, *Mythe et pensée*, II, 55, señala que. con Tukudides, como MI. Meyerson, *le temps, la mémoire, l'histoire*, en *Journal de psychologie*, 1956, 340, intenta demostrar que la secuencia de los hechos no es cronológica sino lógica.

Por ejemplo, el relato de una batalla es en realidad una teoría (un sistema lógicamente coherente relativo a los hechos que se narran en su naturaleza), que verifica inductivamente la coherencia sistémica de los hechos: la victoria conseguida, por ejemplo, es un razonamiento probado (el comandante planifica la batalla en vista de la situación general, el curso de la batalla verifica esta planificación). En realidad, se trata de un razonamiento pragmático (véase más arriba p. 30/31): el plan del comandante es el lema (su secuestro) el resultado de la batalla decide sobre la veracidad de ese plan (inducción). - Hasta aquí los inicios de la especialización (física parcial), que se definen más adelante en el curso de la historia filosófica griega.

Conclusión: la presciencia en su doble vertiente:

a. la crítica ilustrada de la religión (ver arriba p. 74/78 (*Hekataios de Miletos, Jenofonte de Colofón, Eurípides de Salamina, el culto a la razón de la mano de la magia popular*));

b. la especialización de la física inicialmente trascendental en la subfísica (véase más arriba p. 86/91 (*Primer tipo de física parcial (Hekataios de Miletos, Herodotos de Halikarnassos, Thukudides de Arhene: física del país y del pueblo); segundo tipo (Alkmaion de Kroton, medicina Asklepiadiana e Hipocrática como física parcial sui generis cada una; Protosofismo y Thoedudides) física medicinal, ampliada a la física humana*)); -- esta doble afirmación intelectual de la antigua tradición arcaica conduce al relativismo:

ad. a. la crítica ilustrada de la religión pone en perspectiva la religión pre-física;

ad. b. La especialización relativiza en gran medida la “sabiduría” general pre-física que aún no estaba especializada: un especialista relativiza al otro y, lo que es más, una especialización relativiza a la otra -hasta nuestros días de hiper-especialización- sobre todo, el especialista relativiza al conjunto de la sociedad: Tiende a aislarse en su campo de especialización y, a la larga, corre el riesgo de no tener en cuenta más que sus propios hábitos de pensamiento y actuación; se convierte en “antisocial” si no cultiva un nuevo sentimiento social como contrapeso.

(GW 92)

RG. Bury, ed., *Sextus Empiricus*, 4 vols., Londres/ Cambridge (Massachusetts), 1961, I, XXIX, dice: “Un escéptico”, en el sentido original del término griego, es simplemente un “investigador” (cf. histor) o detective. Pero la investigación a menudo conduce a un punto muerto y termina en la incredulidad o la desesperación de una solución. Consecuencia: el “investigador” se convierte en un “escéptico” o en un “incrédulo”.

Inmediatamente, el “escepticismo” adquiere su connotación familiar. A lo largo de la historia de la filosofía en la Hélade o más allá, hemos encontrado rastros del pensamiento escéptico, a saber, en el frecuente énfasis en la locura de la opinión de las grandes masas y en el repetido descrédito de la experiencia sensorial”.

R. Jolivet, *Les sources de l' idéalisme*, París, '1936, 205s:

(i) aparte del desprecio filosófico por la opinión del pueblo medio, es decir, de aquellos que no tienen formación filosófica (llamados “masas”, “hombre de la calle”, “hombre popular”, “muchos” (en la traducción literal del griego), etc.);

(ii) salvo, en segundo lugar, la desmitificación de la percepción de los sentidos (piénsese en el sistema “visible/invisible”);

(iii) Jolivet, complementando acertadamente la formulación de Bury, añade la crítica al concepto, a la idea (la colección universal) como necesariamente ajena a la continua e incesante afirmación (cambio) de los fenómenos y también ajena a las realidades singulares, individuales, al fin y al cabo sólo (aparentemente) “reales”.

