5.6.2. Introducción a la filosofía griega. (Parte 2, pp. 102 a 237)

(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

(GW 101)
Nota -- Dos comentarios sobre la definición filosófica de Verbeke de lo "espiritual":

(1) Lo espiritual no es necesariamente 'yo': la idea inmaterial de algo es también inmaterial, 'espiritual', puramente espiritual, pura inmaterialidad, pero no es 'personal', no tiene conciencia de sí misma como 'yo'; -con los antiguos griegos esto se refiere a la distinción entre 'noèton' (contenido inteligente, pensante, ideal) y 'noèron' (ideas inteligentes, pensantes, concebidas, que van con el 'yo');

Consecuencia: lo "espiritual" debe definirse de manera diferente, es decir, a partir del concepto de "sustancia" (= a - lo que está (in)directamente relacionado con los procesos de partículas y antipartículas); la espacialidad parece ser esencial para tal "sustancia" (cf. la definición de Descartes de "sustancia", resp. 'cuerpo'); también la temporalidad; sin embargo, 'energía' o 'partícula de materia' parece ser decisiva sin más; de modo que inmaterial, espiritual, es todo lo que existe sin ser una 'partícula'); el 'yo' es, pues, una forma posible de tal existencia sin partículas;

(2) El "yo" no es necesariamente el yo inmaterial sin más, al menos con el humano, que es una persona (la conciencia del yo de un espíritu de la naturaleza, por ejemplo, es impersonal): ¿qué "yo", por ejemplo, actúa en el sueño (pensemos en los análisis oníricos de Freud)? ¿O qué "yo" actúa en el trance (experiencia extracorporal)?

Aparentemente, hay un yo más profundo y hay yoes superficiales (por así decirlo, papeles de un yo más profundo): ya se ve en el teatro bien interpretado: el actor o la actriz empatiza con un papel en el que otro yo actúa, vive, sin fundirse del todo con su propio yo; lo feliz que es el actor, los actores, también ella, sobre sí misma, en el escenario, en la película, lo sabe, dijo, con lágrimas reales, es decir, materiales, como si fuera él, ella, el que se interpreta. Al parecer, Verbeke ni siquiera sospecha el problema de la multiplicidad del yo (con él, por cierto, toda la tradición filosófica que trabaja así).

Además: cada "alma" (inmaterial, alto-sutil, bajo-sutil, etc.) posee su propio "yo" (conciencia, conocimiento); por consiguiente: una expansión de la conciencia es posible, cuando el "yo" (inmaterial) es alto-sutil y/o bajo-sutil o encarnado; viceversa.Nuestro yo encarnado, terrenal, una vez expandido por la dimensión sutil alta o baja, experimenta una expansión de la conciencia; o por la dimensión inmaterial se da cuenta de la naturaleza abarcadora de sí mismo como yo inmaterial.

Un problema análogo se plantea en el análisis de la telepatía: conozco, siento, "soy" otro, en su interior, a distancia (aquí también, la expansión de la conciencia; más aún: toda hermenéutica, para la que el (o incluso el) otro no es el no-yo, sino el yo-otro (véase más arriba p. 54 (micros frente a macrocosmos, 58 (Dilthey), es una forma de expansión de la conciencia; todo conocimiento paranormal (mántico; véase más arriba p. 35). 54 (micro frente a macrocosmos), 58 (Dilthey), es una forma de expansión de la conciencia; todo conocimiento paranormal (mántica; ver arriba p. 35) es una forma de expansión de la conciencia y del yo-múltiple.

(GW 102)

La sustancia anímica (fluida) entre los Voorsocratiekers. (102/106)

Cfr. *JJ. Poortman, Vehículos de Consc*. II, 55 (o.c., 28/31); afirma que el período es resumido por *F. Rüsche, Das Seelenpneuma*: A lo largo de todo el período presocrático, la sustancia (= modo de ser) de la que consistía el alma -así se pensaba- fue referida con diversos nombres, pero siempre fue considerada como algo de la naturaleza del aire. Mientras tanto, el "aire" no debe entenderse a nuestra manera moderna, como lo hace nuestra ciencia, sino como algo relativamente fino (material)". (o.c, 30).

Fr. Krafft, gesch. D. Naturwissenschaft, I, 124, señala, con todos los demás investigadores, que todas las filosofías preplatónicas -en tanto que físicas en su totalidad- no conocen todavía la distinción posterior entre sustancia y espíritu inmaterial, válida sobre todo desde Platón, para ser formulada explícitamente. En este sentido todos son materialismos, es decir, ingenuamente su concepto de "sustancia" es al mismo tiempo su concepto de "realidad" ("ser").

En otras palabras, su noción de "materia" no es exclusiva (como la entiende el agresivo materialismo moderno), sino inclusiva: incluye lo (más tarde, al menos, así llamado) incorpóreo (y trascendental incluso). En otras palabras:

(1) el principio primordial de los Protomilesianos (Tales (agua), Anaximandros (lo indefinido), Anaxiùines (aire, aliento)),

(2) el 'arithmoui', las formas numéricas, de Puthagors, el 'on' (ser) de Parménides (por más que se llegue a él), el fuego, resp. el logos (entendimiento del universo) de Heracleitos,

(3) Los elementos (= especies de la materia) y/o las partículas de polvo de los mecanicistas (Empédocles, Anaxágoras, - Leukippos, Demócrito), todos ellos son "materiales" en el sentido inclusivo antes mencionado, salvo algo en el caso de los atomistas (Leikippos, Demócrito, que sin embargo parecen aceptar el mal de ojo y las apariciones de los dioses como hechos reales).

Este marco de pensamiento explica por qué todavía no se puede discutir el ser o no ser de una naturaleza puramente fluida (fina) del alma(est) y, ciertamente, el ser o no ser de una naturaleza puramente incorpórea del alma, por ejemplo. Por lo tanto, hay que responder a la pregunta sobre el pneuma del alma (Rüscher), sustancia del alma (Aksel Volten) a partir del contexto, no de las declaraciones explícitas.

Sólo con Empédocles de Akragas (Girgenti, Sicilia) (-483/-423) - según Krafft, o.c, 124 La filosofía comienza a distinguir el tanteo ('hulè' (materia, sustancia) de lo que más tarde, Aristóteles, denomina 'causa móvil' (en el caso de Empédocles: 'eros' (amor), 'filia' (amistad) en su lucha con 'neikos' (discordia, contienda) y éstos todavía en un sentido fuertemente mítico, es decir, en el sentido de las deidades, que son a la vez trascendentes y, sin embargo, también inmanentes en la fusis; cf.)

(GW 103)
Así entendemos de forma exegética lo que sigue:

(1) ***Anaximines de Miletos*** (-585/-525)
afirma que el alma (psuchè) es ‘aër’, aliento (alma), aire (alma) (este es un concepto general, según Poortman, II, 29);

(2) ***Jenófanes de Kolophon*** (-580/- 490),
el primer culturólogo-teólogo ilustrado y de pensamiento secular (ver arriba p. 74), dice que el alma es “pneuma”, aliento (alma);

(3)a. ***Putágoras*** (y los paleopitagóricos) de Samos (-580/-500),
el aritmólogo, dice que el alma es un fragmento del “aithèr” (éter, dios que habita el cielo azul del infierno); - tal cosa es nueva y apunta a una nueva concepción órfica (véase más adelante) del alma que concibe el alma como una deidad (descompuesta);

(3)b. ***Herakleitos de Éfeso*** (-535/-465),
el primer dialéctico moderno (*ver arriba p. 95: materialismo dialéctico*), dice que el alma es ‘augè xèrè’, una luz seca, al menos el alma del sophos, el sabio (las otras almas son ‘húmedas’, es decir, más descompuestas que las del sabio); según Poortman, la luz seca es sutil y viva (hylozoismo); - por cierto Herakleitos entiende el fuego (probablemente sutil) como una luz seca. Según Poortman, la luz seca es sutil y viva (hylozoismo); - Herakleitos también ve el fuego (probablemente sutil) como el principio primigenio de la fusis; - aquí también hay una nueva concepción del alma, a saber, como en el caso de Puthagoras, inherente a los misterios (ver arriba p. 45);

(4)a. ***Anaxágoras de Klazomeinai*** (-499/-428),
el primer filósofo científico moderno, sitúa el “Nous” (intellectus, Mente del Universo) en la raíz, como fuente y fuerza motriz, así como espíritu ordenador, de todo lo que es; según Rohde y Windelband, dice Poortman, el “Nous” es materia pensada (y por tanto difícil de concebir sin cuerpo o sin polvo);

(4)b. ***Demokritos de Abdera*** (-460/-370),
el gran atomista-mecanicista, ve el alma como materia, pero formada por pequeñas partículas redondas y cargadas “atoma”, indivisibles, muy relacionadas con el fuego (véase Herakleitos), el elemento (tipo de materia) más importante.

Concibe a las deidades como daimones mortales, conocidos gracias a pequeñas “eidolas” (imágenes), cuando se aparecen a los mortales; -- la percepción, tanto ordinaria como paranormal (en nuestro lenguaje de hoy, por supuesto: Demokritos aún no hace esta distinción, aparentemente), a saber. Aunque Demócrito ve diferentes tipos de percepción: habla explícitamente de “aisthèseis pleyosa” (un plural de percepciones); Poortman llama a tal sistema el prototipo del materialismo dualista, que aparentemente tenía un ojo para los fenómenos paranormales.

(GW 104)

Resumen.

(i) ***Epistemológicamente, vemos dos direcciones principales:***

a/ Demokritos en particular sitúa el atoma, tanto fino como grueso, en el marco de los datos observables; en consecuencia, también el alma y la materia divina (al mismo tiempo también la realidad paranormal) es más que la pura realidad imaginaria, más que la pura imaginación y más que la pura razón y o intelecto;

b/ Sobre todo (Empédocles y en su estela) Anaxágoras sitúa la causa móvil, que actúa en la sustancia naturalmente inmóvil y pasiva, puramente en los datos accesibles sólo a través del pensamiento (aquí es perceptible la influencia de Parménides): "Ambos pensadores son (...) dualistas. Para ellos hay dos tipos de principios esencialmente distintos:

1. Un tipo pasivo, que sufre algo, y un tipo activo, que manipula ese sufrimiento,

2. una especie corpórea - material y sobre todo con Anaxaforas - una especie casi incorpórea y sin cuerpo. (*P. Krafft, Geschichte d. Naturwissench*., I, 278).

Krafft señala que este dualismo "físico" de "sustancia/forma" es afín al dualismo antropológico de "cuerpo/alma (mente)" que, en Hellas, ha estado en boga desde Hesíodo.

JJ. Poortman, Ochêma, 1954, 68v. señala que desde Anaxágoras, que opuso el "Nous" (casi inmaterial) (universo-espíritu) a todo lo demás (típico dualismo "físico" "Espíritu/polvo"), sobre Platón y especialmente Aristóteles (con su hylemorfismo o filosofía de la forma-polvo), más allá sobre Agustín, corre una larga línea, que concibe el alma, "angélica", es decir, exclusivamente inmaterial, sí, antipolvo o al menos ajena a él, y que se encuentra con Tomás, más fuertemente con Descartes y más tarde, con Kant, d. el alma del "Nous".i. exclusivamente inmaterial, sí, hostil a la materia o al menos ajeno a ella, y que se encuentra con Tomás, más aún con Descartes y, más tarde aún, con Kant, es decir, con los grandes opositores del pluralismo hyiano.

(ii) ***Físico: un plural de soulsneuma***

Físicamente, vemos que existe un plural de alma pneuma (alma respiratoria) o sustancia anímica entre los pensadores griegos:

(ii) a. La sustancia pensante, puramente activa, del Nous (entendimiento del universo) con Anaxágoras (en oposición a la sustancia pasiva de las cosas físicas), que constituye el universo;

(ii)b. un plural de sustancia física, que indica una capa o clase del alma o deidad (daimon):

b1. aër (aire), un pneuma (aliento) por Anaximines, Xenophanes;

b2. aither (cielo azul o celeste) en Puthagoras;

b3. fuego, centelleo de luz por Herakleitos (augè = luz (solar) brillante, centelleo de un ojo), Demokritos (fuego = elemento o sustancia principal).

Como sabrás, aún hoy, los sensitivos y videntes observan que el aura (emanación del alma o de los espíritus aparecidos) es azul, ardiente o brillante o se experimenta como un viento fresco.

(GW 105)

Nota - El "***Hilozoísmo"*** - que se encuentra entre los primeros pensadores griegos en particular "se llama la opinión de que la materia eo ipso (por el hecho mismo, por supuesto) está viva: los átomos, por ejemplo, no son materia muerta sin más, sino que poseen como propiedad original también una cierta conciencia, una vaga aspiración, débiles sensaciones o similares". (*JJ. Poortman, Ochêma*, 1954, 29).

"Pues el hylozoísmo lo ve todo desde el punto de vista de la materia tal y como la percibimos o conocemos ordinariamente, y afirma ahora que existe (y no sólo en los seres vivos), en contra de lo esperado, una unión constante de la conciencia y la materia perceptible". (ibid., 30) - Poortman se opone a esto con su concepto de "psicohilismo", que ve todo desde el punto de vista de la conciencia y afirma que la conciencia tiene constantemente un lado material o corporal. Visto así, el psicohilismo es una especie de pluralismo hílico, por supuesto (que, sin embargo, no se aplica a la conciencia del Ser Supremo, si se concibe como puramente inmaterial).

Hilozoísmo

Así lo entiende A. Volten, Der begriff de Maat in den Aegyptischen Weisheitstexten, en *F. Wendel et al, Les sagesses du Proche-Orient ancien*, París, 1963, 73/101:

La idea egipcia "Maat" (justicia) véase más arriba p. 16v. - es, en su origen, astrológico; pues "Dios" es la fuerza misteriosa (dinamismo) que se muestra como alma del mundo (entiéndase: fluido del mundo, en primer lugar) en el sol, la luna y las estrellas; desde allí "Dios", como némesis, dirige la totalidad de los acontecimientos naturales; sobre todo "Dios" crea los encuentros de los cuerpos celestes para que los hombres de la tierra los entiendan como determinantes de su destino - véase arriba p. 9v. (análisis del destino).

Las llamadas "deidades estelares" son un aspecto de este proceso universal: estas deidades, situadas en los cuerpos celestes, cooperan con la "Maat", es decir, con el juicio judicial de "Dios". Todo lo que vive, se origina en un fluido divino (sic, a.c., 92), que lo impregna todo - las deidades celestiales así como las plantas, los animales y los seres humanos (ver arriba p. 32) y el universo está regido por este fluido, que se muestra, en su forma más elevada, en los cuerpos celestes (aspecto astrológico), según leyes eternas e inmutables (aspecto cibernético; némesis). Ese fluido es precisamente el "Maat" (a.c., 92).

Por lo tanto, hay un lado material, pero aparentemente primero un lado material sutil o enrarecido. Sobre esto Volten escribe, a.c., 94: "En cualquier caso, está claro que el hylozoismo presocrático es de inspiración egipcia, como ya se vio en la antigüedad. El problema básico de la filosofía presocrática es: "¿Cuál es la sustancia de la que se forma el alma?" El Maat, aparentemente, es, dice Volten, polvo de alma (a.c., 99), que navega por el universo como materia prima.- Así entendido, el hylozoísmo es muy "psico-hílico" y existe sobre la base de la materialidad, que, por muy astrológica que sea, es anímica (y viva, consciente).

(GW 106)

El "hiloxismo" en sentido propio, es definido de forma aún más estricta por *W. Brugger et al, Philosophisches Wörterbuch*, Friburgo, 1961-8, 412: Diógenes de Apolonia (V-th e., síntesis de Anaximines de Miletos y Anaxágoras de Klazomenai) afirma que el aire es el suelo primario (cf. "materia prima" de Volten) de todos los lados (// Anaximines) y que este suelo primario posee la razón (nous) (// Anaxágoras).

Aquí, sin embargo, el énfasis se desplaza hacia el aspecto intelectual como poder ordenador del universo, como hizo Anaxágoras: es oxígeno (aire), pero "noético" (intelectual).

Conclusión: el aspecto filosófico de la sustancia del alma implica:

1. Un lado material bruto (el mundo secular, visible y tangible);

2. Un lado cósmico o del universo (astrológicamente, "físico" entendido como trascendental); - lo que plantea el problema de la pura inmaterialidad del Ser Supremo, por supuesto; sobre lo que más adelante.

La sustancia anímica (fluida) en los últimos pensadores griegos. (106/109)

Cfr. *JJ. Poortman, Vehículos de Consc*. II, 31/55.

(1) Platón: aunque no está claramente articulado, el pluralismo hílico se da con Platón: aún más claramente con Speusippos (líder de la escuela de Platón -347/-338) y Herakleides Pontikos (-390/-310), discípulo de Platón y Speusippos (Herakleides habla del alma como un "aithèrion soma" (cuerpo aitérico), que es "photoeides" (luminoso));

(2) Aristóteles: todos los aspectos del pluralismo hílico están presentes en Aristóteles, pero ni él ni sus comentaristas son suficientemente claros;

(3)a. Epikouros y su escuela: en tanto que filosofía demokrita, la de Epikoure es claramente dualista - materialista (véase arriba p. 103);

(3)b. la Estoa: tan materialista como la filosofía epicúrea, la Estoa, en cambio, es un "modelo de pluralismo hilico" (*Poortman, Veh., II*, 43); la doctrina de los espíritus pneumáticos o vitales fue tomada por los estoicos de la medicina de la época: en el hombre, por ejemplo, Según ciertos estoicos, el pneuma, el alma (sustancia), está relacionado con las "efusiones" (= aura en movimiento o resplandor) de la sangre (se piensa en el Antiguo Testamento, que, en los sacrificios sangrientos a Yahvé, ofrecía el alma de sangre o el fluido sanguíneo); --

Galenos, que después de Hipócrates fue el médico más famoso de la antigüedad, era un eclesiástico (relacionó a Platón, Hipócrates y Aristóteles), aceptaba los espíritus de la vida, pero los reproducía (aparentemente de forma material) (véase Lange, Gesch. D. Mat.).

(4)a. Erastótenos de Kurene (-275/-194), en cuya línea Ptolemaios el Platonista (+130/+200), más tarde, defiende la doctrina del "ochêma" (alma-vehículo): el alma posee constantemente un cuerpo anímico (vehículo, vestimenta) y, después de la muerte, pasa a los cuerpos "leptotera" (más finos, más sutiles); - así Jámblico de Calcis (+283/+330), el gran neoplatónico;

(GW 107)

(4)b. Ploutarchos de Chaironeia, (+45/+125) el sacerdote de Delfoi, cuyo oráculo revalorizó en medio de una época escéptica, menciona a menudo el pneuma, sustancia del alma compuesta por partículas más sutiles, una aplicación de la cual destaca, a saber. El pneuma (mantiano) o sustancia del alma visionaria, que desempeña un papel en la apertura de la visión (clarividente) (no se puede "ver" con la segunda vista sin una sustancia del alma especial), - por ejemplo en la clarividencia del oráculo;

(5)a. El mitraísmo, es decir, la ofrenda de Mihra(s), que se originó en Irán y estuvo muy extendido en las legiones romanas a finales de la antigüedad (véase más arriba p. 38: Misterios helenísticos-romanos), cf. *J. Bidez, la vie de l' empereur Julien*, París, 1930, 79, 162s, 219/224 (*Le sanctuaire de Mithra*) afirma, en un rito (A. Dieterich), un "soma teleion" (un cuerpo perfecto) en el centro, que el iniciado en el misterio de Mithra(s) invoca como su "yo" superior y con el que quiere alcanzar una unidad mistérica-religiosa; pues bien, "aër" (aire) o "pneuma" (aliento) y la luz son características de ese cuerpo-alma perfecto;

(5)b. El *corpus Hermeticum*, la literatura, con la que *Hermes Trimegistos*, el Hermes tres veces superior, es central, originaria de Egipto, enseña entre otras cosas que el alma como "peribolaion", cáscara, prenda, tiene un pneuma en forma de "nieblas" (aëres) como vehículo o batidora;

(5)c. Los oráculos caldeos (Oracula chaldaica), cuyo título propio era "Logia di' epon" (revelaciones), escritos por un tal Ioulianos el Teúrico (ver arriba p. 37), esta oscura obra afirma que el alma posee un revestimiento (vestidura) neumático o anímico y que, descendiendo a las esferas inferiores (= capas de la realidad), no es posible determinar el nivel del alma. 37), esta oscura obra propone que el alma tiene un revestimiento (vestimenta) neumático o anímico-material y que, al descender a las esferas inferiores (= capas de la realidad, cada vez más cercanas a la esfera material grosera, que experimentamos en la tierra), se pone "vestimentas" (revestimientos, vehículos, cuerpos anímicos) cada vez menos sutiles, para, al resucitar, volver a quitárselas y sustituirlas por cuerpos anímicos más sutiles; Esta es una doctrina que se vuelve fundamental en la antigüedad tardía;

(5)d. los papyri magicae, los papiros mágicos, de los que hablan a.o. *K. Preisendanz, Papyri Graecae Magicae*, 1928/1931, - *T. Hopfner, Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber*, etc., hablan a menudo de diferentes formas de sustancia del alma; esto a.o. en relación con los daimones;

(5)e. los escritos alquímicos hablan, ya en la antigüedad tardía, de **(i)** procesos naturales, especialmente la transformación (transmutación, etc.) de los metales,

(ii) procesos anímicos materiales, en los que el cuerpo anímico del ser humano se vuelve cada vez más sutil, con, como meta final, un cuerpo anímico indestructible y perfecto, comparable, por ejemplo, al cuerpo perfecto de los Misterios de Mitra (como, para el caso, de todos los misterios, que tocan directamente el cuerpo anímico).

(GW 108)

Para los alquimistas, como ya se ha indicado anteriormente (véase p. 105 y ss.) con referencia al concepto de "hylozoismo", la conexión entre la naturaleza humana exterior y el hombre interior, material del alma, es inmediatamente evidente;

(6)a. La escuela neoplatónica fundada por Ammonios Sakkas (+175/+242) de Alejandría y desarrollada en el sentido platónico-aristotélico por Plotinos de Lukopolis (Egipto; +203/+269) desarrollará a fondo, después de ambos fundadores, la doctrina de los cuerpos anímicos y cuestiones afines: El propio Plotinos, tan especulativo como Platón y Aristóteles, se interesaba menos por la materia sutil y los cuerpos anímicos, pero los aceptaba claramente; sin embargo, hablaba claramente de un "cosmos noètos" (mundus intelligibilis, un mundo de contenido pensante) formado por "noètè hulè" (materia intelligibilis, materia pensante, -similar a la materia pensada de Anaxágoras (véase más arriba p. 102v)), según Plotinos. 102v)), según Plotinos los daimones compartían esa sustancia sutil;

(6)b. Porfurios de Turos (+233/+305), alumno de *Plotinos* y redactor de su obra *Enneaden*, muestra ya claramente, aunque de forma vacilante, el paso del neoplatonismo de la theoria especulativa a la theourgia (véase más arriba p. 37v.), es decir, una forma de pensamiento que, reacia a la mera "consideración pensante", quiere intervenir activamente en el proceso de la vida y del mundo, no secular-físico sino fluido-sentimental. una forma de pensamiento que, reacia a la mera "contemplación pensante", quiere intervenir activamente en el proceso de la vida y del mundo, no secular-grofónico sino fluídico-altruista, apoyado en el fluido presente en todo el universo (ver arriba *p. 9/12* (*análisis del destino*, etc.), *32*v. *(unidad, sabiduría, cósmica y humana*), *45*ff. (*teoría de las ideas*), (*105*// *16vv.: Maat*) (*hylozoismo)*), Fluïdum, preeminentemente presente en los 'theoi' (theai), deidades, existentes o artificiales (ver theürgie), que se movilizan literalmente con vistas al cambio de destino (donde radica precisamente lo activo, tan diferente de lo especulativo-contemplativo);

El propio Porfurio elaboró más la doctrina de la sustancia del alma y la daimonología relacionada con ella; un detalle: la fantasía, es decir, la capacidad reformadora-creadora con respecto a la sustancia del alma (doctrina) que reaparece con fuerza en el Renacimiento) juega un papel importante con Porfurios;

(6)c1. Jámblico de Calcis (+283/+330), alumno de Porfurios, fundador de la escuela siria, elabora con detalle la doctrina del alma:

1. el alma misma,

2. sus diversos cuerpos anímicos,

3. El descenso y la ascensión del alma a través de las "esferas" (capas de la realidad (más o menos material)),

4 El "augoeides ochèma" (el vehículo espléndido), entre otras cosas propias de las deidades (cuando Jámblico tenía tales apariencias, se volvía "impotente como un pez en el cielo");

(GW 109)

(6)a2. Proklos de Konstantinópolis (+410/+485), el pensador que "sistematizó" el neoplatonismo y que, por ello, es llamado "escolástico"; por cierto, por su influencia es el precursor de la escolástica medieval; -- su doctrina de las almas resume ordenadamente a sus predecesores:

1. El alma tiene varios "pneumatika ochèmata"; vehículos materiales del alma (la combinación de pneuma y ochèma), a los que también llamó "chitones", ropa;

2. La pregunta de si el ochèma sobrevivió a la muerte, y cuánto tiempo lo hizo, la responden todavía con vacilación Porfurios y Jámblico:

2a. los vehículos ordinarios (cuerpos anímicos) que el alma deja atrás al resurgir a lo "superior", es decir, sobre todo: las "esferas" sutiles (alto-sutiles).

2b. el cuerpo anímico congénito (sumfues augoeides ochèma), sin embargo, es imperecedero y permanece con el alma (lo que *Poortman* llama psicohilismo: por supuesto que el alma tiene un cuerpo anímico); cfr. *Poortman*, *Ochêma*, 1954, 46/50, donde el escritor compara este cuerpo anímico congénito y espléndido con el cuerpo glorificado, tal como lo mostró Jesús en el monte Thabor y después de su resurrección;-- cfr. Proklos, el cuerpo anímico innato y espléndido era 'ahulon', inmaterial, incorpóreo (Poortman piensa que 'incorpóreo' significa aquí 'no coarse', por el supuesto psicohilismo, claro);

3. el concepto de "platos", amplitud (anchura de un cuerpo masivo), por ejemplo en la expresión "en toi psuchikoi platei", en el plano psíquico, anímico-material; según Poortman este concepto corresponde al de "esfera" (como por ejemplo con los teósofos modernos); se podría hablar de esferas (sutiles) de vida o de espacios de vida (capas, si se incluye el carácter superior o inferior);

4. Enseguida queda claro que Proklos -y otros- acepta, además de los "cuerpos", la "materia" puramente fluida (no todos los pensadores hablan de "materia", cuando hablan de "cuerpos", en los que la "materia" toma forma);

(6)d. Una serie de escritores más o menos neoplatónicos o neoplatónicos: Themistios, Hierrokles, Olumpiodoros (un cristiano), Sunesios (un obispo cristiano), Surianos, Damaskios, etc. evidentemente también se adhieren a alguna forma de pluralismo hyliano.

Conclusión:

1. Impresión principal: en el mundo grecorromano predomina el pluralismo hílico, en diversas formas;

2. El dualismo antropológico (alma/cuerpo sin un término medio fluido) es casi inexistente.

(GW 110)

b. *La dinámica antigua (teoría de la fuerza*. (110/117)

W. Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Friburgo, 1961-8, 413 (Üntersuchung *über das Werden und die Veränderung)* distingue, entre los Voorsocratiekers, dos tipos de doctrina sobre la "fuerza":

1. la explicación "dinamista", que concibe el ser como autoexistente (la fuerza que causa el cambio (movimiento) es interna) y como cualitativamente distinto de los elementos (es decir, de los tipos de materia); Herakleitos de Éfeso (535/-465) y su alumno Kratulos (maestro de Platón) son ejemplos típicos;

2. la explicación "mecánica", que el ser
(i) como no autoactivo (= lento, inerte, sin fuerza interna) y
(ii) acepta sólo una distinción cuantitativa de los elementos de la materia; -- los ejemplos típicos son:

2a. los no estrictamente mecanicistas, que, por tanto, siguen manteniendo una distinción cualitativa de los elementos (= semidinámica): así Empédocles de Akragas (-483/-423), que defiende que todo el ser es creado a partir de cuatro elementos (fuego, aire, agua, tierra) por mezcla (que es un hecho mecánico, pero que ya se aplica a elementos cualitativamente distintos, es decir, antes de que se mezclen).

Así, Anaxágoras de Klazomeinai (-499/-428), que afirma que (en lugar de cuatro, como con Empédocles) existe un número ilimitado de elementos ya cualitativamente distinguidos (homoiomereiai) o sustancias primordiales, que mecánicamente (movimiento de remolino, mezcla y separación), pero bajo la guía del Nous (= Intellectus, Mente del Universo) cambian, respectivamente se mueven;

2b. los mecanicismos extremos, que
(i) Un número ilimitado de elementos (aquí "atoma", elementos indivisibles),
(ii) que son puramente cuantitativamente diferentes entre sí, suponen y
(iii) que cambian o se mueven puramente desde el exterior; así por Leukippos de Miletos (V-ésimo e.); así por su alumno Demokritos de Abdera (-460/-370), que sostiene que hay un número infinito de "átomos", partículas primarias indivisibles, que difieren sólo en sus características geométricas, es decir, tamaño, forma, posición en el espacio, posicionamiento en relación con los demás, que, además, no hay otra fuerza que la gravedad, que actúa desde el exterior en la geometría de los átomos.

Como señaló en su día W. Jaeger, los médicos, con su elaboración de sustancias (alimentos y bebidas, medicamentos) desempeñan aquí un papel importante, sobre todo en lo que respecta a la mecánica: las mezclan o separan; -- lo que luego, por analogía, se traslada al cosmos o fusis en su conjunto.

Cfr. p. 84 superior de la dietética de Alkmaion de Kroton).

(GW 111)

Más detalles. Está claro para quienes conocen un poco la historia de las ideas que, con el dinamismo (de Herakleitos) y el mecanicismo (de Empédocles y otros), se han establecido dos escuelas básicas de pensamiento en la filosofía y la ciencia que, en formas siempre cambiantes, perduran hasta nuestros días.

Por lo tanto, estas descripciones más detalladas:

a/1. mecanicismo:

(i) Un conjunto de (sub)partes necesarias y suficientes: la materia,

(ii) así armonizados (entrelazados) según una estructura - ,

(iii) que provocan un cambio (= movimiento, funcionamiento) - energía;

2. Como se ha visto, hay:

(i) mecanismos naturales y **(ii)** mecanismos artificiales; lo que se llama "aparato" (máquina) es un mecanismo artificial de este tipo, diseñado y fabricado por el hombre;

3. cibernético (dirección) es un mecanismo, en la medida en que la estructura (la armonización) o la información, en caso de desviación, proporciona una recuperación (correctiva) del cambio provocado (un mecanismo de control).

4. Las partes del mecanismo son, en la visión antigua (de esp. Demokritos), "elementos", "átomos", en la visión actual "elementos" físico-químicos, "partículas" (ver arriba p. 97);

b/ ***Mecanismos: la naturaleza, como mecanismo***

El mecanicismo es el punto de vista que ve la realidad, la naturaleza, entera o predominantemente como un mecanismo o conjunto de mecanismos;

1. cognitivo: la naturaleza (las partes) son mecánicas; en otras palabras, todos los fenómenos -los inorgánicos y los orgánicos (biológicos), pero también los psicológicos, los sociológicos y los culturológicos- son reducibles (visión reductora) a fenómenos mecánicos; por ejemplo, el cuerpo se reduce a un mecanismo; igualmente (psicológicamente) el impulso o la capacidad de pensar (por ejemplo, el cerebro electrónico como "modelo" de todas las actividades del pensamiento); igualmente la sociedad y su funcionamiento colectivo se reduce a un mecanismo. El cuerpo se reduce a un mecanismo; también lo es (psicológicamente) el impulso o la capacidad de pensar (por ejemplo, el cerebro electrónico como "modelo" de todos los procesos de pensamiento); también lo es la sociedad y su comportamiento colectivo (que se interpreta como la obediencia a mecanismos sociales); también lo es, por ejemplo, la creación de una obra de arte (culturológicamente);

2. técnica: la automatización (mecanización) de todos los procesos, incluidos los procesos de la vida (bio-, psico-, socio-, culturológicos), es una especie de ideal o programa del hombre mecanicista; -- esto recuerda el mito de Pugmalión: el príncipe de Kupros (Cuprus), al mismo tiempo un renombrado escultor, era un asceta y deseaba permanecer soltero; su marchito (y reprimido) "eros", el amor, lo transfirió a una estatua de una chica, que había hecho: Suplicó a Afrodita que le diera una esposa que se pareciera a su obra; la diosa insufló vida a la estatua y así Pugmalión pudo casarse con su propia creación de carácter técnico, Galateia; - este mito refleja indirectamente algo de la experiencia del mecánico;

(GW 112)

Está claro que la visión mecanicista se vuelve problemática en cuanto los datos biológicos y humanos (psicológicos, sociológicos, culturológicos) deben ser interpretados de forma natural; en consecuencia, el mecanicismo se convierte en lo contrario:

(i) ***Finalismo:*** El universo (de fusis) o, al menos, la vida y la vida mental son finalistas según un plan predeterminado (finalidad); no es que la interpretación mecanicista esté desprovista de finalidad; no, sólo supone una finalidad inmanente, interna, situada en el propio mecanismo; ninguna finalidad externa, trascendente, exterior, como supone el finalista o teleólogo; para el mecanicista, el finalismo es una metáfora, una transferencia del pragmatismo, que establece la utilidad, es decir, la sujeción, de las máquinas o de los materiales o de las operaciones a fines predeterminados; -por supuesto, el mecanicista también lo supone, pero se niega a dar también prioridad a estos fines predeterminados.i. la sujeción de las máquinas o materiales u operaciones a fines predeterminados; - el mecanicista, por supuesto, también lo supone, pero se niega a presuponer estos fines predeterminados también para toda la naturaleza, más allá del hombre, o para la vida.

Está claro que el finalismo (teleología) se basa en una sabiduría preconstitutiva (por ejemplo, una providencia, que dirige la naturaleza por adelantado hacia una meta, la regula según un plan, etc.; cf. p. 32 y ss.).

(ii) ***Vitalismo***: Hipócrates de Kos (Médico Patrono; ver arriba p. 86), - más tarde Aristóteles de Stageira y su escuela, el Peripatetismo o Aristotelismo, afirman que, contra el atomismo y el mecanicismo de sus días, la vida es irreductible al mecanismo, que la vida se caracteriza por una "en.tel.echeia" (entelequia, es decir, en (= y) el ser vivo hay una finalidad (telos), que lo programa);

En contra de Descartes, que introdujo el mecanicismo moderno, los representantes de la escuela de Montpellier (XVIII e. (teoría del reflejo) eran vitalistas; Cl. Bernard ('le milieu intérieur'),- Kurt Goldstein (neuropsiquiatra de influencia husserliana: unidad de los fenómenos orgánicos y psíquicos),- Georges Canguilhem (epistemólogo organicista) son vitalistas, que rechazan la interpretación mecanicista de la vida como unilateral; -- la filosofía de Henri Bergson es una filosofía vitalista;

(ii)a. ***Organicismo:*** Relacionado con el vitalismo en gran medida, pero haciendo hincapié en el concepto de "organismo"; el "organismo" contiene dos características:

1. holismo, es decir, lo vivo es un todo (holon), independiente y autodirigido (Eigenwert); aspecto dinámico;

2. interacción, es decir, las partes son alternativamente meta y medio, una frente a la otra; aspecto teórico del sistema; el "organicismo" es entonces la interpretación que concibe el conjunto de la naturaleza, o al menos la vida, como un organismo (y no o sólo como un mecanismo).

(GW 113)

En otras palabras, aquí el todo (holón) es para las partes y la "fuerza" está encerrada en ese todo (que entonces no es lento ni inerte y depende de fuerzas externas, como en el mecanismo);

Los representantes son: Cl. Bernard, que investigó experimentalmente el papel glucogénico del hígado y estableció que las partes anatómicas de un organismo

a. ser relativamente autónomo y **b**. seguir integrado en el conjunto de las funciones (fisiológicas) (operaciones, roles); así, el organismo es un entorno interno (un centro vivo interno), con su propia unidad (cohesión).

E. Goldstein extendió el organicismo (de lo fisiológico a) el campo psicológico la psyché no sólo está en interacción con el cuerpo, sino que la psyché se expresa en el organismo; -- lo que el pensador existencialista M. Merleau Ponty expresó en su teoría del 'cuerpo propio' en su relación con el mundo;

Los representantes en sentido amplio -y metafórico, analógico- son:

lingüista, Wilhelm von Humboldt (1707/1835), que concibió la lengua como un organismo (adelantándose a de Saussure, que la concibió como un "sistema");

sociológico, Emile Durkheim, que concibe la organización de la sociedad (incluso con demasiada fuerza) como un organismo, etc.

(ii)b. ***la cibernética (ciencia del control) y, más ampliamente, la ciencia de los sistemas:***

Los cibernetistas (teóricos de los sistemas) amplían el concepto de "organismo": cualquier estructuración (= sistema) se denomina "orgánica"; por ejemplo, una máquina (organismo mecánico; dispositivo electrónico, por ejemplo); una vida anímica ("organismo" psíquico); una sociedad ("organismo" social); una cultura ("organismo" culturológico); un cuerpo (organismo biológico); esta ciencia "organísmica" recorre así todas las ciencias temáticas y trata los "elementos" como "cajas negras" (es decir, como en sí mismos desconocidos, pero que siguen formando parte de un organismo) y considera el todo y las partes como provistos de entrada y salida.i. como en sí misma desconocida, pero que, sin embargo, forma parte de un organismo) y ve el todo y las partes como provistos de una entrada (input) y una salida (output); - así, la cibernética (resp. la ciencia de los sistemas) es una forma generalizada de organicismo;

Cabe señalar que ya Platon:

(i) consideraba el cuerpo como un fenómeno de dirección (la cabeza controla el corazón y el estómago);

(ii) concibió la sociedad (la polis) como un "organismo" análogo al cuerpo. Todo ello para demostrar que los Voorsokratiekers abordaron una dualidad ("dinamismo / mecanicismo") con efectos posteriores.

(GW 114)

Tipología de fuerzas.

(I) ***El estado actual de la teoría de las fuerzas.***

La física "fundamental" acepta cuatro tipos de fuerzas, que sustentan todas las interacciones entre la materia.

1. La fuerza básica más antigua que se conoce es la gravedad (Demokritos ya la pone en primer lugar): la "gravitación" hace que dos masas (la manzana, que cae, y la tierra, que gira alrededor del sol, etc.) se atraigan.

2. La fuerza eléctrica y la fuerza magnética también se conocen, al menos vagamente, desde hace mucho tiempo: los antiguos griegos conocían la piedra magnética; se dice que los chinos han utilizado brújulas durante muchos siglos, basándose en el campo de fuerza magnética de la tierra;

J. Maxwell encontró la fórmula común para describir ambos en lenguaje físico: desde entonces se habla de la única fuerza electromagnética (por ejemplo, los electrones (negativos) giran alrededor del núcleo del átomo (positivo)). 1. y 2. Las fuerzas gravitacionales y electromagnéticas actúan a larga(s) distancia(s).

3. La tercera fuerza, intraatómica, nuclear, ahora, se llama interacción fuerte o fuerza nuclear fuerte: en el núcleo atómico hay neutrones (neutros) y protones (positivos); los protones, estrechamente apilados dentro del núcleo atómico, deberían repelerse (por la misma carga), pero, de hecho, están, estrechamente apilados, núcleos atómicos sólidos; ¿qué fuerza los mantiene unidos? La fuerza nuclear fuerte o de interacción: en la fisión nuclear (en las polémicas centrales nucleares, por ejemplo) se libera la tercera fuerza.