Esta triple crítica es, entre otras cosas, y esp. la obra de la Protosofística, elaborada por los preceptistas, -- cuyos rasgos principales hemos esbozado;

Conclusión:

a. positivo: sólo es cierta la impresión subjetiva, el llamado fenómeno, es decir, lo que aparece a mi conciencia;

b. negativo: todo lo que no es un fenómeno, lo llamado “objetivo”, es decir, las realidades independientes de mi conciencia (lo que creen las masas, - lo que perciben los sentidos, - lo que dicen los conceptos (ideas)), es incierto.

Esto es lo que establece el especialista, el filósofo, porque en relación con el no filósofo el filósofo es un especialista.

(GW 93)

Lo mismo ocurre con lo físico como sabiduría de la especialización, alejada de la sabiduría -sin- más. A no ser que lo físico -más amplio: toda la filosofía- arraigue en la sabiduría -sin- más, de la que se ha desprendido como sabiduría parcial por “especialización”. Así se desprende de la propia historia de la filosofía, por qué este curso comienza con el sofioanálisis o teoría de la sabiduría: véase arriba esp. p. 3/4 (*el grado filosófico del sofioanálisis*). “Por muy rápido que corra la sabiduría parcial (especializada), la sabiduría total (no especializada) la alcanza”.

La filosofía prosocrática puede dividirse en dos tipos.

Véanse las páginas 73/74: los dogmáticos y los escépticos; ahora está claro por qué:

a) los dogmáticos parten de la sabiduría inicial y total sin salir de ella;

b) los escépticos hacen lo mismo -no se puede hacer otra cosa-, pero “abandonan” el punto de partida para encapsularse en la “especialización” (sabiduría parcial): las exigencias epistemológicas, planteadas por la comunidad interpretativa de los especializados, son tales que el “escepticismo” en ese sentido especializado, puramente especializado, como dice Bury, evoluciona de la “indagación” a la “duda”. -

Más concreto:

a. Los eleatas, con su énfasis (especialización) en el razonamiento puramente comprensible, independiente de las masas y de la percepción sensorial, terminan con el sofista Gorgias de Leontinoi, que cuestiona el “ser”, el “conocer” y el “comunicar”;

b. Los heracliteanos, con su énfasis (especialización) en la movilidad de todo ser, aparte de las masas y el pensamiento comprensible, acaban con el sofista Protágoras de Abdera -a través del heracliteano -por excelencia Kratulos, que lleva su posición al extremo- que duda de la verdad objetiva (= el ser) como conocible (conocer);

c. los Mecánicos, esp. los Atomistas (Demokritos), con su énfasis en la invisibilidad de las estructuras atómicas (de nuevo, unilateralidad y especialización, aparte de las masas y la experiencia sensorial, terminan con Metrodoros de Quíos (VI ed. a.C.), que afirma que “no sabemos nada, - ni siquiera si sabemos algo” (la estructura atómica se convierte en todo el ser, que es invisible) y con Anaxarchos de Abdera, (amigo de los atomistas), que afirma que “no sabemos nada” (el átomo es todo el ser).), que afirma que “no sabemos nada, - ni siquiera si sabemos algo” (la estructura atómica se convierte en todo el ser, que es invisible) y a Anaxarchos de Abdera, (el amigo de Purrón de Ellis, el escéptico en armas (pirronismo)), que acompañó a Alejandro Magno en sus conquistas persas-indias.

Impresión total: la multiplicidad de todo ser posible es la suma final de lo físico, respectivamente de toda la filosofía.

Pero esta ambigüedad no como prueba de la riqueza inagotable de la realidad, sino como riqueza dudosa, que es demasiado y demasiado inalcanzable tanto para el razonamiento filosófico comprensible (Eleates, Demokrites) como para la experiencia sensorial filosófica.