4. La cuarta fuerza, también nuclear, se llama interacción débil (o fuerza nuclear): la desintegración radiactiva de un neutrón en un protón, un electrón y un neutrino se "explica" por esta cuarta fuerza.

Hideki Yukawa, físico japonés, postuló en 1935 que las cuatro fuerzas fundamentales de la naturaleza se realizan mediante partículas (véase la página 97): gravitones, fotones, mesones y bosones; cada uno de ellos "transfiere su fuerza" (entre partes de la materia).

Bueno, en 1979, ST. Weinberg, Sh. Glashow y Abdus Salam, premios Nobel de física, afirmaron que la segunda, la fuerza electromagnética, y la cuarta, la fuerza de interacción débil (fuerza nuclear), son sólo dos tipos de una fuerza básica, la fuerza electrodébil; por tanto, según la teoría de partículas de Yukawa, tenía que existir una partícula que sintetizara tanto la fuerza electromagnética como la de interacción débil, a saber el bosón débil (W-boson, de 'Weak' boson), noventa veces más pesado que un protón, pero que sólo existe durante una fracción de segundo, con tres variantes (W+, W-, Z°).

(GW 115)

A finales de enero de 1983, el Cern (Centro Europeo de Investigación Nuclear) de Ginebra informó de que el bosón débil había sido identificado experimentalmente en nueve casos (entre mil millones): ¿se haría realidad el sueño de Einstein de formular las cuatro fuerzas básicas en una única fórmula? En ese caso, habría una fuerza primitiva o primigenia.

En cuanto a las fuerzas tercera y cuarta, en la antigua Hélade sólo puede haber una experiencia lo suficientemente fuerte epistemológicamente para percibirlas o presuponerlas, a saber, el "ver" de lo sutil, el pneuma anímico (véase más arriba p. 102s.). Lo que no hay que excluir a priori.

(II) ***La teoría de las fuerzas de los antiguos griegos.***

Que los antiguos conocían una teoría de las especies (tipología) de las fuerzas lo demuestra *Cicerón*, *De natura deorum*, II: 16, 44, donde atribuye, según la filosofía estoica, la regularidad y constancia de los cuerpos celestes,

(i) ni al azar (que, al ser cambiante, socava la constancia)

(ii) ni al poder natural (que, según Cicerón y la estoa, carece de razón, inteligencia y conciencia)

(iii) sino a la conciencia y la razón astrales (sólo la conciencia y la razón pueden causar la regularidad y la constancia). Cfr. *EW. Beth*, *Filosofía de la Naturaleza*, Gorinchem, 1948, 28)

Así también Epikouros, - dice Cicerón, ibidem, I: 25, 69, los fenómenos de fusis son causados (¡fuerza!) por:

(i) El peso del átomo, que tira de él hacia abajo (gravedad);

(ii) también por la arbitrariedad humana, que, suspendiendo la deriva recta hacia abajo de la gravedad, hace que el atoma se desvíe muy poco" (lo que no vio su parangón, Democritos);

(iii) Sin embargo, según la visión más bien antidiositaria de Epikouros, los fenómenos no estaban determinados por una fuerza "divina" (es decir, basada en la deidad); -- aquí radica la diferencia con la estoa amiga de Dios. Cfr. EW. Beth, o.c., 28.

Conclusión: el azar, la fuerza de la naturaleza, el peso propio (la gravedad), el azar humano, la razón y la conciencia celestiales, el poder divino... ¡ésta es la dinámica de los antiguos en pocas palabras!

Hilozoísmo - ver arriba p. 104-ff. .108 - que acepta una sustancia de fuerza común, que impregna el universo - tanto las deidades como los seres humanos, los animales, las plantas y la llamada naturaleza inanimada - forma el fondo de esta teoría de las fuerzas.

Cfr. EW. Beth, o.c. 35/37. En ese hylozoísmo hay lugar para ambos mecanismos - piensa en el atomístico, también con respecto a la materia-alma (ver arriba p. 103 (Demokritos)) - y por el dinamismo (finalismo, vitalismo, organicismo, sí, incluyendo la cibernética).

(GW 116)

Nota: La palabra "dinamismo" tiene dos significados:

(i) el físico, es decir, ese tenor en el físico griego, que sitúa la "fuerza" en la propia materia (y también reconoce las diferencias cualitativas entre la materia).

(ii) la religiosa, es decir, la que afirma que la característica de la religión es el "poder" (dunamis), extendido sobre el Ser Supremo, las deidades y otras realidades (tótem, rito, etc.).

Nota.-- Religiosamente hablando (hieroanalíticamente), la dinámica del físico griego puede aclararse, brevemente, como sigue. *WB. Kristensen, Verz. bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten* (*Contribuciones al conocimiento de las religiones antiguas*), A'm, 1947, 164, señala que

(i) el poder misterioso (energía vital) de la tierra (elemento)

(ii) pensada como agua (elemento) o lluvia (elemento en acción) o como fuego (elemento) o rayo (fuego en acción), es decir, si es necesario representada en el arte religioso, pero, en cualquier caso, experimentada "dinámicamente" y aplicada mágicamente,

(iii) además como "alma" o "espíritu de la vida" (aire - aliento, viento como elemento, si es necesario en la acción) representado, experimentado y aplicado mágicamente,

(iv) es el fundamento de la humanidad (religión ctónica o telúrica).

Ya hablaremos de ello con más detalle cuando sea oportuno.

WB. Kristensen, o.c., 18, señala que, en el trasfondo mencionado, la "teología" (es decir, la doctrina de las deidades) y, en vista de la semejanza y la participación en la existencia de las deidades, también la "antropología" (la ciencia humana) se sostiene o cae con el "musterion", el misterio (en el sentido estricto del ritmo, la "fuerza" comunicadora (véase más arriba) por el que, a saber, la deidad o el ser humano o el resto del universo (plantas, animales, la llamada realidad inorgánica) muere y se levanta periódicamente y, a saber, sobre la base de la lucha o la lucha contra las "fuerzas" asesinas, porque el "alma" (fluido) está siempre en estado de flujo. realidad inorgánica) muere y resucita periódicamente y lo hace en base a una lucha o batalla contra "fuerzas" asesinas porque el "alma" (fluido) siempre (sea inorgánica u orgánica o humana o divina (politeísta) (o Ser Supremo (monoteísta)) "se extingue de las aguas originales" (o.c., 49; también se podría decir: "de la tierra, el fuego y el aire originales") crea como 'vencedor' por definición; sin embargo, se da el caso de que esta victoria sobre la muerte es siempre engañosa (O. c., 120vv: El mito de Pandora; Pandora da la vida con la muerte contenida; -- lo cual es Supremo, por supuesto, no es cierto).

Que es, por supuesto, la teología y la antropología y la fusión del (poli)demonismo (o.c., 272vv.), es decir, de esa religión, que concibe esencialmente la raíz de la existencia y de la vida como engañosa, traicionera, trágica, etc., y que la Iglesia califica de Satanás. Ver arriba p. 8v.

Esta concepción de la realidad (y de la dinámica, entre otras cosas) es quizá la más brillantemente traducida al lenguaje racional en la filosofía de Herakleitos.

(GW 117)

Es, en la llamada teología délfica, la esencia (o.c.,S5/99). El oráculo de Delfoi, al fin y al cabo, solía consultarse en relación con situaciones fatídicas que implicaban la ruina: la sequía prolongada, la enfermedad infecciosa, el asesinato (con la consecuencia de la demonia) -cf. *Rohde, Psyche,* I-; el destino es la muerte como poder; la salvación de la misma es la vida, la resurrección, la 'epiphania' (epifanía, aparición); así Asklepios -véase más arriba p. 43, 85- podía curar, porque era ctónico, sí dios de la muerte. 43, 85 - podía curar, porque era ctónico, sí dios de la muerte: él mismo había estado enfermo y había sido vencido por el poder de la muerte, pero su alma inmortal, como fuerza vital resucitada periódicamente (base dinámica), hizo que lo que había pasado también fuera posible para otros, que, al haber resucitado con él, -en caso de enfermedad- sanaban con él; El trípode y el pico del mundo (omphalos, el trozo de tierra que surgió por primera vez del agua de la creación, la colina primordial) eran en Delfoi los símbolos de ese poder que se eleva a través de la muerte (o.c.,88ff.)

c. *La antigua teoría de la información.* (117)

EW. Beth, Filosofía de la Naturaleza, Gorinchem 1948,35/37, nos da una visión concisa pero sólida de la teoría de la información más antigua de los físicos griegos:

(1) *Anaximandros de Miletos*

El primer pensador, del que tenemos un texto, dice: "Aquello de lo que es la creación de las cosas (el ser), en ello está también necesariamente su destrucción; pues se expían y desquitan entre sí según el "orden" ("tribunal") del tiempo".

a. En primer lugar, aparece aquí el principio (poli)demoníaco, que implica la vida-muerte de forma programada (= el Tiempo, como Diosa trascendente, que controla, 'dirige' los sucesos inmanentes) -se piensa en Némesis (véase más arriba p. 9v.)-; la existencia misma es, demoníaco-satánica, intuida como 'hubris', cruce de fronteras, y así, insidiosamente, 'mortalmente' amenazada y socavada;

b. como se ha explicado anteriormente (p. 9), hay una ciencia en esto: la vida es, demoníacamente-satánica hablando, una aberración (para la llamada deidad envidiosa o el mal de ojo), que sólo puede ser rectificada en el tiempo por una restauración, es decir, la muerte;

(2)a. *Puthagoras de Samos,*

Cicerón (*De republica,* III:11,19), al igual que el posterior Empédocles de Akragas, partía de la base de que una misma regla de derecho se aplicaba a todos los seres vivos; en consecuencia, la violencia cometida sobre un ser vivo atrae un castigo no penal; aquí la aplicación se reduce a la violencia, pero el principio es aparentemente el demonismo descrito anteriormente;

(2)b. ***Herakleitos de Éfeso***

es resumido por Beth en términos puramente directivos: la armonía cósmica implica una compensación lícita: hay una regla, que prevé el curso normal (ver arriba p. 113) y que, para cada desviación, establece una compensación.

(GW 118)

Muestra Bibl.:

-- *WB. Kristensen et al: Cosmología antigua y moderna*, Arnhem, 1941;

-- *H. Kelsen, Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltunssprinzip*, en *Erkenntnis* 8 (1939).

Para Herodotos ver arriba p. 78/82; para Aristóteles ver arriba p. 81, *Platón* se menciona muy brevemente en Beth, o.c., 36: "Si la sangre no se sostiene de la comida y la bebida, sino que, de las cosas desviadas, obtiene su equilibrio contra las leyes de la naturaleza, entonces todas estas cosas se convierten en causas de enfermedad". (*Timaios* 32A); donde la "ley natural" no es nuestra comprensión actual, sino la armonía cósmica, adecuadamente descrita anteriormente, la enfermedad es por lo tanto, según Beth, en opinión de Platón, la sanción necesaria de una violación (desviación) de la ley cósmica.

Por la tragedia:

-- *B. Verhagen: Las máscaras trágicas de Hellas*, Amsterdam, s.d. (se habla de Aischulos y Sófocles, en varios trabajos);

-- *P. Ricoeur, Finitude et culpabilité*, II (*La symbolique du mal*), París, 1960, 151/332 (*Les myths du commencement et de la fin*), esp. pp. 167ss.: el drama de la creación; aún más "trágico": 199ss.: la deidad traidora y la tragedia de la existencia; también muy definitivamente 21ss.: el alma exiliada (reencarnación).

Nota. **-** Sobre el lado de la sabiduría de la teoría de la información, véanse las páginas 45 y siguientes. (La doctrina de las ideas, especialmente el aspecto iv, la regulación del proceso por la idea, que, aunque trascendente, es sin embargo inmanente en el ser, y su proceso (movimiento, cambio, causalidad) en el trabajo.

La idea es, al fin y al cabo, la estructura de la realidad; pone de relieve los procesos por los que esta realidad pasa primero y funciona ('causas') como 'genio, resp. iuno' (véase arriba p. 47 y ss.: "La idea es (...) el 'arithmos teleios', el número perfecto (armonía numérica), de todas las cosas y procesos".

El lado matemático de la idea de las cosas y los procesos.

La información es una idea, pero con un sesgo matemático si es necesario". El *P. Krafft, Gesch. der Naturwissenschaft*, I, 112., escribe: La visión del mundo de Anaximandros es el resultado de una disección crítica de las opiniones de sus dos predecesores, Hesíodo y Tales. Al hacerlo, por supuesto, sus puntos de partida son:

(i) la visión racional de un Tales y su explicación de los fenómenos individuales de la historia de la tierra;

(ii) la visión sistemática y genealógica de Hesíodo y su visión cosmológica del mundo y la ley del orden de los géneros entre las deidades (hipóstasis). - Sólo la síntesis de ambos enfoques y sus resultados hizo posible una visión, con la cosmovisión especulativa y consecuentemente implementada, que nos hace pensar en Anaximandros como el primer verdadero cosmólogo. Anaximandros estaba tan convencido de esta visión del mundo que no sólo construyó una esfera celeste, sino también un mapa de la Tierra: a partir de este mapa se desarrollaron los inicios de una geografía matemática (...).

(GW 119)

(a)1. ***Hekataios de Miletos*** (-560/-480)

Desarrolla la obra de Anaximandros (por ejemplo, viajó por el valle del Nilo (bajo Amasis II (-568/-526) y escribió la "Periègèsis"); a su vez construye un mapa de la tierra, que no hace sino completar el de Anaxisandros y hacerlo más detallado (*Krafft*, o.c.,141; 199; por cierto: 168/199 (*Das geometrische Erdbild des Hekataios von Milet*)).

Este mapa y el pensamiento geométrico-simétrico que lo sustenta son importantes porque este pensamiento se extendió más allá de la geografía. La tierra era, para Anaximandros y Hekataios, un disco rodeado por el Okeanos; además, al igual que Anaximandros, Hekataios estaba convencido de que las partes de la tierra, que sólo se pueden imaginar a grandes rasgos con la ayuda de figuras geométricas, estaban realmente formadas según tales figuras, elaboradas por el agua de los mares o ríos.

En otras palabras, la tierra real y sus partes son figuras matemáticas en alguna parte. El mapa terrestre de Hekataios fue utilizado por los griegos hasta Eratóstenes (-275/-194), que fue el primer geógrafo sistemático (Geografika (geografía física, matemática (sobre la medida de la tierra) y etnográfica)), a pesar de las críticas de Herodotos, entre otros, que lo encontraban demasiado poco empírico: así la visión geométrico-simétrica correspondía a la mentalidad helénica.

Hekataios está convencido de que el fusis está construido geométricamente:

1. Algunos paisajes han sido delimitados geométricamente por el agua (mares, arroyos), incluso se han hecho cuadrados.

2. Toda la tierra es circular (disco); los mares y arroyos la dividen "naturalmente" (geométricamente); la mitad sur está dividida por el Nilo; Delfoi es la cúspide de la tierra (omphalos: principio de la vida).

(a)2. ***Puthagoras de Samos y su escuela***

Parten del mismo punto de vista: la armonía de la forma numérica (arithmos) está presente en las formas del fusis y del arte; no sólo son proyectadas en ellas por la mente humana constructiva-matemática. Según Krafft, o.c., 200, esta matemática objetiva, mejor: constitutiva o "física", sigue siendo la de los pitagóricos Arquitas de Tarantón (-400/-350) o Filolao de Krotón (contemporáneo de Sócrates; Krafft, o.c., 221). Philolaos, por ejemplo, parte del santo 'dekas', dekade (tenfoldness), como directamente presente en el cosmos.

Conclusión: para los griegos mencionados, la idea (estructura, que, informativamente, está presente en el fusis, "regula" (dirige) sus procesos), si es necesario matemáticamente.

Dado su espíritu sagrado, esta información matemática no sólo es inmanente y constitutiva, sino también preconstitutiva (véase la página 46).

(GW 120)

Como se sabe por la historia del arte, existe un arte cerámico geométrico en Hellas y sus alrededores: alrededor de -1050 comienza la cerámica protogeométrica en Atenas; el periodo protogeométrico tardío se data entre -1.000 y -900, le siguen el periodo geométrico temprano (-900/-850), el periodo geométrico medio (-850/-760) y el periodo geométrico tardío (-760/-700); -- luego sigue, artísticamente hablando, el periodo "arcaico" (-700/-480).

(b)1. Parménides de Elea (-540/...)

Representa una ruptura en la tradición matemática de Hellas. Es el primer ontólogo o filósofo del ser explícito (véase más arriba la página 29): el(los) "ser(es)" es central en su mentalidad. No como cópula, sino como verbo consumado.

(1) El ser(de) es lo que llena el espacio (y por tanto, según nuestras nociones, muy definitivamente "material"), el "vacío" (kenon, vacío) es el "no-ser(de)".

(2)a. Pero ese "ser" que llena el espacio es invisible y escapa a la experiencia sensorial ordinaria, "a.fanes" (aunque material); -- en ese sentido se asemeja a la fineza, tal como la concibe, por ejemplo, Anaxágoras (véase más arriba p. 103v.).

(2)b. Por lo tanto, ese ser sólo es alcanzable mediante el "noeinˆ", el pensamiento (relacionado con el "nous" (véase más arriba p. 103v.), el intellectus, la mente) y el razonamiento, es decir, la concatenación ("recuento") de sentencias (juicios, razonamientos). Cfr. Krafft, o.c., 236s.

(2)c. Ese ser es -- no como la realidad, fusis, de los Milesianos y Herakleitos especialmente, 'surgiendo' (vida) y 'pasando' (muerte), sino -- la permanencia. -- Contempla la revolución que Parménides introduce en lo físico.

Zenón de Elea (-500/ ...), alumno de Parmenicles, continuará esto de manera paradójica, entre otras cosas, por sus famosos "razonamientos" contra la creación, el movimiento y la multiplicidad y por la fundación inconsciente del cálculo infinitesimal.

En otras palabras, esta forma de matemáticas sólo existe en la mente humana, y ya no en la propia fusis, inmanente, constitutiva, como antes. Surge así, en torno a -450, una mathesis ideal (ver teoría superior de las ideas p. 46: trascendencia) y una mathesis que, en cuanto a lo físico, es un instrumento de razonamiento, nada más, para aclarar algunos aspectos de la fusis.

Esta matemática muestra un mundo de números (formas) que no existe en, sino fuera del mundo físico. Cfr. Krafft, o.c., 200f. Esta matemática no es empírica (Krafft, o.c., 296); tiene su propio dominio, junto a las cosas y procesos visibles (ibidem). Nace el (hiper)racionalismo de las matemáticas (modernas). Se produce un "chorismos" cada vez mayor, la separación de fusis y número (forma).

(GW 121)

(B)2. *Herodotos de Halikarnassos* (-485/ ...)

Representa la segunda ruptura en la misma tradición matemática de Hellas. Existe una tradición desde Tales, pasando por Anaximandros y Hekataios, hasta Herodotos.

Esta tradición es 1**.** la empírico-milesiana, 2**.** pero no sin un sesgo matemático-físico, como hemos visto con Anaximandros y Hekataios.

Esta tradición física se caracteriza por el principio de revisión o verificación,

a) Que, como observa Krafft, o.c., 271, los Milesianos y otros pensadores han aplicado inconscientemente, o al menos inexplicablemente,

b) hasta que Anaxágoras de Klazomenai (-499/-428) afirma expresamente: "Opsis ton adèlon ta fainomenal (Ver", resp. ver el fundamento, de las (cosas) invisibles son las (cosas) visibles, fenoménicas).

Herodotos formula el mismo principio Hist., 11: 33v.): "Porque el Nilo viene de Libia (entiéndase; África al sur de Egipto) y, como sospecho - infiero lo desconocido de lo conocido -, el Nilo corre en la misma dirección celeste (= zona principal) que el Istros (palabra griega para 'Danubio')". A continuación, Herodotos explica lo conocido que es el Istros y lo desconocido, al menos para su origen en África, el Nilo.

Herodotos aplica el principio de comprobación o verificación sobre la base de la simetría (razonamiento): el curso inferior del Nilo es simétrico al curso inferior del Danubio; luego, dada la "sumetría", el curso superior del Nilo también debe hacer la misma curva que el Istros. Aquí se ve la visión mixta de Herodotos:

a/ Por un lado, al contrario que Anaximandros y Hecataios, defiende el principio de verificación empírica, basándose en lo que él mismo u otros (historia, investigación; véase más arriba p. 70s.) han visto;

b/ por otro lado, y esto según el a-priori geométrico de Anaximandros y Hekataios, sostiene el principio de simetría. Cfr. Krafft, o.c., 173f.

Que esto es realmente así lo demuestra, por ejemplo, otro ejemplo: Herodotos habla de la causa (explicación, abducción) de las inundaciones anuales del Nilo (un tema que ha interesado a los físicos griegos durante toda la antigüedad).

1. El punto de vista taletico: en efecto, Tales de Miletos afirmaba que los vientos regulares del verano (procedentes del norte) devolvían el agua del Nilo a su origen y, por lo tanto, provocaban su desbordamiento; reseñas de Herodote: Si esta hipótesis es cierta, entonces

a/ El Nilo no se desbordaba cuando no soplaban esos vientos alisios; pues bien, -el hecho es que- en algunos años no soplan, y sin embargo se registran inundaciones;

b/ otros arroyos, ciertamente de menor tamaño, deberían también desbordarse, bajo la influencia de los mismos vientos; pues -de hecho- una serie de arroyos en Siria y Libia (= África no egipcia) no se desbordan;

(GW 122)

2. El punto de vista de Eutumenes de Massilia (finales del VI a.C.): alrededor de la tierra fluye el Okeanos; el Nilo brota de ese Okeanos y por tanto se desborda; crítica herodotiana: el explicador (secuestrador) que afirma que el Nilo es un río.Crítica herodotiana: el intérprete (abductor) que menciona el Okeanos, parte de "algo desconocido, que no permite la verificación" (así lo afirma muy explícitamente Herodotos, --lo que demuestra que, además de Anaxágoras, ciertamente también Herodotos, conocido por sus opiniones sagradas --ver arriba p. 78/82-- formuló claramente el principio de verificación, aquí en sentido negativo. 78/82 - formuló claramente el principio de comprobación o verificación,-- aquí en sentido negativo. "No sé nada de este flujo de Okeanos.

En mi opinión, cf. supra p. 72v. (el individualismo de Hekataios respecto a la "historia", la investigación, que sigue Herodotos) - Homero o algún otro poeta aún más antiguo inventó el nombre "Okeanos" y lo introdujo en la poesía". Así, literalmente, el muy religioso Herodotos, que aquí desmitifica como sus contemporáneos, que pensaban poco o nada en lo sagrado.

Krafft, o.c., 145, comenta lo siguiente: "Quien plantea el Okeanos como explicación invierte el principio epistemológico de la época de Herodotos et al. Es decir, los datos fenomenales y visibles se "conocen", entiéndase: se derivan, de los invisibles, ¡y aun así no son verificables! Esto es lo más actual que puede haber.

3. Anaxágoras de Klazomenai,

La opinión más "racional", con diferencia, es la de Anaxágoras de Klazomenai, que sostiene que las inundaciones del Nilo son causadas por la nieve derretida;

Crítica de Herodoto: ¿qué significaría eso de que el Nilo emerge de la nieve derretida? Proviene de Libia (África al sur de Egipto). ¡Cómo podría surgir de la nieve, ya que viene de las regiones más calientes y desemboca en las más frías! (...) Los vientos que soplan desde esa región son vientos cálidos (Heródoto viajó personalmente a Egipto y habla por su propia historia). Además, en esa región no llueve ni hay hielo (Heródoto sólo viajó hasta Elefantinè y, por tanto, no vio con sus propios ojos (historia) que la nieve pueda estar en las cimas de las montañas). A las nevadas les sigue inevitablemente, en un plazo de cinco días, la lluvia (aquí generaliza, sin fundamento, una regla que se aplica a Hellas).

En consecuencia, si nevaba en Libia, tenía que llover también en esas zonas de origen del Nilo.

En tercer lugar, según el propio Heródoto, las tribus de esa región son, a causa del gran calor, de piel negra; los halcones y las golondrinas permanecen allí todo el año; las grullas abandonan, a la entrada del invierno, la tierra de los Citios (nombre dado por los helenos a la región entre los Cárpatos y el Don) y se dirigen durante el invierno a las zonas de nacimiento del Nilo.

(GW 123)
Si cayera incluso un poco de nieve en la tierra por la que fluye el Nilo y de la que brota, todos estos hechos no podrían ser ciertos."

Conclusión:
(i) Herodotos formula expresamente el principio de verificación en sentido empírico:
(ii) lo aplica, al margen de los datos geográficos que conoce, una y otra vez, aunque se mantiene fiel al a-priori geométrico-simétrico de Anaximandros y Hekataios en una serie de casos a pequeña escala.

En otras palabras: el pensamiento especulativo-deductivo en los conceptos matemáticos (a-priori's) es criticado por Herodotos y sus compañeros en nombre de un enfoque empírico e inductivo-abductivo. De este modo, la matemática arcaica se volvió cuestionable de una segunda manera, además de la forma en que ha sido cuestionada desde Parménides.

(iii) Hans Reichenbach, que en su día fue miembro del famoso Wiener Kreis (un círculo neopositivista, al que también pertenecían Rudolf Carnap y otros, aunque tanto Carnap como Reichenbach abandonaron posteriormente el punto de vista positivista estricto) ha intentado definir la palabra "prueba" ("verificación"); distinguió los siguientes significados posibles:

1/ ***Verificación*** lógica: en cuanto la verificación está libre de contradicción, hay verificación lógica (esto habría sido, situado en la Hélade, la verificación de un Parménides o un Zenón de Elea, con su estilo de pensamiento intelectual-racional);

2/ ***verificación empírica***: en cuanto un hecho sensible confirma la premisa teórica (abductiva), se produce la verificación empírica, que, según Reichenbach, es doble:

(i) ***física***, si la prueba no contradice las leyes de la naturaleza (en el sentido actual) (por ejemplo, afirmar que una masa puede moverse a una velocidad superior a +/- 300.000 km/seg. (velocidad de la luz), es, dentro de los datos y leyes de la ciencia natural galileana-exacta, imposible (= falsificación o señal de que la premisa es falsa (falsum));

(ii) ***técnica***, si disponemos de medios técnicos de verificación (por ejemplo, la temperatura solar, dentro del núcleo caliente, no es verificable con un termómetro terrestre por el momento); ambos tipos de verificación encajan mejor en el estilo de pensamiento inductivo-empírico de Herodotos;

3/ ***verificación*** transempírica: en cuanto una afirmación que cae fuera del horizonte del modo de pensar "ilustrado" (intelectual-racional o -inductivo-empírico) (en realidad: "ideología") se confirma, sin embargo, en algún lugar, fuera del marco secular y naturalista del pensamiento (característico de la "ilustración"), hay una verificación transempírica; así el Logos de la Historia de Herodotos (ver arriba p. 80 y ss.), una estructura sagrada.

(GW 124)

Resumen. - El lado matemático de la idea de ser

Así pues, las (cosas, procesos) fueron, fundamentalmente, planteadas en lo físico de dos maneras diferentes:

a. ***Anaximandrean***

(Hekataios, Puthagoras), es decir, en la convicción de que las matemáticas (en términos matemáticos numéricos y espaciales) estaban presentes y actuaban en la propia naturaleza: en primer lugar, los datos visibles (dèla, fanes) se analizaban de este modo y los datos invisibles (a.dèla, a.fanes) se diseñaban del mismo modo (formas geográficas, - distancias y velocidades de los planetas, - número de planetas, número de mundos);

Astronomía (Puthagoras a.o.), la geografía (Anaximandros, Hekataios, Herodotos), la teoría de la armonía (Puthagoras), la plástica (Puthagoras), el urbanismo (Hippodamos de Miletos) una generación más joven que Hekataios, planificó la reconstrucción de Miletos destruida en la revuelta jónica de -479, planificó el puerto de Peiraieus en Atenas (-446), planificó la ciudad colonial de Thourioi (Golfo de Tarantón), cada vez siguiendo una estructura de tablero de ajedrez, con calles rectangulares que se cruzan) (cfr. Krafft, o.c., 230f.);

b. Parménides

(Zenón contra Elea y otros), es decir, en la convicción de que las entidades matemáticas (números, formas espaciales, etc.) sólo existían en la mente (intelecto, razón) y estaban sujetas a la "aritmética", es decir que con el tiempo dio lugar a la geometría axiomática-deductiva de *Eukleides de Alejandría* (+ -300); con su Stoicheia; - el propio Eukleides se limita a elaborar lo que sus predecesores habían comenzado: (Zenón de Elea), - Hipócrates de Quíos (-470/-400), con su Stoicheia (Elementa), León, Eudoxos de Knidos (-408/-355), alumno de Arquitas de Tarantón, el pitagórico, Teudios de Magnesia (contemporáneo de Platón);

Lo que significa que los pitagóricos, desde Hippasos de Metapontion, se habían dividido en conservadores "akousmatikoi" (oyentes) y "mathèmatikoi" (eruditos, más tarde: matemáticos), que, como Hippasos, siguieron la corriente y rebautizaron las matemáticas como parmenídeas. Cfr. Krafft, o.c., 203 ss.

c. ***Los dos puntos de vista anteriores se volvieron problemáticos:***

Se planteó la cuestión de si la fusis contenía en sí misma las estructuras matemáticas que proponía la matemática anaximandrina (y el arte (proto)geométrico -véase más arriba p. 21bis-); Herodotos, como ya se ha indicado, -incluso un poeta como *Aristófanes de Atenas* (-450/-385), en su *Ornithes* (Pájaros, -en -414) criticó la antigua visión anaximandrina, al menos en cierta medida.

Sólo Platón de Atenas (-427/-347), que intentó la síntesis de las dos concepciones de la matemática, dudó de la posibilidad de dar un sentido matemático a la naturaleza como sobre y en sí misma.

(GW 125)
Platón distinguía entre:
(i) formas numéricas puras, perfecto parangón de lo conceptual;
(ii) figuras geométricas regidas por las formas numéricas puras antes mencionadas;
(iii) las formas numéricas observables en las cosas sensoriales
(*L. Brisson, Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, París, 1974).

Por ejemplo, el círculo: todos los círculos sensoriales son sólo aproximaciones de la figura geométrica "círculo", que es definible, pero que nunca puede ejecutarse en la materia de forma perfecta; -- en los dos anteriores, las ideas están presentes y en funcionamiento.

Así, Platón llegó a introducir una estricta división entre
(i) las formas numéricas sensoriales y
(ii) las formas (numéricas) no sensoriales (geométricas o puramente ideales). Este "chorismos" (separación) se remonta a Parménides, que separa el "ser(de)", puramente alcanzado por el pensamiento, del "no ser(de)", que perciben los sentidos. Cfr. Krafft, o.c., 296 ss.

Un ejemplo de la influencia de Parménides en la matemática es la definición de "número" y "unidad" (en la Stoicehia de Eukleides):

(i) "La unidad es aquello a lo que cada cosa se llama 'uno'". Uno significa aquí, en el sentido parmenídeo, "indivisible".
En consecuencia, la matemática parmenídea no conoce los números fraccionarios, ¡pero tiene una teoría de la proporcionalidad! Por ejemplo, si divido 1 entre 5, llego a la proporción 1:5, -- no 1/5, como en nuestras matemáticas. La monas, unidad (como elemento), como indivisible, nunca se hace más pequeña (como en nuestros números fraccionarios); no, es imaginaria (para no hacer injusticia al dogma parmenídeo de la indivisibilidad), sustituida por un conjunto, a saber, cinco unidades; pues bien, este conjunto es divisible;

(ii) "El número (arithmos, number) es la colección (plèthos) creada por las unidades".
Consecuencia: las monas, la unidad nunca es un número, entiéndase: ¡recaudación! Sólo dos o más es "número". -- Sólo desde este punto de vista se entienden las concepciones de la materia de Empédocles, Anaxágoras, - Leukippos, Dernokritos, que piensan que las "unidades" materiales son parmenídeas, es decir, indivisibles, e introducen la multiplicidad como "número" (colección de unidades). Véase más arriba, p. 110 s., sobre la teoría mecanicista de la materia.
Sin embargo, hay una gran diferencia entre los aritméticos y los mecanicistas: los aritméticos pretenden que la multiplicidad de unidades (de la unidad, más bien) es sólo imaginaria, mientras que los mecanicistas, por supuesto, presentan esta multiplicidad (de la unidad) como real, de hecho material (están hablando del ser). Cfr. Krafft, o.c., 322; *A. Szabo, Der älteste Versuch einer definitorisch-axiomatischen Grundlegung der Mathematik*, en Osiris 14 (1962): 308/369.

(GW 126)

Resumiendo: "La razón (de la filosofía griega) no es todavía nuestra razón (moderna), la razón de la ciencia experimental actual, centrada en los hechos y en su tratamiento teórico.-- Sin embargo, ha elaborado una matemática, una primera formalización (= articulación en símbolos abstractos) de la experiencia sensorial.

Pero mira: no quería utilizarlos en el estudio de la realidad física. Entre lo matemático y lo físico, entre el cálculo y la experiencia, faltaba la conexión. Las matemáticas siguieron conectadas a la lógica. En efecto, para los griegos, el fusis representaba el ámbito de lo inexacto, al que no se puede aplicar ni la medida exacta ni el razonamiento riguroso (Cfr. *A. Koyré, Du monde de 'l' à-peu-près' à l' univers de la précision*, en *Critique*, 1948, 806/883). La razón no se descubre en la fusis, sino que es inmanente al lenguaje; no nace a través de las técnicas que actúan directamente sobre las cosas, sino que se produce a través de la descripción y el análisis precisos de los diversos medios de actuación sobre las personas, a saber, las técnicas de las que el lenguaje es la herramienta común: la habilidad del abogado, del maestro, del retórico (= maestro de la elocuencia), del político. La razón griega es aquella que permite, de forma positiva, reflexiva y metódica, actuar sobre las personas; no permite, sin embargo, transformar la naturaleza". (*JP. Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs*, 11, 123s.).

Este "chorismos" (separación) entre la razón y la naturaleza tiene una doble razón, según Vernant et al.

(i) La filosofía jónica -en lugar de ser vista sagradamente como una concepción (y surgiendo de un padre y una madre, es decir, genealógicamente)- ve los fusis como surgiendo de "archai" abstractos, principia, principios, que son inmutables (el agua, lo ilimitado, el aire, resp. el aliento).

(ii) La filosofía parmenídea, al dividir al hombre en una parte sensual y otra pensante, ve la fusis como primer plano, que oculta el verdadero ser, que es inmutable.

En efecto, Krafft nos mostró cómo la matemática, con los jónicos, estaba presente en la naturaleza, pero geométrico-simétrica permanecía fuera de la naturaleza (hasta que Heródoto señaló esto, al menos en parte), no descubierta empíricamente, sino a-priori asumida en ella; cómo, con los parmenidianos, la naturaleza era, por así decirlo, ignorada como no-ser(es), para dar paso a una visión puramente conceptual, calculadora, que exponía el(los) ser(es) invisible(s), puramente lógico(s).

En ambos casos, el aspecto matemático y la naturaleza no se entrelazan sino de forma vacilante: hay "chorismos", brecha, entre ambos. Platón, en particular, insistirá mucho en este desfase entre la idea (número (forma)) y la naturaleza (sentido). Con él muchos, muchos griegos.

(GW 127)

Conclusión general.

El estudio de los fusis nos ha dado un triple resultado:

(i) materia,

(ii) la energía (con los mecanicistas (ver arriba pp. 110 (antiguo), 95v. (moderna) existe incluso una brecha entre la materia y la energía, en la medida en que la materia se concibe como inerte o lenta y la energía es entonces externa);

(iii) información (idea, idea matemática o número (forma)) (para una parte de los pensadores griegos existe incluso una brecha entre la información (idea, estructura matemática) y la materia, resp. energía (ver arriba p. 118v.); desde +/- 1948 (*Norb. wiener, Cibernética* (máquinas que procesan información) el materialismo moderno también ha evolucionado).

***Nota* . -** Sobre la relación entre lo puramente físico (ciencia) y lo técnico en los antiguos griegos -- Aquí se pueden mencionar brevemente dos posiciones: por un lado, *JP. Vernant, Myth et pensée*, II, 5/54 (*Le travail et la pensée technique*), que defiende las siguientes tesis:

a. la inhibición del progreso técnico (por ejemplo, mediante máquinas) por
a1. el llamado desprecio griego por el trabajo manual y la actividad técnica;
a2. la influencia del orden social y esp. de la esclavitud;
a3. la falta de voluntad para adoptar el progreso técnico;

b. la tesis de que el conocimiento técnico se sostiene o cae esencialmente con el conocimiento científico; es decir, según Vernant, la técnica es esencialmente ciencia teórica aplicada; -- en otras palabras, la brecha entre la información y la materia y/o la energía no existe, de modo que la técnica y la teorización van juntas en la experimentación y la ciencia exacta; por otro lado, *B. Gille, Les mécaniciens Grecs* (*La naissance de la technologie*), París, 1980, que, esp. pp. 170/195 (*Le blocage*) y 196/223 (*La formation de la connaissance technique*), ofrece críticas responsables a las proposiciones extremas de Vernant:

a. Tanto el desprecio por el trabajo manual y la tecnología como la organización social (esclavitud) y la falta de voluntad para aceptar el progreso técnico han existido ciertamente, pero Gille cuestiona la generalización de Vernant: no todos los griegos caen bajo la crítica de Vernant;

b. Gille defiende el carácter inherente e independiente de las habilidades y conocimientos técnicos como algo diferente de la teoría, que se comprueba experimentalmente.

Así, Gille escribe, con una actitud mucho más positiva hacia los antiguos griegos: “Si Archutas (de Taranton, un mathèmatikos como Hippasos, cf. supra p. 119; - 400/-350) fue realmente el inventor prolífico, como lo presentaron los antiguos, entonces demos la bienvenida a la primera mente técnica de la antigüedad clásica. Sin duda, los propios antiguos no se equivocaron al situarlo en los albores de un nuevo mundo técnico.

(GW 128)

El hombre asumió la tarea de las deidades y los héroes. A partir de ese día, la imaginación técnica pudo desarrollarse:

(i) La técnica está descarbonizada;

(ii) Más aún -como subrayó el Pseudo-Aristóteles (Mèchanika)- la tecnología se convierte en antinatural, es decir, permite realizar lo que la naturaleza no podría hacer, a veces incluso en contra de ella". (o.c., 211s.).

En efecto, por lo que hoy se puede comprobar, al menos en lo que se refiere a la ingeniería mecánica, los grandes descubrimientos de los griegos se sitúan desde el siglo IV al VI, es decir, desde Arquitas (y Tales) hasta el inicio de la escuela de Alejandría (fundada por Demetrios de Falèron (puerto de Atenas),(-350/ ...) en -305, a instancias de Ptolemaios Soter, príncipe de Egipto desde -305) (cfr. o.c., 54ss. (L'école d' Alexandrie); 211).

Pues bien, según Gille, los técnicos actuaban de diferentes maneras, como dice Filón de Buzantion (-250/...) en su Méchanikè suntaxis: "Hay cosas que no se consiguen sólo con el razonamiento o con los procesos mecánicos (respecto a las máquinas). Muchos descubrimientos se deben a la experiencia". Hèron de Alexandreia (apodado "ho mèchanikos"), que utiliza las obras de Filon, insiste mucho en esa experiencia, pero añade que el conocimiento científico es necesario y que de él debe derivarse el razonamiento racional. (o.c., 207s.).

En resumen:

(i) el razonamiento (que busca encontrar las causas),

(ii) demostraciones mecánicas,

(iii) la experiencia, - se trata de tres formas de progreso técnico.

En otras palabras, no se puede reducir la habilidad técnica a un tipo de teoría probada experimentalmente de Vernant.

Nota: 'empeiria', experiencia, nunca denota un proceso bien definido de conocimiento científico, sino 'experiencia' (incluyendo, si es necesario, una experiencia científica) (o.c., 212s.).