(GW 94) ***La tríada “materia / energía / información” en la naturaleza.***

Weert N. Wiener, +/- 1948, con - su Cibernética (ciencia del control) en su forma logística - matemática, valorizó el concepto de “información” en la física - química - sí, en todos los contextos posibles, los físicos y los científicos humanos trabajan, además de con “materia” y “energía”, también con “información”. - Esta tripleza es claramente reconocible en la primera concepción de la naturaleza por parte de los investigadores de la fusión. Que ahora explicaremos con más detalle.

a. El antiguo “materialismo”. (94/109)

El hecho de que se hable habitualmente de materialismo “antiguo” demuestra que el concepto básico de la ciencia (y la filosofía) moderna se remonta a la antigüedad. Para preparar los conceptos básicos (categorías), partimos de los conceptos actuales de la materia. Con Lange y Poortman distinguimos fundamentalmente dos tipos principales de concepciones de la materia: la monista (monos = sólo; hay un solo tipo de materia) y la pluralista (plures = varios; hay más de un tipo de materia). Lo que ahora se explicará con más detalle.

a1. El materialismo monista (= monismo hílico) (94/98) Hulè’ = materia; ‘hulikos’ (hílico) = material; monismo hílico = aquella concepción que supone en la materia un solo tipo.

Muestra bibl.: -- D.Dubarle, *Concept de la matière et discussions sur le matérialisme*, en Fr. Russo et al, *Science de matérialisme, en Recherches et débats*, 41 (déc. 1962, 37/70; -- FA. Lange, *Geschichte des Materialismus und kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1886-1 (obra ya superada, pero todavía muy valiosa: Lange es un kantiano no materialista; no valora el materialismo como ideología, sino como método de la ciencia natural en particular).

Del estudio se desprenden los siguientes resultados:

1/ Según el materialismo moderno, especialmente de los siglos XVIII y XIX

1/a. Todo es “sustancia”, materia; en otras palabras, el materialismo moderno es una ontología o doctrina de la realidad (véanse las pp. 14 y ss.; 29) que afirma que todo lo que es “real” es al mismo tiempo e ipso facto “hílico” (= material, materia);

1/b. Aunque todo ser es materia, sin embargo hay diversidad: los estados agregados (sólido, líquido, gaseoso, plasmático), la conciencia, resp. el alma y la vida, - todas estas clases de “materia” pertenecen radicalmente a un mismo tipo de materia, que puede ser investigada exhaustivamente con los medios del método exacto (es decir, tanto experimental como matemático-lógico) surgido desde Galileo; más precisamente: los métodos llamados “paranormales” o incluso ocultos y religiosos son reducibles a los “exactos” del tipo galileano y no tienen ningún valor independiente, epistemológicamente hablando; radicalmente expresado, para algunos materialistas, no es el caso de todas las sustancias. Más precisamente: los métodos llamados paranormales o incluso ocultos y religiosos son reducibles a “exactos” de tipo galileano y no tienen ningún valor independiente, epistemológicamente hablando; dicho radicalmente, con algunos materialistas: la vida, el alma y la conciencia son sólo “epifenómenos” (efectos secundarios) de la única sustancia.

(GW 95)

2/ *El aspecto diacrónico del asunto se interpreta de forma diferente:*

2/a. Materialismo mecanicista

Los mecanicistas moderados (Empédocles, Anaxágoras) y radicales (Leukippos, Demócrito) entre los presocráticos y epokureanos en la antigüedad; C. Vogt (1817/1895), J. Moleschott (1822/1893) y L. Büchner (1824/1899) en el siglo pasado, por ejemplo, ven que algunas partículas (atomística) o tipos de polvo (teoría de los elementos) se mueven de forma puramente cuantitativa y espacial.

2/b. materialismo evolutivo

a partir del transformismo biológico, que supone una evolución de las especies de los seres vivos (científica y también filosófica (Spencer, Bergson, Teilhard de Chardin)) - introduce el concepto de “evolución” en el concepto de materia; además: llega a proponer, entre la materia, la vida y la conciencia, un progreso continuo e ininterrumpido de la materia (de la mera materia a la conciencia pasando por la materia viva); cf. *G. Canguilhem, la connaissance de la vie*, París, 1965 (hay un antecedente político de la teoría de la evolución: el economicismo, el progresismo ético insinúa, en el plano biológico, la “evolución”);

2/c. materialismo dialéctico

Partiendo esta vez del mundo humano y de su historia y formulado especialmente por Hegel (1770/1831), el dialéctico-idealista - introduce, en la materia, no sólo la vida (biológica) sino el espíritu humano y la cultura con el tener y el hacer de la historia, pero, al contrario que Hegel, con el acento puesto en los factores económicos, técnicos y “materiales” de la cultura.