Por "experiencia" se entiende, en palabras de Aristóteles, la acumulación de observaciones singulares (por ejemplo, la observación de que un medicamento "funciona" sin que se pueda indicar la "causa" (= el razonamiento, que revela la causa)). Con el tiempo, según las circunstancias, crecerá una teoría (fórmula geométrica, por ejemplo) que transformará esta experiencia en una teoría comprobable experimentalmente, como exige Vernant (en el espíritu de la ciencia y la tecnología modernas y galileanas, que los griegos no conocieron más que muy fragmentariamente).

Proklos de Constantinopolis (+410/+485),

el neoplatónico, en su comentario a Eukleides, dice que hay una ciencia llamada "mechanika", que es una parte del estudio de las cosas sensibles y materiales, por ejemplo, como ciencia de los instrumentos de guerra (Arquímedes, por ejemplo) o de los dispositivos "maravillosos", en los que se utilizan fuelles o pesas

(GW 129)

Proklos expresa lo que entonces se pensaba de la tecnología (al menos en su parte mecánica): se llamaba "ciencia" (en el sentido antiguo).

El problema es: ¿hay conocimiento de la información en las demostraciones puramente técnico-mecánicas de los arneses (para demostrar su utilidad o funcionamiento) y el método empírico aproximado (para resolver técnicamente un problema planteado sin ninguna visión teórica)? En nuestra opinión, sí: en la demostración técnica de un dispositivo encontrado (un aparato, una acción, etc.), no hay conocimiento de la información.

(i) Una abducción o suposición, sea o no expresable teóricamente (en una explicación antigua de la naturaleza y las causas o en una fórmula aritmético-geométrica de la época), es secundaria: Hay una comprensión, intuitiva, de la situación y del problema planteado y su solución;

Un ejemplo: Athenaios, un autor sobre los equipos de asedio (Peri mèchanèmaton), entre -200 y -100, habla de la invención del ariete:

a. Durante el asedio a la ciudad de Gadeira, los cartagineses habían capturado una punta; algunos jóvenes, al no tener herramientas para destruir la muralla, toman una viga y, con sus brazos, en grupo, la empujan contra la muralla, que queda así ampliamente derribada;

b. Un nativo de Turos, Pefrasmenos, constructor de barcos, había visto esto: plantó un gran mástil en el suelo durante el siguiente asedio, atado a una viga, que podía moverse en un movimiento de ida y vuelta contra la fortaleza;

c. el Karthager Geras tenía un armazón construido en carpintería, que podía desplazarse sobre ruedas y medir un techo sobre él: en él había una viga, que podía ser empujada contra una pared por un gran número de hombres, con todo el aparejo; llamó a su invento "tortuga" (porque se movía muy lentamente sobre el suelo)).

Aquí, la demostración mecánica y la invención aproximada (en tres fases) chocan entre sí: sin mucha teoría ni fórmula matemática, en la práctica se ve inmediatamente que la perspicacia (la posesión de información, tanto como idea (contenido mental) como número (forma), ya que se trata de tamaños y circunferencias) está en juego aquí;

(ii) el resultado visible y tangible "demuestra" (por supuesto, no teóricamente) que la idea preconcebida (abducción) era correcta, es decir, que la idea-con-forma-numérica (= información) plasmada en los tres "arietes" al principio logró el resultado previsto (objetivo) y era, por tanto, correcta, al igual que una teoría, una vez confirmada experimentalmente, demuestra ser correcta; m.En otras palabras, mediante la inducción, es decir, la experiencia concreta (aplicaciones), se sabe si las deducciones extraídas de la abducción son verdaderas, es decir, utilizables en el ámbito técnico. Por lo tanto, hay información técnica sin teoría, pero igualmente válida.

(GW 130)

En otras palabras, el punto de vista pragmático (CS. Peirce) "salva" el modo de pensar técnico.

Un aspecto más: las tres formas (es decir, los modelos aplicativos) de arietes abarcan una sola idea, el modelo regulativo, que los resume a todos. En principio, hay un número ilimitado de realizaciones (modelos aplicativos) de una idea (resp. idea matemática). (Véase la página 45 y siguientes). El proceso técnico de descubrimiento, esbozado más arriba, comparado con el proceso artístico de creación (véase alto: p. 50 y ss.), muestra que una teoría de las ideas, correctamente entendida y no caricaturizada "ejemplarmente", como ocurre tan a menudo, expresa fielmente el aspecto informativo: los tres tipos de ariete revelan, retrospectivamente, un tipo, el arquetipo, que actúa como un mismo modelo y que hace posible el resumen (la colección, es decir, la estructura distributiva y colectiva). El ejemplarismo y la adaptación situacional van de la mano (ver arriba p. 52).

Acertadamente *W Jaeger, Paideia*, I, 236, dice de la filosofía natural más antigua (Tales, Anaximandros, Anaximenes), lo que se puede decir de la filosofía griega posterior:

(i) la fantasía, guiada y controlada por la razón;
(ii) sentido plástico y arquitectónico -tan propio de los griegos- que trata de organizar y ensamblar el mundo visible (dèla, fanes) por sus medios (esp. matemática);
(iii) el simbolismo, que interpreta desde la vida humana la vida extrahumana.

En otras palabras, los rasgos de la cuádruple sabiduría estructurada (véanse las páginas 14/17).

El Décimo Coloquio Científico (08.12.1982) en Heverlee, sobre las características esenciales de la vida, dio la oportunidad al Prof. Wildiers de presentar a Manfred Eigen (Ludus vitalis, -- el mundo y la vida como juego) y a Ilya Prigogine (Order out of Chaos, -- el mundo y la vida como obra de arte). Wildiers dio a Manfred Eigen (Ludus vitalis, -- el mundo y la vida como un juego) y a *Ilya Prigogine* (*Order out of Chaos*, -- el mundo y la vida como una obra de arte), dos premios Nobel y especialistas en la materia, la oportunidad de preguntarse si nosotros, que vemos desvanecerse la visión determinista del mundo de los siglos XVIII y XIX (el mundo como una máquina), podemos sustituirla por la visión lúdica del mundo (Eigen) o por la ordenada (Prigogine).

Un debate muy animado entre los dos eruditos no proporcionó una respuesta clara, pero dio puntos de vista muy interesantes de carácter general. Cuando vemos a Jaeger resumir -fantasía y plástica- el sentido arquitectónico, creemos que, a pesar de todos y muy evidentes progresos desde los antiguos fisicalistas, seguimos trabajando hoy en la misma tradición ininterrumpida (véase arriba la página 46: perennis philosophia (Steuchus, Leibniz, Willmann).

(GW 131) ***El alma en la naturaleza.*** Antes de introducir la fisicalidad del "alma", detengámonos un momento en la semasiología (teoría ordenada del significado) de esta palabra. Al fin y al cabo, hay cuatro ámbitos principales en los que se utiliza la palabra "animismo" (creencia en el alma), y al mismo tiempo la palabra "alma". Son estrictamente distinguibles, pero, al menos en última instancia, inseparables.

(1) -- *El ámbito médico-biológico.*

Por "animismo" se entiende, en *Stahl, Theoria medica vera*, 1707, el hecho de que una misma "alma" es el "principio" (explicación) tanto de la vida orgánica como de la intelectual - racional (en los humanos, por supuesto).

Así entendido, el animismo (estahliano) es un tipo de "vitalismo" (véase más arriba p. 112) o, al menos, un aspecto o complemento del mismo: "vitalismo" significa, después de todo, en términos generales, cualquier doctrina (teoría) que afirma que la vida difiere esencialmente de la estructura puramente mecánica (físico-química) de la materia sin vida (por ejemplo, mediante una "fuerza vital", "entelequia", etc.).

Atención: el "vitalismo", en este contexto biológico-médico, también puede interpretarse de una manera aún más aterradora, es decir, como el nombre de la doctrina de la escuela de Montpellier (*Th. de Bordeu; Barthez, Nouveaux éléments de la science de l' homme,* 1775). En este caso significa la doctrina de que, en cada individuo, existe un principio de vida, distinto tanto de las propiedades físico-químicas del cuerpo como del alma como facultad intelectual-racional (alma pensante). Cfr. *A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, 1968-10, 60; 1214s.

(2) -- *El dominio etnológico-jerárquico.*

Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens (Untersuchungen über die Anfänge der Religion), Leipzig, 1926-2, 10/25, es quizás la mejor introducción a este campo tan complejo, del que extraeremos algunos conceptos clave.

(i) *EB. Taylor, Primitive culture*, 1867-1, 1878-2, define el "animismo" como la doctrina de los seres espirituales (seres), que constituye la esencia de la filosofía espiritualista en su oposición a la filosofía materialista.

Así concebido, por supuesto, el animismo tiloriano, en el ámbito etnológico-jerárquico, se presta a muchas críticas, aunque su núcleo sigue siendo válido. Al fin y al cabo, las culturas exóticas-arcaicas y primitivas se sitúan casi por completo fuera del debate occidental entre el espiritualismo y el materialismo en relación con el alma.

W. Wundt, Völkerpsychologie, IV (*Mythus und Religion*) Leipzig, 1914-3 (1909-1), distingue entre **a/** alma corporal (un alma o fuerza anímica (fluida) presente en una o varias partes del cuerpo y

b/ alma libre, que representa principalmente dos tipos, a saber

b1/ el aliento (alma) - ver arriba p. 100; 103v) y

b2/ la sombra (alma de la sombra), que a veces significa el poder de la dinamita, a veces significa la apariencia del difunto.

(GW 132)

El concepto de alma con Tylor y sus muchos seguidores se reduce a esto: es la fusión de **(i)** el principio vital y **(ii)** el doble (= fantasma) que puede separarse del cuerpo (al abandonar el cuerpo, por ejemplo en el sueño), o por la muerte (abandono definitivo del cuerpo)). La etnografía aporta constantemente pruebas de la teoría de Tylor. Sin embargo, no confirma el papel principal que Tylor atribuye a los sueños. Y sobre todo señala la gran complejidad de las representaciones de los pueblos sobre el "alma", etc.

(ii) ***La distinción entre animatismo y animismo.***

"Una piedra o una roca puede, entre los primitivos, ser concebida como un ser vivo sin atribuirle un "alma" -análoga al alma humana- o sin poner en ella el "alma" de un difunto o algún "espíritu"" (Söderblom, o.c.,11).

"Los pueblos naturales han visto durante mucho tiempo seres vivos en los objetos, que han imaginado como formas animales o humanas, sin atribuirles un "alma"" (ibíd.).

Söderblom ve cuatro posibilidades muy probadas:

a. La cosa de la naturaleza se concibe como viva (sin "alma"): está "viva" (animatismo, - de "animatus" , vivo), pero no "animada" (animismo);

b. La cosa de la naturaleza está "habitada" por un "espíritu" que flota libremente - por ejemplo, un espíritu del bosque o un espíritu del crecimiento (demonio del crecimiento)- sin que ese espíritu sea la propia alma del objeto o sin que sea el alma de una persona muerta; -- tal cosa es una especie de fetichismo (fetiche = morada de un espíritu);

c. la cosa de la naturaleza tiene su propia "alma", -- análoga a la del hombre (puede incluso tener varias, como, con muchos pueblos, el hombre tiene varias almas; se piensa en el alma respiratoria y en el fantasma, por ejemplo); -- algunas culturas tienen incluso un animismo "completo", es decir, están convencidas de que no sólo algunas, sino todas las cosas de la naturaleza tienen su propia alma;

d. la cosa de la naturaleza está "habitada" por un alma muerta desconocida o por la de un difunto poderoso (por ejemplo, un árbol "sagrado" o un cocodrilo está "habitado" o mejor "inspirado" por un alma humana). Se trata, pues, de un tipo de animismo, en sentido estricto.

De hecho, sólo el punto '**a'**((creencia en la vida)) es estrictamente 'animatismo'; el punto **'b'** es estrictamente fetichismo; los puntos **'c'** y **'d'** son estrictamente animatismo sensu.

Normalmente se utiliza "animismo" para los cuatro (es entonces "animismo" en el sentido amplio y algo descuidado).

(iii) *J. Piaget,* psicólogo estructuralista, que se ocupó de la evolución del pensamiento infantil, denominó "animismo" en los niños, a la tendencia a interpretar todos los cuerpos como vivos y dotados de intenciones (*La représentation du monde chez l' enfant*). Se trata de un significado etnológico diluido, puramente psicológico.

(GW 133)

(3) *El ámbito paranormal-oculto.*

AN. Aksakow, Animismus und Spiritismus, 1890-1, introdujo un nuevo significado de la palabra "animismo". - Por "espiritismo" se entiende todo lo que tiene que ver con los espíritus de los muertos y de otros seres de lo invisible; en particular, se atribuyen a los espíritus una serie de fenómenos paranormales u ocultos (la hipótesis de los espíritus).

GW. Samson, To Daimonion, Boston (EE.UU.), 1852, es la primera obra que contrarresta la hipótesis espiritista con la llamada hipótesis "animista", en este caso el "principio nervioso", que, de forma análoga al principio magnético y/o eléctrico, permite al espíritu humano actuar sobre la materia y producir, por ejemplo, ruidos de golpes, que se atribuyen entonces -espiritualmente- a fantasmas o a las almas de los muertos.

El fisiólogo inglés Carpenter (1852) -ideomotor-, el filósofo alemán *Eduard von Hartmann, Der Spiritismus* (1885) -'inconsciente psíquico'- persiguen esta vía animista. Von Hartmann habla de ilusiones y alucinaciones (falsas percepciones), de clarividencia y de fuerzas "psíquicas" (es decir, psíquicas ocultas); rechaza la hipótesis de los espíritus - lamentablemente, de forma no científica- a priori (¡no encaja en su marco mental!).

AH. Aksakow (1890) responde a la tesis de Von Eartmann hablando de fenómenos personalistas (escritura automática, desdoblamiento de la personalidad, etc.) dentro de los límites del cuerpo, fenómenos animistas (telepatía, clarividencia en el espacio, telequinesis (movimiento paranormal de los objetos)) fuera de los límites del cuerpo. Por otro lado, contrapone los espiritistas, que pueden dar una impresión personista o animista, pero que se sitúan tanto fuera de los límites del cuerpo como extraterrestres.

En resumen: en el lenguaje actual, el "animismo" se utiliza para afirmar que todos los fenómenos paranormales son puramente "psíquicos" en su origen (y que los "espíritus", etc., son superfluos); "psicologismo parapsicológico", en otras palabras.

Cfr. *WHC. Tenhaeff, Het spiritisme*, 's-Gravenhage, 1971-5, 32/37. *Feldmann, Fenómenos ocultos*, 1949, 32/3.

Nota -- *M. Uyldert, Plantenzielen, Amsterdam*, s.d. (esp. 69/72 (*Patrón inmortal (palingenesia*); *R.Montandon, De la Bête à l'homme* (*Le mystère de la psychologie animale*), Neuchâtel / París,1942; *L. Verlaine, L'ame des bêtes*, París, 1931(resumen histórico) exponen algo del animismo en relación con las plantas y los animales.

Nota -- La noción de "espíritu general". Registro akásico", "registro akásico" o "espíritu general" es esa capa en lo sutil, en la que se fijan las huellas de todos los acontecimientos (humanos). Los "mirones", que penetran en ella, "ven" lo que una vez ocurrió ("akasha" = "sutil" en sánscrito). - ¡No confundir con el alma del mundo!

(GW 134)

(4). ***El dominio filosófico.***

Desde el punto de vista científico (y también filosófico), la discusión está en pleno apogeo.

a. *J. Monod, Le hasard et la nécessité* (*Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*), París, 1970, 35/55 (*Vitalismes et animismes*); el proponente parte de la ciencia "objetiva"; "objetivo" significa aquí "libre de intenciones", "libre de diseño" (desde Galilei, Descartes); ese "postulado", "indemostrable en cualquier momento" (según el propio Monod, o.c., 33) funda la ciencia profesional moderna en su oposición a la de la antigua Grecia (con la posible excepción de Demócrito y la mecánica pura).

Pues bien, en ese marco "objetivo", Monod observa que la "vida" tiene dos características:

1/ invariancia (las estructuras vivas persisten, frente a un clima de ruptura (entrópico));

2/ teleonomía (mantenimiento intencionado (!) de las estructuras).

La pregunta que se plantea es: ¿cuál de las dos propiedades, la invariabilidad o la teleonomía, tiene prioridad?

(i) En el espíritu darwiniano, Monod opta por la primacía de la invariancia sobre la teleonomía, que se deriva de la invariancia, basándose en el postulado de "objetividad" de la ciencia moderna (la naturaleza no conoce ninguna finalidad sino secundariamente). En otras palabras, hay que preservar el azar y la "selección natural" es el mecanismo que lo consigue.

(ii) Todas las demás interpretaciones para explicar el extraño carácter de la vida invierten la primacía: la invariancia está en algún lugar "protegida", "guiada", y la evolución, en lugar de ser "natural" (es decir, accidental-mecánica), está "dirigida", a saber, por un principio teleonómico inicial, del que toda la vida es la expresión: la teleonomía tiene prioridad sobre la invariancia.

(ii)a. La teoría limitada en este sentido se llama Monod "vitalismo": el vitalista (filosóficamente: Bergson, científicamente: H. Driesch; - Elsässer, Polanyi) sitúa la primacía de la finalidad en la biosfera.

(ii)b. Llama a la teoría abarcadora "animismo": el animista ve el propósito en funcionamiento, con prioridad sobre la invariabilidad, en todo el evento cósmico, del que lo biológico no es más que una parte. Monod ve en ello un retorno al estadio infantil (cf. El animismo infantil de Piaget, supra p. 132) de la humanidad (el primitivo ve en las plantas y los animales su propio diseño de vida ("proyección"); pero las rocas y las tormentas, los cuerpos celestes y los arroyos también tienen un diseño: una y otra vez el primitivo proyecta su propio sistema nervioso teleonómico en las cosas que le rodean; en consecuencia: el hombre y el universo no son ajenos entre sí).

(GW 135)

En contra de la ciencia "objetiva", los pensadores intentan revivir este animismo primordial: Leibniz, Hegel; - Teilhard de Chardin; pero también Spencer, Marx y Engels - el positivista Spencer, el dialéctico-materialista Marx y Engels son los científicos-progresistas del siglo XIX, -- todos ellos ven la evolución en la biosfera como una extensión de la evolución cósmica-universal.

Por ejemplo, la "fuerza" desconocida e incógnita que, según Spencer, actúa en todo el universo para establecer tanto la variedad como la coherencia, tanto la especialización como el orden, desempeña precisamente el mismo papel, en última instancia, que la "energía" ascendente que, según Teilhard, tanto en las partículas nucleares como en las galaxias, "dinamiza" la materia del universo (no hay materia inerte) hacia el punto de Omega.

Ambos pensadores quieren dar a la naturaleza una finalidad "animista", sin hablar de alma: (entonces es animatismo) para alimentar ese "diseño" (finalidad) se habla, en lugar de "alma" de "fuerza" o "energía" (entonces es animismo de nuevo)

Por ejemplo, para Hegel, el Espíritu (absoluto) (es decir, esa realidad "divina" que orienta el universo y su creación) es la única realidad que actúa en la naturaleza y en la historia cultural; este "Espíritu", la Idea que se piensa a sí misma, es dialéctico: de la tesis (punto de partida) pasa, a través de la antítesis, a la síntesis; para Marx, la Materia (es decir, esa realidad absoluta que orienta el universo y su creación) es la única realidad que actúa en la naturaleza y en la historia cultural; esta Materia se piensa a sí misma de manera tan dialéctica como el Espíritu de Hegel.Para Marx, la Materia (es decir, esa realidad absoluta que da la dirección al universo y a su formación) es la única realidad que actúa en la naturaleza y en la historia cultural; esta Materia se piensa a sí misma de manera tan dialéctica como el Espíritu de Hegel (= Idea autopensante).

Para ambas tendencias, la idealista-dialéctica y la materialista-dialéctica, el hombre es una especie de culminación del principio universal (el espíritu para Hegel, la materia para Marx), que, en el hombre, llega plenamente a sí mismo, es decir, a su pleno desarrollo. Hacer de la contradicción dialéctica (= tesis, antítesis) la constitución de todo movimiento, de toda evolución, es, a pesar de todo, arrojar una interpretación subjetiva (quiero decir no objetiva, es decir, introduciendo una dirección de propósito) de la naturaleza en forma sistemática, de modo que nos permita descubrir en la naturaleza un "diseño" ascendente, constructivo, creativo; es, al fin y al cabo, darle sentido y significado moral.

Esta "proyección animista" es siempre reconocible, no importa cómo se disfrace. Una interpretación que no sólo es extraña en relación con la ciencia (es decir, objetiva, accidental), sino que entra en conflicto con ella, como se ha demostrado cada vez que los dialécticos materialistas, abandonando su retórica puramente "teórica", han intentado arrojar luz sobre los caminos de la ciencia experimental por medio de sus conceptos". (o.c., 51). - Monod afirma, en cambio, que, por ejemplo, la biosfera, a partir de todo el universo, nunca es deducible, sino a lo sumo explicable, nada más.

(GW 136)

Monod, o.c.,55, traiciona su propia inclinación más profunda como científico de la "objetividad", es decir, la creación en sí misma sin propósito en la naturaleza:

"Queremos concebirnos como seres necesarios, inevitables, desde siempre previstos. Todas las religiones, casi todas las filosofías, incluso algunas ciencias, dan testimonio del esfuerzo incansable y heroico de la humanidad en la medida en que niega desesperadamente su propia contingencia".

b. *Manfred Eigen, Ilya Prigogine*

Como ya se ha mencionado anteriormente (p. 130), los especialistas Manfred Eigen (Max-Planck Institut für Biophysikalische Chemie, Göttingen) e Ilya Prigogine (Université Libre de Bruxelles) tienen puntos de vista sobre la vida parcialmente diferentes a los de Monod;

Criticando a Darwin (**1.**los sistemas complejos surgen a través de la evolución; que la **2.**evolución se basa en la selección natural; **3.** que la selección natural es un resultado directo de la autorreproducción), Eigen afirma que la vida, hoy en día, de forma algo diferente y más cautelosa, está determinada de la siguiente manera:

1. la información genética, reproducida, es la vida;

2. Algunos ácidos esenciales pueden reproducirse fielmente;

3. La reproducción nos proporciona la base para la conservación de la información, pero también para su tratamiento selectivo y su optimización. Aunque sólo se puede investigar en el laboratorio (y, por tanto, no es una representación segura del origen histórico de la vida), la vida se muestra obediente a las leyes físicas reguladas y cuantitativamente formulable en su selección, evolución y optimización. Eigen, impresionado por la enorme complejidad incluso del nivel molecular de la vida, habla de Ludus vitalis (juego de la vida).

Prigogine, partiendo de procesos "irreversibles", es decir, situados fuera del equilibrio -de hecho, los únicos procesos reales-, observó que procedían de forma no lineal, es decir, con más de un resultado. Su estudio condujo a complicadas fórmulas (ecuaciones), que Prigogine y su equipo pudieron resolver con exactitud:

La principal impresión, al igual que en el caso de Eigen, fue la variedad de comportamientos que puede presentar la materia en estas condiciones de no equilibrio, - lo que suma complejidad.

Conclusión: la reversibilidad (multiplicidad de soluciones), la inestabilidad y la complejidad desempeñan un papel importante en el origen de la vida y su evolución.

Cfr. *L. Van Gerven, Twee nobelprijswinnaars over het leven (Dos premios Nobel sobre la vida*), en *Alumni* Leuven, 14 (1983): 2 (abril), 32/34.

c. *R. Ruyer, La Gnose de Princeton,*

París, 1974; id., *Les cent siècles prochains* (*Le destin historique de l' homme selon la NouveIle Gnose Américaine*), París, 1977 nos ofrece un grupo de científicos, que piensan explícitamente "animista".

(GW 137)

De hecho, la neognosis en los Estados Unidos quiere ser ciencia, primero la cosmología. - En ese marco, afirma que el universo está gobernado por el Espíritu, que crea para sí mismo una resistencia, la materia. El espíritu es la conciencia cósmica, es decir, algo que se ve a sí mismo en su propia unidad como "yo". El universo se compone de "formas" -personas, animales, plantas, "formas" inorgánicas- que son conscientes de sí mismas (como el Espíritu en el conjunto) y de las "interacciones" (efectos mutuos) de esas "formas" a través de la "información" mutua.

¿Cómo es entonces que hay "cuerpos materiales"? Sí, ¿cómo es posible el materialismo, que cree que todo es polvo? La neognosis, en cambio, afirma que las formas no tienen cuerpo. La "sustancia", el "cuerpo", sólo surge cuando una forma puramente incorpórea mira a otra como "objeto": las formas se miran entre sí y luego miran el exterior de la otra, que parece material, nada más. "El animismo general es verdadero en el sentido más fuerte de esa palabra. Sólo hay "espíritus", almas o formas de conciencia únicas. Estos no tienen cuerpo que animar; no habitan en cuerpos. La existencia física no es más que una ilusión, un subproducto del conocimiento perceptivo. La apariencia infantil del animismo es accidental: se debe a que, en el universo, hay muchas acumulaciones, que no hay que tomar por "seres".

Es infantil suponer que la crecida del Misisipi, el desierto de Arizona, el océano Atlántico, las nubes o el tifón tienen alma. Pero no hay nada de infantil en concebir un animal, una planta, una especie viva, el conjunto de las especies vivas, el Árbol de la Vida, y las conexiones informantes que conforman la unidad de esos seres, grandes o pequeños, como un alma viva". (o.c.,36).

La neognosis ha adoptado este panpsiquismo (todo es "psíquico" en su interior) de Eddington y Milne. Está convencido de que la ciencia ordinaria es "materialista" (véase más arriba p. 97v.), porque sólo registra con precisión el exterior de la realidad esencialmente "psíquica". Quien, como los científicos neognósticos, ve a través de ese exterior, el interior de lo real, ya no es un materialista como un científico.-- He aquí un breve resumen del animismo neognóstico.

Hasta aquí esta excepcionalmente larga semiología del "animismo". Su objetivo es plantear el problema del alma.

El alma de los antiguos griegos.

(A) *Animatismo.*

W. Röd, gesch. D. Phil., I (*Die Phil. D. Antike*, 1 (*Von Tharhales bis Demokrit*)), Múnich, 1976, 48 ss., habla del hylozoismo milesiano. "El hylozoísmo milesiano se basa (...) en la idea de que toda la realidad en cuanto tal (= en cuanto real) está viva, animada, resp. en cierto sentido impregnada de fuerzas divinas".

(GW 138)

Si se expresa así, se tiene animatismo (creencia en la vida), animismo (creencia en el espíritu) y dinamismo (creencia en los poderes divinos) ¡todo al mismo tiempo! Pero, sólo por eso, dice Röd:

"El pensamiento (milesiano) no era (...) hilósofo en el sentido de que conciben la sustancia como tal que se añade una determinación adicional de la animalidad". Esto es animatismo: no existe la creencia de un alma separada. "El mundo y su 'suelo' (archè, principium) son, según la convicción milesiana, algo vivo, de modo que todo ser pertenece a una coherencia dinámica y, en consecuencia, se relaciona entre sí". Röd, evidentemente demasiado poco familiarizado con la ciencia religiosa y sus refinados conceptos, articula aquí el animatismo, que, como también fuera de Hellas, es al mismo tiempo creencia en el poder (dinamismo) y sentido de la unidad (*véanse más arriba las pp. 17* (*concepto egipcio de medida*), *34v.* (*noción griega de unidad*)). De ahí surge la idea de que el hombre es el microcosmos en relación con el macrocosmos, el universo, dice Röd (cf. supra p. 61).

Como se mencionó anteriormente, p. 104f, el "hylozoismo" es la opinión de que la materia eo ipso (obviamente) está viva (*Poortman, Ochêma*, 1954, 29. Pero eso es animadversión a la materia.

Como ya se ha dicho, p. 105, el hylozoísmo incluye también el dinamismo, con o sin la idea de finura (Maatduiding de Volten), que Röd acaba de señalar.

El hilogismo en un sentido más estricto se encuentra en Anaximines de Miletos (-588/-524): el aire (aër), en sí mismo indefinido (apeiros) e ilimitado (aoristos), es el "archè", el principio del universo, del que, por dilución (manosis), que da lugar al fuego, y condensación (puknosis), que da lugar a la materia líquida y sólida, surgen todas las cosas.

Está claro que aquí "aire" no significa aire ordinario, sino un aire sui generis: es obvio ver en él una materialidad sutil. ¿Por qué? Lo sabemos, por *Rohde: Psyche (Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen)*, Tübingen, 1893/1894, para la mayoría de los antiguos griegos el "alma" es algo aéreo, como el aliento. Cfr. supra pp. 102 (Rüsche), 103v. (primeros pensadores griegos).

En efecto, Anaxímenes compara explícitamente el aire como principio del universo con el alma, que, al ser aérea, reúne las partes del cuerpo en la unidad: "Como nuestra 'psuchè' (alma) nos mantiene unidos (sunkratei), así 'pneuma' (aire, aliento) y 'aër' (aire, todo el 'cosmos' (mundo ordenado) abarca (periëchei)".

El texto contiene en realidad: "hè psuchè hèmètera (= nuestra alma) aèr ousa (= ser aire)". Visto en el contexto de la doctrina de la materia fina, aunque formulada de forma vacilante, como se ha visto anteriormente (103v.), "aire" es claramente **a.** materia fina, **b.** vida, **c.** fuerza (que se mantiene unida).

(GW 139)

Aquí surge una doctrina del alma (animismo), de forma vacilante (pues nada indica que el "alma" se entienda como "aire" de forma aislada, como en el animismo pleno).

Dudando: en efecto, el hecho de que Anaxímenes llame "aire" a todo el universo apunta más bien al animatismo. Röd, o.c.,47, dice en referencia a esta doctrina: "Dio así un primer paso en la dirección del concepto de 'alma del mundo'". Esto recuerda al espíritu general (akash) de los ocultistas (véase más arriba *p. 133* (*archivo akash*), es decir, el fluido, omnipresente en todo el universo, pero que, por tanto, no es todavía un alma del mundo en el sentido propiamente animista de un alma consciente (finamente materializada o no). El hecho de que el alma sea individual, cósmica), en movimiento, no prueba todavía que haya más que fluido (y por tanto estamos todavía en la esfera animista, -- quizás en la esfera animista).

(B) *Fetichismo.*

Fetiche" significa "morada de un espíritu". El "fetichismo" es la creencia de que algo -o a veces toda la naturaleza- está habitado por espíritus, seres fluidos de todo tipo. En otras palabras, el espíritu en cuestión no es el alma, el principio vital (separado) de la cosa en cuestión (el fetichismo no es animismo); tampoco es el fluido de esa cosa (el fetichismo no es animismo); lo habita junto y a través, si es necesario, del alma y del fluido.

Tales de Miletos (-624/-545) nos ha dejado. Un trozo de sabiduría sagrada que cita *Aristóteles*, *Peri Psuchè* A5: "El todo (pan, todo el ser) está animado (empsuchon) y a la vez lleno de daimones". No está claro en qué sentido habla aquí Aristóteles de la "animalidad" del universo: apunta en la dirección del hilogismo como animatismo. ¿Es más? Sí, si se cuenta como animismo la frase anexa "y de inmediato llena de daimones". Preferimos ver el fetichismo en ella.

Th. Zielinski, La religion de la Grèce antique, París, 1926, 12/30 (*La divinización de la naturaleza*), describe cómo los antiguos griegos veían la tierra, el mar y el cielo habitados por innumerables "espíritus": Espíritus de la fuente (ninfas, náyades, espíritus del río, espíritus del bosque y de la madera (dríades, sátiros), espíritus de la montaña (oreads), espíritus del mar (nereidas), que, en ocasiones, se denominan "daimones" (demonios), a veces "theoi" (theai) (deidades). El fusis, es sagrado hasta la médula, - no desacralizado (y secularizado), como ocurre con los monoteístas estrictos (la fe de Yahvé en Israel, el zoroastrismo en Irán) o con los pensadores seculares modernos.

Zielinski, o.c., 16, cita un texto de Platón: en las orillas del Ilis(s)os, un arroyo del Ática, había un plátano, bajo el cual Sócrates, con Faidros, fue a descansar; -- "¡Mira qué ancho y alto es! ¡Qué alto y sombreado es este hermoso pimentero silvestre! Ahora está en plena floración y balsifica todo aquí con su fragancia. ¡Qué maravillosa primavera brota bajo este plátano! ¡Qué fresca se siente su agua en los pies!

(GW 140)

Se cuelgan pequeñas muñecas junto a otras ofrendas: se ve que es el santuario de algunas ninfas o de Àcheloos". Acheloös, mencionado de pasada, ya es mencionado por *Hesíodo* (*Teog*. 340) como un dios de la corriente.

E. Mireaux, Zo levenden de Greeks ten tijde van Homerus, Baarn, 1979-3, 13/25 (Het levenskader: het Homerische universum), describe esto para la época homérica:

"Ciertamente, no todos los mortales se relacionan con las deidades tan íntimamente como los héroes de la epopeya. Pero aún así, existe la posibilidad de que cada uno se encuentre de repente con una deidad grande o pequeña: en un recodo del camino, al borde del bosque, en la niebla de la mañana, al atardecer, sí, en el umbral de su casa. Debe ser capaz de reconocerlos a la primera señal, saber invocarlos y no olvidarse de prometer un sacrificio de inmediato, como hizo el gris Néstor en cuanto notó que, bajo la forma del viejo Mentor, compañero de Telemachos, la diosa Atenea se alojaba con él". (o.c., 20).

Pues bien, si se lee la cita de Aristóteles: "todo está lleno de daimones", ¿no sería ésta la interpretación correcta? El espacio no está vacío, como para el mecánico posterior Demokritos; no, está "habitado" (fetiche) por seres de naturaleza fluida, - espíritus, demonios (polidemonismo) deidades (politeísmo).

Además de la fluidez omnipresente (animatismo, dinamismo), el fetichismo es un aspecto de la sacralidad de los fusis.

Zielinski se refiere a esto de forma estrictamente realista, explica: "En estrecha relación con el mar están las ninfas del mar, las nereidas, - la "personificación" de las olas del mar que acarician (como un día, secamente y tontamente se reclamará).

Personificación". Nunca, por supuesto, los que hablen así serán dignos de verlas con sus propios ojos, a las nereidas de pies plateados, retozando, en un hermoso día, y jugando con los delfines, con sus rizos dorados, brillando en la cresta de las olas. Es un gran favor". (o.c.,19).

De hecho, aún hoy las personas con segunda vista ven a estos "habitantes" de los fusis. Piensa en el experimento de Findhorn, donde la gente cultiva sus huertos en armonía con estos habitantes de la naturaleza. Está claro que no son las almas de las plantas, animales, etc., sino seres separados, fluidamente visibles, "centros" de vida material fina, y por tanto "dinámicamente" importantes (cargados de energía, generadores de energía), pero no el propio fluido vital de la planta, el animal, etc.

Son tal y como los caracteriza Söderblom (ver arriba p. 132, ad b). Cfr. también *M. Nilsson, La religion populaire dans la Grèce antique*, París, 1954, 1/34 (*Las campañas*).

Nota -- La palabra "alma" se utiliza varias veces para designar el fluido: "thumos" es, por ejemplo, la parte caliente y humeante de un sacrificio de sangre; se traduce por alma de sangre (mejor: fluido de sangre) (*Ilíada 22:68; Oduss. 11:105*)

(GW 141)

(C *Animismo.*

La "creencia en el alma" o "animismo" puede describirse de la siguiente manera:

(i) existe un ser vivo y material (incluso sutil); éste es el ser animado;

(ii)a. como principio de vida es, en ese ser, algo llamado "alma";

(ii)b. Ese principio de vida, el alma, puede, si es necesario, existir independientemente del ser animado. Es el aspecto animado del ser vivo y material mencionado en (i).

Desde Platón y Aristóteles se distinguen tres niveles de alma (inspiración):

a. El alma vegetativa, inherente a todos los seres vivos (plantas, animales, seres humanos, etc.);

b. el alma sensible, inherente a los animales y a los humanos;

c. el alma intelectual-racional, inherente al ser humano (y, en su caso, a los seres extraterrestres identificables como personas, por ejemplo, las almas de los difuntos).

En cuanto al estatuto material y/o inmaterial, véanse más arriba las páginas 99/109 (el pluralismo material o hílico);

a. La palabra "espíritu" no es necesariamente lo mismo que "alma"; un "alma" se convierte en "espíritu" (ya sea etéreo o inmaterial, o ambos a la vez) sólo cuando anima a un ser vivo material;

b. la palabra "idea" no es lo mismo que "espíritu" o "alma" (ver arriba p. 100; también 45/54); sin embargo, especialmente entre los materialistas que no son precisos, hay una cierta confusión: "idea" es contenido mental, que es estructura en el cosmos; por ejemplo, un ser vivo es idea, es decir, tiene estructura; esta estructura es elaborada por el alma, pero no es el alma; también el alma misma es idea, tiene estructura; lo mismo se aplica al "espíritu"; la estructura está allí donde hay contenido mental. Ver arriba p. 60: "espíritu", "alma" puede representar la entelequia, en el ser animado o animante, la idea rectora,-- pero es siempre más y diferente que la idea pura.

Muestra bibliográfica.

(a) Sobre el alma humana:

-- *Erwin Rohde, Psyche* (*Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*), Tübingen, 1890/1894;

-- *P. Rüsche, Das Seelenpneuma* (*Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele*), Paderborn, 1933.

Sobre el desarrollo en el sentido del dualismo somato-psíquico (la aceptación de una dualidad "cuerpo (somato-)/alma (psíquico)"), véase *Cl. Ramnoux, Héraclite* (*L'homme entre les choses et les mots*), París, 1968, 362/365.

(b) En cuanto a las opiniones del alma:

-- *E. Dodds, The Greeks and the Irrational*, Berkeley / Los Angeles, 1966, 179:

a. el aliento perecedero, que se vierte en el aire (aër) o se absorbe en el 'aither (aire alto); el alma del aliento está representada quizás, etimológicamente, en la palabra 'psuchè' (véase *P. Ricoeur, Finitude et culpabilité*, II (*La symbolique du mal*), París, 1960, 268ss. (el aliento que deja el moribundo);

(GW 142)

a (bis) ¿Qué es esta alma que respira? Es el aspecto perceptible del principio de vida, que es el alma: comienza con la concepción (en las plantas y los animales: con lo que corresponde a la concepción humana) y termina, al menos como principio de vida, es decir, como "espíritu" vivificante, con el último aliento. Esto no significa que el principio de la vida sea ni más ni menos que el alma pura que respira; no, el alma que respira es el aspecto aéreo del alma; -lo que también se muestra por el intercambio de alma y aire, --como por ejemplo en Anaximines (ver p. 138 abajo): "pneuma y aër comprenden el universo"; "el alma que es como el aire o más bien es aire";

b. los restos corpóreos en la tumba, en la medida en que están vivos, -según Dodds, 179; en efecto, el alma como principio temporal de vida, desde la concepción hasta la muerte, -con las plantas y los animales va análogamente- es ciertamente sutil, pero poco sutil, es decir Ahora bien, el cadáver es el "vehículo" (pero un vehículo material tosco) de ese humilde cuerpo anímico sutil y éste permanece, si es necesario durante mucho tiempo, unido a su "vehículo" como su doble e incluso como su espíritu guardián; pues este doble papel lo desempeña el principio vital durante la vida (como fuente de vida o "alma") t.Con respecto al cuerpo material bruto;

1. Como doble, por ejemplo, forma el patrón del cuerpo material (como la idea, que es al mismo tiempo el principio de la vida (ver arriba p. 141)).