Esto implica, además de un aspecto cuantitativo, uno cualitativo, no mecanicista; además, el llamado materialismo “histórico” -parte de la dialéctica y tan típico del análisis marxista de la sociedad- término utilizado por primera vez por FR. Engels, amigo de Marx (1820/1895), postula que la historia humana tiene como factor principal el modo de producción económico (economismo) de manera que las ideas rectoras, el derecho, la organización política, etc. son la “Ueberbau” (superestructura) de la misma (lo que no impide que Engels se oponga a la interpretación irresponsable de su materialismo histórico, que pretende que los fenómenos económicos (por ejemplo, el modo de producción) son el único factor de la historia).

Es evidente que, en el materialismo evolutivo y sobre todo dialéctico-histórico, el mecanicismo puro (el movimiento puramente cuantitativo) cede, en cierta medida, ante el “dinamismo” (que introduce las fuerzas y la energética; cf. *P. Foulquié, La dialectique*, París, 1949 (41/122: *la dialectique nouvelle*)).

(GW 96)

Nota: El dinamismo de la materia se asocia, en su mayor parte, al concepto de “energía”:

(i) Desde el punto de vista técnico, el concepto de energía se impuso en Inglaterra hacia 1770, durante la primera revolución industrial (máquina de vapor, carbón, más tarde petróleo y aún más tarde energía nuclear);

(ii) teóricamente esto se desarrolla en la energética, la gestión de la energía: *Robr. Mayer* (1814/1878), médico alemán, con sus *Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur*, en *J. von Liebig, en sus Annalen der Chemie*, 42 (1842), y en su *Die organische Bewegung im Zusammenhange mit dem Stoffwechsel* (1845), formuló la “energía” de forma teórica: concibió la “Energetik” como una ciencia unificada (a partir de la física de la conservación de la energía);

HLF. Von Helmholtz (1821/1894), con *Mayer, JP. Joule, W. Thomson* (= Lord Kelvin) uno de los cofundadores de la formulación de la ley de conservación de la energía, en su *Ueber die Erhaltung der Kraft* (1847), hizo famosas las ideas de Mayer, hasta entonces incomprendidas;

la díada “materia/energía” impregna toda la naturaleza: hay energía mecánica (movimiento), térmica o calorífica, química, atómica, etc.; es decir, termodinámica (parte de la energética), mecánica, -- física y química, astronomía, fisiología (biología), etc. - Todas estas ciencias temáticas trabajan gradualmente con el concepto de energía unificada maya; la filosofía, a.o. con *Wilh. Von Ostwald* (1853/1922), se pondrá al día y ampliará el concepto energético-fuerza de la materia; lo que llevó a una crisis en el medio materialista, sobre todo cuando se pensaba de manera puramente mecanicista: para el mecanicista la materia es por supuesto sin energía, inerte (lenta) y el movimiento es algo que viene de fuera de la materia(partículas) propiamente dicha (no intrínseca).

Nota -- La concepción informativa de la materia ha sido, desde la cibernética (ciencia de la dirección) de *N. Wiener*, que concibe el comportamiento material como regido esencialmente por la información (una especie de “conocimiento” orientado a objetivos, intrínseco a la materia en movimiento, que dirige y, en caso de desviación, ajusta (retroalimentación)), una segunda gran revolución, junto y después de la energética (dinamismo), en la concepción de la materia; se ha introducido una especie de teleología (teoría de la orientación a objetivos, finalismo), junto al dinamismo; cfr. *H. van Praag, Informatie en energie (Bouwstenen van een nieuwe wereldbeeld)*, Bussum, 1970 (contra *ET. Vermeersch*, que sitúa la tríada “materia/energía/información” en el centro, *van Praag* sitúa la dualidad “información/energía” en el centro; porque la “materia” es sólo una forma de energía). *Abr. Moles, Objet, méthode et axiomatique de la cybernétique*, en *Le dossier de la cybernétique*, Marabout, 1968, 47/61 (la aparición de la teoría de la información a partir de la cibernética se esboza a.c., 58/59).