2. como espíritu guardián o ángel entre otros - mejor: como emisario y espíritu guardián al mismo tiempo, porque los dos van juntos - uno piensa en *Hechos 12:15* (donde los cristianos que esperan - oran, cuando oyen a la criada decir que Pedro, aparentemente en la cárcel, está llamando a la puerta, responden: "ho angelos estin autou" (es ella ángel));

Como (espíritu guardián y) emisario, el alma forma para la segunda vista una forma perceptible (sombra), que funciona como emisario, en las apariciones a distancia durante la vida (las llamadas bi o multilocaciones, es decir, dos o más lugares que llenan al mismo tiempo, la presencia visible, como las muestran varios santos de la Iglesia Católica, por ejemplo);

como espíritu guardián (y emisario), -- no en el sentido ordinario de otra persona o "espíritu" extraterrestre (de nivel impersonal, un "centro" de poder), que, invisiblemente, acompaña a la persona viva (o animal o planta, si es necesario), sino como alma andrógina, que es al mismo tiempo trascendente (emisario, espíritu guardián) e inmanente, es decir, principio de vida, -- como se ha dicho, supra p. 48/50 (genio, iuno);

El espíritu guardián es el alma vital (pues también es un nombre correcto) - a diferencia del alma superviviente y en su caso inmortal

(GW 143)
como poder superior, de blindaje contra las influencias destructivas (posiblemente estranguladoras) del cosmos o del entorno humano o extraterrestre

Si el cuerpo anímico de baja naturaleza sutil (alma vital) permanece unido a los restos corpóreos y dentro de ellos durante mucho tiempo, entonces emana de los restos corpóreos una impresión de "vida" (es decir, de vida material fina), perceptible, por ejemplo, a la segunda mirada como el fantasma del difunto; si es necesario, este fantasma tiene la forma (forma ocasional) de un animal o de un demonio (por ejemplo, en las culturas totémicas); esta forma de aparición no debe confundirse en absoluto con el alma superviviente, si no inmortal (formas similares se dan también en plantas y animales).(por ejemplo, en las culturas totémicas); esta aparición no debe confundirse en absoluto con el alma superviviente, si no inmortal (las plantas y los animales también presentan formas análogas): la aparición es sólo el emisario del alma, nada más;

c1. el alma sombría en el Hades (inframundo),
según Dodds, 179 (Ricoeur, o.c., 268s.: la existencia luminosa y sombría del difunto); -- se trata de la 'psuchè' como 'eidolon' (forma de sombra), sobre la cual Homero (II. 23:104; Od. 11/51; 11:83);

El eidolon es, según Homero al menos (pues se descuida la distinción entre la apariencia ocasional y el verdadero estado del alma inmortal del Hades), una especie de doble, similar al vivo (II. 23:66), que, al ser tocado, se desvanece como el humo (Od. 11: 206); el eidolon está agotado (= sin "fuerza" (dinámicamente entendida)), su memoria, por ejemplo, está correspondida: sólo el beber del alma-sangre (thumos) - ver arriba p. 140 - despierta de nuevo los recuerdos (Od. 11: 25);

c1 (bis) el alma sombría es mejor descrita por Píndaro, citado por *Platón*: "pagan a Perséfone (la diosa del inframundo) la retribución (véase arriba p. 9v.: Némesis, reparación) por sus antiguos errores", - las almas, - dice Píndaro (*Platón, Menón 81bc*);

c2. el daimon, que renace en otros cuerpos en la tierra, -- de nuevo Dodds, o.c., 179; 'daimon' tiene, en griego antiguo, fundamentalmente dos significados:

(i) la fuerza sin nombre (dinamismo) de un ser, preferentemente una deidad;
(ii) el espíritu en el otro mundo, que es más que un ser humano o incluso un héroe (hèros), pero menos que una deidad de rango superior;

estos dos significados se aplican aquí, al menos a lo humano (la planta o el animal no son obviamente deidades); - de nuevo: Píndaro reproduce una característica principal, donde dice que Perséfone, una vez que han reparado sus errores, envía las almas al sol por encima del inframundo, al noveno año,
Que los devuelve a la tierra para que se reencarnen: entre ellos están los príncipes famosos, los hombres poderosos por su fuerza o por su ciencia, que, con el tiempo, serán venerados entre los mortales como héroes, heroínas, santos, sin mancha.

(GW 144)

Nota -- *Hesíodo de Askra* (VIII- e .; donde Píndaro vivió entre -518 y -438 -) escribió, en sus *Trabajos y días*, sobre los (cf. G. Dumézil (ver arriba p. 19)) en las culturas indoeuropeas siempre más o menos recurrentes tres clases básicas, llamadas para él (sacerdotales-judiciales) príncipes, soldados y agricultores.

Pero los considera completamente ético-religiosos, dividiéndolos en seis subclases según sus miembros practiquen la Dikè, la Justicia, o la Hubris, la Transgresión, (la Injusticia) como norma de vida. Por esta misma razón, Hesíodo es considerado con razón un gran reformador ético-religioso. Especialmente a la clase agrícola, a la que él -siendo él mismo agricultor- sacó del desprecio, ya que la religión olímpica había suplantado y suprimido la anterior religión ctónica, en la que la población agrícola desempeñaba un papel central.

Hesíodo no sólo impulsa la religión y el orden ético-político, sino que considera el destino en el otro mundo.

1.a. Los de la edad de oro son príncipes, que imponen la religión y la ley como gobernantes en medio de la población y esto según Dikè; representan a Zeus, la deidad principal olímpica; -- después de su muerte se convierten en daimones epichthonoi, "demonios" que residen justo encima de la superficie de la tierra, por lo que, de paso, suplantan o suprimen a las anteriores deidades femeninas ctónicas de la fertilidad; tienen poder sobre los vivos y son tratados por ellos con culto.

1.b. Los pueblos de la edad de plata son, como los Titanes -ver arriba p. 7/9-, príncipes, pero actúan según el Hubris atasthalos (iniquidad insana); -- después de su muerte makares hupochthonioi, deidades o demonios que viven bajo la superficie de la tierra, tan "inmortales" como los epícticos pero reprimidos y suprimidos al inframundo; también reciben culto, pero menos.

2.a. Los habitantes de la Edad de Bronce son soldados profesionales, caracterizados por su gran fuerza (o más bien violencia), su fuerza física y su aspecto y acciones aterradoras; sufren de hubris de guerra y mueren en la batalla; -- después de su muerte pueblan la mohosa morada del Hades (inframundo) como "nonumoi", muertos sin gloria y sin nombre. - Algunos de los héroes, los héroes de la guerra, conocidos por su nombre, sufren el mismo destino a causa de su orgullo bélico.

2.b. La pequeña minoría de héroes (de guerra), a causa de su (guerra)fatè, de su rectitud bélica, no van, después de su muerte, a la noche y al olvido, como las dos subclases anteriores, sino a las islas de los bienaventurados, donde permanecen conocidos por su nombre; se convierten, por así decirlo, en semidioses inmortales, a la luz y al recuerdo en casa.

Las subclases mencionadas en el apartado "2" son similares a los gigantes (gigantas) o gigantas.

(GW 145)

3.a. Los pueblos de la primera parte de la Edad de Hierro se caracterizan por lo que Kristensen llama "armonía de los opuestos"; Pandora, como mujer (de la que surge el niño vivo) y tierra (de la que surge la planta viva) -se intuye la atmósfera ctónica-telúrica-, es el símbolo de ello; una mezcla de hubris y dikè es también característica de lo que Hesíodo considera su época.

3.b. El pueblo de la última parte de la edad de hierro cae completamente en la arrogancia: la violencia, la mentira, la injusticia caracterizan, entonces, a la sociedad - este es, por lo tanto, el final del kuklos o ciclo (ver arriba página 47, ad (i)).

En efecto, ese kuklos del que hablará más tarde Herodotos, pero como pensador físico, (ver arriba p. 78s.), es "demoníaco" (ver arriba p. 7/12): las épocas dorada y plateada son juveniles; las épocas de bronce y heroica son maduras; la época de hierro, en sus dos épocas, es vieja. Se reconoce la armonía de la vida y la muerte, tan propia del orden (poli)demoníaco del universo. La vida, como Pandora, es mortal desde el principio.

Muestra bibliográfica.

-- *JP. Vernant, Mythe et pensée*, I, 13/79 (*Structures du mythe*), dividido en dos capítulos:

(i) 13/41 (*Le myth hésiodique des races* (*Essai d' analyse structurale*);

(ii) a.o. *J. Defradas, Le mythe hésiodique des races* (*Essai de mise au point*), en *L' Information littéraire*, 1965:4 (152/156) : 42/79 (*Le mythe hésiodique des races* (*Sur un essai de mise au point*)).

-- *W. Jaeger, Paideia*, I, 89/111 (*4. Hesiodos und das Bauerntum*);

-- *F.Flückiger, Gesch. d. Naturrechts*, I (*Die Gesch. der europäischen Rechtsidee im Altertum und im Frühmittelalter*). 9ff. (*Die sakralen Rechtsformen der homerischen Zeit*);

-- *A. Mirgeler, Hesiods Lehre von den fünf Weltaltern* (*Werke und Tage* V:106/201), Düsseldorf, 1958.

Esto muestra cómo al menos una parte de los antiguos griegos, desde muy temprano, veían el juicio del alma inmortal. También: cómo a la palabra daimon se le dio un significado muy específico, muy temprano, el de un tipo de alma. Para que ahora entendamos mejor el texto de Pindaros.

La teoría órfica-pitagórica-(neo)-platónica de las almas.

-- *WG. De Burgh, Nalatenschap der Oudheid*, Utr./Antw., 1959, I, 127, menciona que hay fundamentalmente dos puntos de vista sorprendentes sobre el alma:

(i) el de "psuchè", es decir, el principio de la vida, que hace que el cuerpo esté vivo y que, en el Hades, sigue existiendo como alma (inconsciente) (véase más arriba ad b y ad c1);

(ii) la de una parte "divina" (que debe entenderse en el contexto del politeísmo y el polidemonismo) en el hombre, el "alma", distinta pero confinada al cuerpo y latente en él hasta que la capacidad psíquica indique su despertar

(GW 146)

(cf. *supra p. 107* (*Ploutarchos sobre el mantis pneuma*); ibid. (*mitracismo* (yo superior), teurgia, alquimia); parte divina que, mediante la "purificación" (catarsis), puede escapar a la reencarnación ("cuidado del alma").

(iii) De Burgh ve una tercera concepción, la de Sócrates. Esta "psicología" supuso una revolución en la concepción del alma de los antiguos griegos: identificó el "alma" con nuestra personalidad consciente, capaz de una actividad racional-intelectual, tanto especulativa (por ejemplo, en el conocimiento científico) como activa (por ejemplo, en la praxis ético-política). Se trata, por supuesto, de una concepción ilustrada (véase p. 72 y ss.) del "alma".

P.Ricoeur, Finitude et culpabilité, II (*La symbolique du mal*), París, 1960, 261/284 (*Le mythe de l 'ame exilée et le salut par la connaissance*), reflexiona sobre la concepción órfica-pitagórica-platónica-neoplatónica del alma como daimon que se reencarna o que, limpia, escapa a la cadena de reencarnaciones.

(i) Dos puntos de vista van juntos:

a. El alma, reencarnada en el cuerpo, expía los pecados cometidos en una existencia anterior; el cuerpo es, pues, un instrumento de expiación;

b. la misma alma es vista como para ser limpiada (para escapar del renacimiento); el cuerpo es por tanto un lugar de exilio (no sólo un instrumento de penitencia); en otras palabras, está fuera de lugar aquí, en la tierra.

(ii)a. El antiguo tema de los indoeuropeos dice que el alma "se mueve", es decir, se reencarna;

(ii)b. el mismo tema ve esta cadena de reencarnaciones como parte de la religión ctónica: al igual que el fusis, en primavera, resurge de su muerte (invernal), el alma, una vez desaparecida de este mundo, resurge en una próxima reencarnación (el mito agrario); en otras palabras, el alma se sitúa en el marco de la naturaleza;

(ii)c. ese mismo tema, en sentido ctónico, ve el centro de gravedad de la vida y de la naturaleza terrestre en el Hades (inframundo): los poderes infernales poseen las almas en el inframundo como su riqueza, sobre la que gobierna Plouton; pero también la vida (reencarnada) sigue siendo "riqueza", en posesión de Hades, que se enriquece con la reencarnación de las almas en su poder; el aspecto telúrico (= ctónico) es al mismo tiempo el aspecto infernal o infernal.

(iii)a. Al querer escapar de la transferencia del alma, del ciclo o periodos (véase más arriba p. 145, (47,78)) de la vida, que, ctónica-infernal, lleva en sí la muerte, del poder del infierno, la concepción órfica-pitagórica-platónica del alma toma posición en el sentido catártico o "puritano" (Dodds);

(GW 147) **(iii)b.** ahora damos una vez más esa visión del mundo a la que los órficos y sus seguidores, hace demasiado tiempo, se opusieron; no hay mejor descripción que *WB. Kristensen, Verz. bijdragen tot kennis v.d. antieke godsdiensten* (*Contribuciones colectivas al conocimiento de las religiones antiguas*), A'm, 1947, p. 254v:

(1) Concepto básico: Entre varios pueblos antiguos, existe la idea típicamente telúrica-infernal 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 la presencia visible del reino de los muertos;

(2)a. el caso aplicativo desarrollado por Kristensen es la ciudad griega de Tebas con su fortaleza (con en esa fortaleza el templo de Deméter): Deméter, la diosa principal de la ciudad (ver arriba p. 38s.), Dionusos (ver arriba p. 40s.), los Kabeiroi (Kabiren), los Grandes Dioses de Samotracia, así como Harmonia con su hijo Poludoros (Plouton, Dis Pater) - todos dioses del inframundo o inferiores.), los Kabeiroi (Kabirs), los Grandes Dioses de Samotracia, así como Harmonia y su hijo Poludoros (Plouton, Dis Pater) - todas las deidades del inframundo o infernales eran adoradas allí en el curso de los misterios (ver arriba p. 38f.);

(2)b1. la fortaleza de Tebas, Kadmeia, fue llamada por Hesuchios (cf. Pausanias de Ludia, 9) 'la isla de los benditos' (véase arriba p.144 ad 2.b.) - 'benditos', es decir, makares, deidades -; la fortaleza era la morada (fetiche) - véase arriba p.139) de Deméter (lo que Kristensen llama morada 'cósmica') que llegaba desde el inframundo;

(2)b3 la propia ciudad de Tebas en su totalidad es la presencia visible del inframundo, el Hades: la saga contaba que el Ismènos, que pasaba por delante de la ciudad, se llamaba originalmente "Ladon", es decir, Lèthè (literalmente olvido), la corriente del inframundo;

(2)b3. la muralla, tan conocida como la de Troya, había surgido por el arte de la Harmonía, con la que Korè, la consorte de Hades, equiparada a la lira de siete cuerdas, que entonces por primera vez emitió sus sonidos "armoniosos", había movido de tal manera las piedras que, como por sí mismas, se habían unido para formar la muralla tebana; -así el mito, que expresa el carácter telúrico del inframundo;

(2)b4. las legendarias siete puertas de la muralla tebana, que representaban la separación entre este mundo terrenal y el inframundo, eran las "puertas del infierno" (según Kristensen, o.c.,255), es decir, símbolos y presentaciones de la vida del inframundo ('resurrección'), que se muestra en la naturaleza y en la humanidad (religión de la fertilidad); -sí, las ciudades griegas, que se llamaban Pulos, fueron, según esta convicción telúrica-mítica, llamadas así (pulos = puerta);

(2)c. el nombre "Thèbai" (Tebas) era entendido por los antiguos como "kibotion" (ataúd), es decir, el misterioso atributo de Deméter, que representaba el inframundo, su reino; Tebas era la ciudad del ataúd, porque representaba visiblemente la verdadera morada de Deméter, es decir, el reino de los muertos.

(GW 148)

Por cierto: desde el mismo ataúd de Dionusos se retuerce hacia arriba una serpiente, la serpiente de tierra, que también se representa varias veces alrededor del ataúd de Deméter.

(2)d. Los habitantes, ya por el hecho de habitar, estaban iniciados en el misterio. Las ciudades y las tierras eran "santas", llenas de poder y vida, porque representaban visiblemente la "santidad", es decir, el alto poder del Hades.

Esta santidad contrasta fuertemente con la "santidad" representada, por ejemplo, por la religión de Yahvé del Antiguo Testamento, que está construida sobre una base completamente diferente.

Conclusión: si ahora se sitúa el cuerpo, en el que encarna el daimon o alma divina, divina o daimónica, en ese marco, no es de extrañar que los orfistas tuvieran que interpretarlo como "extraño" respecto a esa alma, tal como la concebían, es decir, el "bien" no demoníaco de doble corazón, ético-político, al menos como ideal. También la Biblia ha abordado ese problema del (poli)demonismo en una dirección similar, aunque radicalmente diferente, es decir, sobre la base de un monoteísmo ético-político puro. -- Más adelante se hablará de esto.

Los órficos lo hicieron sobre la base de una especie de demonismo purificado, a saber, con **(i) una** "limpieza" ritual y **(ii)** sobre todo ético-política (catarsis), respaldada por una religión olímpica (véanse las pp. 8/9), que intentaba salvar el núcleo bueno de la religión ctónica-heroica.

(iii)c. El núcleo válido de la religión telúrica del inframundo se buscaba en la dotación psíquica del alma (= daimon), que se (re)encarna: una vez (re)encarnada, el alma "duerme", aunque su "alma vital" (por ejemplo, el alma del aliento) está vigilando: el alma y el cuerpo tienen (...) posibilidades invertidas (potencialidades), que se suprimen y reprimen mutuamente.

En el sueño, el arrebato (manía), el eros, la muerte (entiéndase: la muerte misteriosa-religiosa), el alma más profunda o daimon despierta. Herakleitos dice: "Los inmortales mueren; los mortales, inmortales. Nuestra vida es su muerte y nuestra muerte es su vida". (P. 62), (cfr. Ricoeur, o.c., 267).

El significado es el siguiente: si la vida del alma más profunda, el daimon, ha de llegar a ser propia, entonces la vida del alma de la superficie (alma de la respiración), doppelganger incluso hasta cierto punto, debe retroceder; es decir, en el sueño, el arrebato, el eros y la muerte "misteriosa", emerge el daimon más profundo con su capacidad psíquica.

Los videntes, los curanderos, los "purificadores" (exorcistas) conocen desde hace tiempo, de forma ctónica-demónica, este don, pero los órficos lo practican de forma olímpica y "pura" (puritanismo).

(GW 149)

(iii)c.bis. *CA. Meier, Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich, 1949, 88, nos da un modelo aplicativo de método curativo, en el que actúa el alma, como daimon con capacidad psíquica ("potencial" dice el movimiento actual para el potencial humano).

Estrabón de Amasei (Pontos, Kl.-Asia; -64/+21) nos habla de un templo en honor a Plouton (dios del inframundo) entre las ciudades de Asia Menor Karia, Tralleis y Nusa, donde, en una aldea, los enfermos se alojaban cerca de la cueva dedicada a Caronte, el patrón del inframundo. Había dos métodos para dormir en las cuevas:

(i) los sacerdotes incubaban (= cueva consagrada o templo dormido con fines de revelación o curación) en el lugar de los enfermos, mientras invocaban a Hèra Katachtopia, la Hera subterránea (Zeusgemalin), uxorica (ver arriba *p. 4 (Demeter-Asklepios), y, con ella, a Plouton, dios infernal. 43* (*Deméter-Asklepios*), *66*) y, con ella, Plouton, el dios infernal; experimentaban sueños en los que tanto la "aitiologia" (indicación de las causas, el diagnóstico) como la "therapeia" (método de curación) eran indicadas por las deidades (en su caso, aparecidas);

(ii) los propios enfermos eran conducidos a menudo a la cueva para permanecer allí tranquilamente durante varios días sin comer, para experimentar por sí mismos los sueños, durante los cuales los sacerdotes actuaban como "must.agogoi", es decir, iniciados en los misterios de Hera Katachthonia y Plouton (véase más arriba p. 38vv.), lo que aquí equivale a la interpretación de los sueños, según Meier, pero que en nuestra opinión era ciertamente más que eso. Los sacerdotes participaban con fluidez en las dolencias y problemas de los "enfermos" y de los "problemáticos" (venían tanto por la "enfermedad" como por todas las demás formas de "muerte"; la enfermedad no era más que una forma de agotamiento de la vida (poder o -dunamis; véase más arriba p. 7s. 7s.); literalmente 'ayudaban' a las deidades con su fuerza vital para producir rescates 'milagrosos' ('aretalogía = la historia de los 'aretè' o dunamis, - en el trabajo de los misterios del sueño)).