(GW 97)

Sin embargo, la elaboración más rica y completa del concepto de información se encuentra en la teoría general de sistemas: *L.A. Apostel et al, De eenheid van de cultuur (Naar een algemene systementheorie als instrument van ons kennen en handelen)*, Meppel, 1972 (en el que contribuyen seis especialistas; la teoría general de los sistemas (desde von Bertalanffy), surgida de la biología teórica, la teoría de los autómatas (teoría de los sistemas dinámicos) y el análisis de la producción (desde Taylor), es concebida, por ejemplo, por Leo Apostel como una ciencia unificada (análoga a *Der logische Aufbau der welt, de Rud. Canap*) y considerada muy cercana a la FR. El materialismo dialéctico de Engels (o.c., 201), pero en el espíritu de los grandes constructores de sistemas de la filosofía, es decir, Aristóteles, Leibniz y Hegel; orientado matemáticamente (matematicismo), orientado hacia el contenido y el mundo objetivo (y no unilateralmente hacia los fenómenos del lenguaje) (objetivismo), con mentalidad experimental (en contra de las nociones rígidas), (experimentalismo), por lo tanto los rasgos principales de la concepción de la materia).

En resumen: la materia no es sólo sustancia (partículas o especies); es energía (dynamismo) e información (sistema) en alguna parte.

Nota... *El concepto de antimateria* en la materia es un correctivo reciente, por controvertido, que proviene de la física nuclear: el protón, el electrón, el neutrino, etc. son partículas fundamentales (con masa, espín, carga, momento magnético como propiedades); una antipartícula (antiprotón, antielectrón, antineutrino, etc.) tiene la misma de la misma masa, pero carga opuesta, espín, etc.; ahora cada tipo de partícula fundamental tiene una antipartícula correspondiente (estructura pareada); la proporción entre los dos tipos de antipartículas es la misma. Ahora bien, cada tipo de partícula fundamental tiene su correspondiente antipartícula (estructura pareada); la antimateria es el conjunto de antipartículas; la relación entre los dos tipos de partículas es tal que, cuando una partícula entra en contacto con su correspondiente antipartícula, en la interacción, ambas se destruyen mutuamente (aniquilación), liberando energía (en forma de radiación u otras partículas). ¿Sólo hay antimateria sino también un antiuniverso? Este es el lado controvertido. Se puede ver que el concepto de “antimateria” o “antiuniverso” pertenece más bien a la categoría de “materia”.

A. Alkoun, et al. La Philosophie, 3 t., París, 1972-2 t. 2, 459, dice: “En sentido estricto, toda ciencia es materialista; por tanto, es legítimo que intente situar todo en la materia, que es la base de toda conexión física y de todo fenómeno observable.

Pero esto no implica una “reducción”: si alguna vez se consiguiera integrar toda expresión de vida en la materia, sin duda se extraerían de esa materia propiedades muy diferentes de las que la ciencia y la filosofía le atribuyen hoy”. En otras palabras, el materialismo es la ontología o teoría de la realidad (no declarada) de la ciencia moderna, desde Galileo.

(GW 98)

Sin embargo, hay que contradecir en parte esta burda afirmación: (R; Ruyer, *Le gnose de Princeton (des savants à la recherche d' une religion)* París, 1974, muestra que en cuanto a la no reducción, es decir, en cuanto a la no reductibilidad de todos los datos a un materialismo plano, personas como los físicos-cosmólogos Eddington, Whitehead, Jeans, - más allá como Stromberg, VF. Weiskopf, ET. Whittaker, CF. von Weiszäcker, GJ. Whitrow, DJ. Sciama, D. Bohm, IJ. Bien, P.; Hoyle, VA. Firsoff, RP. Feynmann, - además los cosmólogos soviéticos, E. Parnov, I. Chkovski, - los franceses J. Merleau-Ponty, C. Costa de Beauregard, además los biólogos y/o psicólogos JC. Eccles, JBS. Haldane, J. Marquand, WM Elsasser, WS. Beck, EP. Wigner, A. Koestler, BL. Whorf, E. Berne, el propio E. Ruyer, - y por último los psicólogos humanistas entre los que se encuentra AH. Maslow, CH. Ruyer muestra así que todos estos personajes ((neo)gnósticos, “cosmólogos”, “palomarianos” (en Pasadena el movimiento se originó antes que en Princeton), “teósofos”, están en las antípodas a nivel científico -y especialmente en lo que se refiere a la ontología- del científicismo materialista (o.c., 35); suponen que todos los datos se explican igual de bien, si se asume que hay seres no corpóreos, “almas”, “centros de conciencia”.

Conclusión. Afirmar que la “ciencia” es materialista ciertamente no se aplica a estos eminentes científicos del giro.

a2. Materialismo no modernista (98/109)

(dualismo y/o pluralismo hílico).

(i) Materialismo dualista

Esto está tipificado por G. Heymans, *Inleiding in de metafysica op basis de ervaring*, Amsterdam, 1933-2, esp. 59/63 (*dualismo ingenuo*), (*materialismo 133dualista*), como sigue:

1/ El materialismo dualista también considera que todos los lados son de naturaleza material;

2/ Pero, en los cuerpos vivos, presupone, además de la materia general, un tipo especial de ella, indicado por palabras como “vapor caliente”, “átomos pequeños, lisos y redondos” (Democritos, por ejemplo), etc.-.

FA. Lange, *Geschichte des Materialismus und kritik seiner Bedeutung*, aunque no muy conscientemente, señala que Democritos concibe el alma como constituida por una clase especial de átomos (finos, redondos y lisos), que los estoicos conciben el alma como “material”, “corpórea” (aunque diferente), y los epicúreos (al menos los puros) llaman al alma un cuerpo “fino”, - que Francis Bacon, en el sentido antiguo, concibe el alma como materia “fina”; Además, Lange señala la doctrina de los llamados “espíritus de la vida” (*spiritus animus*). Lange señala además la doctrina de los llamados espíritus de la vida (*spiritus animales et vitales*), tan central en la medicina desde Galenos (ver arriba p. 85), concebida como material.

(GW 99)

Es correcto hablar de materialismo religioso: la creencia en la deidad se encuentra especialmente entre los estoicos, pero también entre los epicúreos, como se explicará más adelante. Inmediatamente se mide la enorme distancia que separa el materialismo moderno de la antigüedad, que aún se baña en el dinamismo politeísta.

(ii) *Materialismo pluralista*

Así que eso incluye, en primer lugar, lo dualista, pero también, en principio, lo más que dualista: pues dentro de la materia fina (materia sutil, materia fina, materia enrarecida), también se pueden encontrar grados de finura. Pero más adelante se habla de ello. Aquí se trata del entendimiento puro.

b. *El pluralismo material o hílico,*

De los cuales, en la antigüedad, Proklos de Constantinópolis (+410/+485), el escolástico neoplatónico (llamado así por su espíritu de orden escolar) y teurgo (véase arriba la página 37v.), es probablemente uno de los más puros representantes, puede ser caracterizado dos veces:

1/ El alma posee no uno, sino varios “ochèmata”, (vehículos, es decir, cuerpos anímicos adheridos) de naturaleza sutil (y de densidad decreciente), situados entre el alma misma, que es incorpórea, y el cuerpo material, en el que se encarna en la tierra por concepción en el seno materno;

2/ El alma misma no es material, ni siquiera finamente material, sino puramente espiritual, inmaterial (como por ejemplo el Ser Supremo);

Así, el hylisch o pluralismo material se opone claramente a todo materialismo, ya sea burdo, como el moderno, o dualista, como el antiguo (por ejemplo, el de la stoa o Epikouros). Cfr. JJ. Poortman, *Ochêma (historia y significado del pluralismo hílico)*, disertación, Assen, 1954, 22/29, etc.

O se puede hablar de pluralismo psíquico, pero en un tipo de pluralismo hílico: muchas religiones exóticas, por ejemplo, conocen una pluralidad de “almas”, incluyendo, posiblemente, la inmaterial (si esas religiones han llegado a conocer seres incorpóreos puros) y la material fina (la alta-sutil, que es menos “densa” o “gruesa”; la baja-sutil, que es “más densa”, “más gruesa”).

En el lenguaje de la Teosofía moderna, existe lo inmaterial (divino) y existen las almas sutiles (fluidas), incluyendo el “astral” (alto-sutil) y el “etérico” (bajo-sutil).

El pluralismo psíquico contiene siempre un mínimo de lo que se denomina “psicología materialista”; así, se habla de la “psicología materialista” de algunos padres de la iglesia y pensadores cristianos, de muchos sistemas hindúes y budistas, de la moderna teosofía y antroposofía (F. Steiner), como algo más que almas o realidades meramente inmatriciales.

Sin embargo, ese término suena mal.

(GW 100)

Muestra bibliográfica:

- JJ. Poortman, además de la obra mencionada, *Ochêma*, 1954/ 1967 id. *Vehicles of Consciousness*, 4 vols., Utrecht, 1978 (el texto en inglés, una obra estándar sobre el tema);
- id. *El concepto de pluralismo hílico (Ochêma)*, Utrecht, 1978;
- S. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in western Tradition*, Londres, 1919-1, 1967;
- K. de Jong, *Die andere Seite des Materialismus*, Leiden, 1932;
- Aksel Volten, *Der begriff der Maat in den Aegyptischen Weisheitstexten*, en F. Wendel et al., *Les sagesses du Proche-Orient antique*, París, 1963, 94ss. (El hylozoismo, centrado en la sustancia anímica (materialidad fina), entre los Voorsocratiekers);
- J. Prieur, *L' aura et le corps immortel*, París, 1979 (parte histórica: 213/275; 222: Pitágoras, Platón, Aristóteles, Epikouros, - Lucrecio); 247: los dos tipos de concepción sobre la sustancia del alma, a saber. *Monadología* (Pitágoras, Leibniz) y *atomística* (Demokritos, Epikouros); 273/275: *las invariantes a lo largo de las diferentes concepciones*); en cuanto a “pneuma” (spiritus, “espíritu” en el sentido de seres incorpóreos y/o particulados):
- G. Verbeke, *L' évolution de la doctrine du stoïcisme à S. Augustin*;

Sobre la concepción del alma entre los antiguos griegos:

- Erwin Rohde, *Psyche (Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen)*, Tübingen, 1890/1894 (para la mayoría de los antiguos griegos, el alma es algo aéreo, algo que respira);
- P. Rüsche, *Das Seelenpneuma (Seine Entwicklung von der Hauchseele zur geistseele)*, Paderborn, 1933 (los antiguos griegos evolucionan un poco en cuanto al concepto del alma, sobre el que se hablará más adelante); sobre la resurrección:
 - G. Zorab, *The Third Day (The Resurrection Story in the Light of Parapsychology)*, La Haya, 1974-2.

Hay que distinguir bien el problema de la materia del alma o de la materia fina, sin separarlas absolutamente:

(1) teoría de las ideas (idealismo); una idea puede ser a la vez inmaterial y material (se piensa en el artículo de Volten sobre la Maat egipcia, mencionado anteriormente; ver arriba p. 16/17); sobre esa idea ver arriba p. 45/54);

(2) Espiritualismo: G. Verbeke, *De vorming van het wijsgerig spiritualisme*, en *Tijdschr. v. Fil.*, 8 (1946); 1 (feb); 3/26; id. *De wezensbepaling van het spirituele*, en *TvFil.*, 8 (1946): 4, 435/464 (lo espiritual (puramente espiritual, inmaterial) puede describirse como un modo de ser caracterizado por:

- a. Conciencia del yo (un ser espiritual se conoce a sí mismo como “yo”),
- b1. inmanencia (que el yo es una interioridad, una interioridad),
- b2. la autonomía (que el “yo” es independiente, y completo, del resto del ser),
- c. apertura trascendental (que el “yo” está, con la mente y la voluntad y el espíritu dirigidos (intentio) hacia el “ser” que todo lo abarca); a.c.,461); se ve que es algo muy diferente de la sutileza. Se trata del alma inmaterial