Por cierto, las personas no enfermas o no problemáticas no tenían acceso al santuario. -- Tenga en cuenta que esta cueva es una forma antigua o arcaica de salvación paranormal.

El mismo Estrabón, así como Pausanias (ver arriba p. 147) informan de un antiguo lugar de incubación a favor del hèros chthonico, héroe o, mejor, salvador, Amfiaraos (ver Odusseia, 15:244, 253) en Oropos, una ciudad en la costa este de la Hélade central:

(i) En primer lugar, se sacrificaba un carnero como "limpieza" (la catarsis ritual) (el mal fluido del hombre problemático se transfería al animal);

(ii) después de que uno se acueste sobre su piel para experimentar el sueño de salvación (o aparición de salvación, cuando el vigilante estaba despierto) durante el período de incubación (Gr.: 'enkoimèsis') - las antigüedades prácticamente no distinguen entre una aparición onírica real y una aparición o visión en estado de vigilia; Amphiaraos también 'vive' (fetiche (ver arriba pp. 132, 139 ss.) en un pozo, en el que

(GW 150)

Se lanzan piezas de plata y oro como ofrendas (para los sacerdotes-mistagogos, que, de forma fluida, atraen el sufrimiento hacia sí y comparten así el destino (ver arriba p. 9 y ss.) de los afligidos).

Cl. Ramnoux, Héraclite, París, 1968-2; 363, en busca del origen del dualismo "cuerpo/alma", cree encontrarlo entre otras cosas en el sueño de la sabiduría, como Epiménides el cretense y Hermotimos de Klazomenai (maestro religioso y taumaturgo, +/- 500). En su búsqueda del origen del dualismo "cuerpo/alma", cree encontrarlo en el sueño de los sabios, como parecen haber practicado y/o enseñado Epiménides el cretense y Hermotimos de Klazomenai (maestro religioso y taumaturgo, +/- 500, conocido por sus salidas con su cuerpo de alma fuera de su cuerpo material bruto): "El ejercicio consistía, después de la preparación, en ir a dormir, ya sea en una gruta de vino o al aire libre en un terreno de juego, con el fin de soñar, - esto para descubrir, en el sueño, el secreto de los pecados cometidos, las causas de la impureza y de la enfermedad, los ritos de purificación y los métodos de curación. Se hizo un viaje (entiéndase: viaje del alma): algo, propio del hombre, salió del cuerpo dormido mientras se guardaba un cordón umbilical para el regreso. Aquí es donde está el origen de las concepciones dualistas, el tema del "alma" y del "vestido" y el tema del "viaje". Stelster no sabe si, en esta tradición, el excedente (dormido) se llamaba "soma", corpus, cuerpo, y el viajero "psuchè", anima, alma.

Como es sabido, este "viaje" -o más bien "experiencia fuera del cuerpo"- es muy conocido en la literatura ocultista contemporánea. Dado que los detalles son muy similares, se puede suponer sin temor a equivocarse que los fenómenos descritos representan "experiencias extracorporales" del daimon, es decir, del alma dotada psíquicamente (y no sólo del "alma" como tal) (se piensa en las experiencias extracorporales del chamán).

Está claro que hay una diferencia entre los dos primeros casos, citados por Meier, y el tercero, brevemente esbozado por Ramnoux: se podría decir que los dos primeros son "espiritualistas" y el tercero "animistas", por utilizar un lenguaje tomado de la paranormología (véase más arriba la página 133 (Aksakow)). El viaje del alma o, mejor, la experiencia fuera del cuerpo, es una operación propia del alma como daimon en sí, aunque pueda ser guiada por un ser extraterrestre, mientras que en los dos primeros casos, la operación y la iniciativa (los afligidos a veces "esperan" a la deidad durante días) dependen de la deidad.

Sin embargo, también son operaciones típicas del alma como daimon: la deidad, después de todo, no puede actuar ni en el sueño ni en la apariencia consciente sin comunicar el fluido al alma (como daimon especialmente). Tal interacción sigue siendo testimonio del alma (daimónica).

Nota: *Cl. Ramnoux, Héraclite*, 149s, cita un texto de Empédocles: "Recuperarás, del hades, el 'menos' del muerto". Esto ocurre, según Ramnoux, cuando un taumaturgo realiza una resurrección o, más bien, como se corrige Ramnoux, cuando (re)revive una inspiración o convoca a un fantasma.

(GW 151)

Menos' significa principio de vida (alma); pero también es pronunciado por Empédocles et al. de los vientos ('menos anemon, Fr. 111) -su 'violencia'-, del 'aithèr' ('aitherion menos'; Fr. 115:9) -su poder-, etc.; es decir, todo lo que, en la naturaleza, sugiere una impresión de fuerza, violencia, aspereza, es llamado 'menos'. Ramnoux se refiere a *Aischulos,* el trágico, que, en el *Corofo*, evoca la inspiración procedente de la tumba del padre, y, en *los Persas, a* un fantasma.

También esta praxis está relacionada con el daimon: se puede, ritualmente, convocar a una inspiración (como hacen, por ejemplo, los nazis actuales) o a un fantasma (como hacen los nigromantes de todos los tiempos): que uno tenga entonces que ver con el "alma", como fuerza que se funde con la violencia (agresión), aparece más de una vez para gran sorpresa del convocado. En más de un caso, ya no se puede dominar el "menos". Entonces los aprendices de brujo -también de hoy- empiezan a darse cuenta de que el homérico y empedocleano "menos" es algo más que una imagen literaria.

Nota: Cl. Ramnoux, o.c., 150s., cita la palabra 'fren',
1Diafragma entre el corazón y los pulmones, por un lado, y los intestinos, por otro,
2. membrana que rodea un órgano,
3. ser interior ('alma' como sede del pensamiento, voluntad, mente, inspiración, etc.), al mismo Empédocles.

Por ejemplo, Fr. 151v.: "Ningún sabio proclamará con su 'fresi' (plural de 'frèn'), con su daimon como mantis, al menos aquí), las siguientes cosas (sin sentido) adivinatorias ('manteusaito'), a saber que existimos ('eisin') sólo mientras vivimos -que es lo que la gente suele llamar- Empédocles quiere decir que la existencia real del hombre excede la vida presente (que la gente llama 'vida') en duración. Quien pretenda lo contrario como mantis, como adivino (clarividente), no lo dice con sus "frenes", su verdadera capacidad daimónica-mantica o clarividente, sino con una visión inferior del "ser" del hombre.

En la otra dirección de la verdad sobre el ser se expresa (P. 114:3): "Sé, dice *Empédocles,* que la verdad habita en las palabras que proclamaré (en su *Canto de la Expiación*); pero laboriosamente es adquirida por los hombres, y con dificultad penetra ese fuerte esfuerzo de la fe ('pistios') 'epi frena', en el alma (daimónica)".

En otras palabras, una verdad puede penetrar en mayor o menor grado en el "alma" del oyente: para Empédocles se trata de que su proclamación penetre hasta el nivel daimónico, es decir, paranormal, del hombre. Ibídem, 151, "frèn", centro paranormal de un ser como verdad-poder, se dice de la deidad (de los Sfairos, cf. Ramnoux): no tiene cabeza humana, ni piernas ni pies, ni "partes púbicas velludas"; no, es "frèn", espíritu (verdad-poder), "hierè kai athesfatos; santa e inefable, en movimiento; con pensamientos rápidos vuela por todo el cosmos (Fr. 134).

(GW 152)

Aquí se ve que el hombre, como daimon, en la tradición órfico-pitagórica (neoplatónica), es divino: posee un espíritu, es decir, la capacidad clarividente de "ver" toda la verdad de las cosas a la vez (se piensa en la expresión "segunda vista", "seer(st)er").

Sólo que el hombre no suele darse cuenta de ello y, además, prácticamente nunca ejerce esa capacidad, salvo en raras circunstancias e incluso entonces obstaculizada por el polidemonismo y el politeísmo que, por partida doble, plagan esa capacidad.

La famosa y controvertida idea de "the(i)osis", deificatio, deificación, tiene aquí su raíz: potencialmente, el hombre es un "theos", es decir, un ser psíquico. Esta idea domina la mayor parte de la filosofía griega, desde Empédocles hasta los últimos neoplatónicos.

La palingenesia, la reencarnación.

Cl. Ramnoux, o.c., 147ss. Aborda este tema, que vamos a exponer muy brevemente.

Muestra bibliográfica.

-- *K.O. Schmidt, We do not live once*, Leiden, s.d. (Dt. ed., Gettenbach, 1956), -- da entre otras cosas los conceptos básicos del análisis del destino; *Reinkarnation, en Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Köln, 11(1957): 2, 97/199 (da, a un alto nivel intelectual, el estado de la cuestión en ese momento);

-- *RO. Van Holte tot Echten, Reincarnation*, Bussum, 1921 (esp. 7/69 es una visión histórica; el autor es espiritista y antirreencarnación);

-- *H. Petri, Kult-Totemismus in Australien*, en *Paideuma*, V (1950), 44/58 (véase también *CA. Schmitz, Religionsethnologie*, Frankfurt a.M., 1964, 233ss. (de 1933 *AF. Elkin* (véase su *The Nature of Australian Totemism*, en *J. Middleton, ed., Gods and Rituals*, Austin / Londres, 1967, 159/176; id, en *Oceanía*, 4 (1933): 2, 114/131) sobre, entre otras cosas, el totemismo de culto, que habla de "antepasados míticos" (en realidad "causantes" (Urheber); véase más arriba p. 63 ss.), que, siguiendo un recorrido por la prehistoria, realizaban ritos de concepción de tal manera que ahora, según los aborígenes, siguen estando presentes de forma fluida en esos lugares sagrados los "niños espíritus", que, en caso de coito, se encarnan en el vientre de las madres;

Elkin llama a esto "reencarnación de los "antepasados"" (ver arriba p. 62 y siguientes: religión de renacimiento), - que es una forma muy original de creencia en la reencarnación, que, de hecho, está presente en todas las religiones de renacimiento, incluyendo la griega)).

-- *JJ. Poortman, Raakvlakken tussen Oosterse en Westerse filosofie*, Assen/ Amsterdam, 1976 (esp. 1/64 (*Existencia y supervivencia*);

-- *J. Gonda, Les religions de l'Inde*, I (*Védisme et Hindouisme ancien*), París, 1962, o.c. 249; 248s. (karma(n)), 250 (samsara); 307 (yoga);

(GW 153)

La reencarnación griega

-- *R. Jennings Rose, Transmigración*, en *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 1950-2, 921

(La creencia en la **1.**reencarnación o transmigración está, en Grecia, muy extendida;

2. Hasta la fecha, parece haber existido sólo como una doctrina filosófica y/o teológica de origen no popular;

3. Es característico del orfismo (Pindaros, fra. 127), del pitagorismo (Empédocles, Pindaros);

4. de ahí pasó al platonismo (*Platon, Republ*. 10: 614Dvv.));

-- *ER. Dodds, The Greek and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles, 1966, 135/178 (*Los chamanes griegos y el puritanismo*):

1. Si los huérfanos abogaban por la transferencia de almas como una propuesta explícita no está tan claro en los documentos que se conservan;

2. La percepción del alma de los órficos y pitagóricos está conectada con el chamanismo del norte (o.c., 143 ss.), es decir, a través de los primeros contactos con Tracia (Grecia del Norte) y a través de los contactos comerciales y de colonización, durante el siglo VII, Alrededor del Mar Negro (Skythia (ver Muli, en Hermes, 1936)) donde los griegos aprenden el chamanismo: 'iatromanteis' (videntes sanadores) como Abaris, un Skyth, que era un sacerdote de Apollon (Herodotos, 4:36), Aristeas de Prokonnèsos (= Marmora, Proportis), también un sacerdote de Apollon (Herodotos, 4:13), Epimenides el cretense (ver arriba p. 150), más correctamente: de Knut, el cretense. 150), más correctamente: de Knos(s)os, aparecen Hermotimos de Klazomenai (ver arriba p. 150); se les consideraba "hombres divinos" ('theoi andres), que salían; en esa línea se sitúa Putágoras (con Epiménides de Knosos); se considera idéntico a Hermotimos (no se sabe si realmente reencarnado o sólo reingresado).

-- De *Aristeas de Prokonnesos* dice *El Buey. Cl. Dict*., 90: conoció la "ekstasis", la separación del alma del cuerpo, acompañada de una muerte aparente, apareciendo mientras tanto en otro lugar (multilocalización); asumió una forma no humana: acompaña a Apolón en forma de cuervo; pretendía con su salida honrar al dios Apolón.

-- Si, en todos estos casos, se trata de la mera reaparición de un chamán fallecido a través de un médium o de una verdadera reencarnación (animar un nuevo cuerpo bruto), siempre que, en este contexto, se menciona "resurrección", "reaparición", "renacimiento", "reencarnación", etc., no está siempre tan claro, según Dodds.

-- *W. Röd, Gesch. D. Phil*., I (*Von Thales bis Democrit*), Múnich, 1976, 53 ss. señala, entre otras cosas, que entre la doctrina pitagórica de la metempsicosis (metempsicosis, transferencia del alma; a veces también metensomatosis) y la coherencia de todos los seres vivos (véase más arriba p. 132 v. (alma del mundo, espíritu universal). 104/106 (hylozoism), 16 (Maat)), que se expresa en el totemismo (identificación humana con la cosa de la naturaleza animal, vegetal, inorgánica), existe una conexión.

(GW 154)

"El alma individual pertenece a la vida omnipresente del universo animado y, a través de la victoria sobre la impureza incurrida, es decir, a través de su encarnación individual, debe reunirse con el Alma Universal".

Röd se expresa de forma bastante "monista" allí donde los pitagóricos, ciertamente de la primera hora, no estaban aún preparados para el monismo explícito (que el universo es un solo ser). Situada en el contexto del hiloxismo, su afirmación es perfectamente aceptable.

La vertiente totémica de este hylozismo se expresa en el hecho de que el totemizador -como *R. Ambelain, Le vampirisme*, París, 1977, 233s, El totemista animal intercambia fluidamente una imagen de su cuerpo anímico con una imagen del cuerpo anímico de, por ejemplo, un león; así, él es la representación visible de ese león y, a la inversa, ese león participa en su vida humana (el proceso de encarnación fluida equivale a una "participación" en ambas direcciones).

Pues bien, *Aristóteles, Peri Psuchès* (Sobre el alma), 1:3, dice que los mitos pitagóricos afirman que cualquier alma entra en cualquier cuerpo: en términos totémicos, esto suena perfectamente plausible (después de todo, el núcleo del totemismo es el intercambio alma-cuerpo entre realidades humanas y no humanas).

Así, el pensador pitagórico Empédocles afirmaría de sí mismo que "ya había renacido como niño y niña, planta, pájaro y pez" (*J. Zafiropulo, Empédocle d'Agrigente*, París, 1953, 292 (Fr. 117; véase también P. 127 (león, laurel)); -- de ahí la aversión a los sacrificios de animales (los que hacen sacrificios de animales, comen, después del sacrificio, en la comida del sacrificio "su propia carne" (P. 137; Zafiropulo,300)

Conclusión: un rápido repaso a lo que se ha escrito sobre el tema revela que

(i) la reencarnación, en Hellas, surge del chamanismo (iatromanteia), donde el tema del chamán reaparecido, iatromantis, da lugar a la opinión de que su alma (daimon) o bien utiliza un iatromantis posterior como su medio, mediador (mediumnismo), o bien se reencarna realmente en un próximo cuerpo terrenal (reencarnación);

(ii) la reencarnación, en la medida de lo posible en cuerpos no humanos, surge del hylozoísmo (el universo está impregnado de una misma vida fluida, -por lo que las plantas, los animales, sí, las cosas de la naturaleza inanimada para nosotros al menos, poseen en cierto sentido la misma vida que el hombre) y esto en su interpretación totémica o anímica-errorista (el hombre "participa" fluidamente en la vida no humana y viceversa) sobre la base de ritos de todo tipo.

Que el concepto de alma (como daimon en particular) se centra en él es inmediatamente obvio, así como el mediúmnico (inspiración, éxtasis) como el reencarnante y el hilósofo (reembodimentación, intercambio de alma). Que las ideas ético-políticas se elaboran en él, nos gustaría explicarlo brevemente.

(GW 155)

(i) El punto de partida es el “kuklos anankès” (el ciclo del destino (ver arriba pp. 7/11, 47, 78ss, 145)) o, también, el “kuklos geneseos” (el ciclo de la creación o “naturaleza” (ver arriba pp. 61/68, 68/69 (fusis = génesis)) - El destino y la naturaleza (génesis) se distinguen (ver arriba p. 9/10), pero no se separan, en ella se sitúa el alma, que, como las estaciones y otros ciclos de la naturaleza, vuelve, se reencarna (ver arriba p. 143 (Pindaros) ,146 (conexión reencarnación / religión ctónica y del inframundo)).

Píndaro (-518/-438), en su canto a Thèron de Akragas con motivo de su victoria en la carrera de carros (Juegos Olímpicos -476), trata de la reencarnación. Pindaros comienza de forma genealógica (ver arriba página 9): los antepasados de Theron fueron, tras muchas calamidades, favorecidos por el destino; que él y sus descendientes, según Pindaros, experimenten la misma salvación;

Como hombre rico, Thèron ha experimentado la cúspide del éxito (a través de la victoria olímpica), pero la riqueza sólo es unilateral; según la armonía de los opuestos (ver arriba p. 7, 9 y ss.Según la armonía de los opuestos (véase más arriba p. 7, 9s.), Thèron debe ser consciente de la “fthora”, el perecer, junto con el “génesis” e, inmediatamente, el nadir de la vida, que se está pintando aquí según la religión de los misterios: “Si, en caso de que su poseedor conozca el futuro, a saber, que las pobres almas que han muerto en la tierra (‘a.palamnoi frenes (véase más arriba p. 151s.)’, espíritus impotentes, sin ayuda) tendrán pronto sus deudas que pagar;

Que los pecados cometidos aquí, en el reino de Zeus, (‘alitra’, acto culpable, criminal) lo juzgan a uno, bajo la tierra, dictando sentencia, hostil, según el destino; pero los nobles gozan de sol eterno, brillando de día y de noche: Llevan una vida más fatigosa; no revuelven la tierra con la fuerza de su brazo, ni las aguas de los mares para obtener un mal provecho; por el contrario, todos aquellos que nunca olvidaron sus juramentos llevan, por deidades muy honradas, una vida sin lágrimas; pero los otros soportan males que no se ven;

Pero los que fueron capaces de habitar tres veces en cada uno de los dos lados, y de preservar sus almas (“pssuchan”) por completo (“pampan”) de la iniquidad (“adikon”), llegan, por el camino de Zeus, a la fortaleza (“tursin”) de Kronos; allí las brisas del océano barren la isla de los bienaventurados (“makaron”); las flores doradas de los árboles espléndidos resplandecen desde la orilla (...)”. (*Cfr. H. Rüdiger, Griechische Lyriker* (*Griechisch und Deutsch*), Zürich, 1949, 170/173).

En otras palabras, tres veces en la tierra y tres veces en el “más allá”, el hombre es puesto a prueba: si supera esta prueba ético-política, será llevado a la isla de los bienaventurados, si no al oscuro inframundo. Ese es el asiento del juicio.

(GW 156)

(ii) Ya se ha indicado la reacción de la tradición órfica:

"La creencia de Putágoras en la inmortalidad, al igual que la de los órficos y los representantes de doctrinas afines, tomó la forma de la teoría de la transferencia de las almas (...): el alma pasa (...) por una serie de encarnaciones hasta que consigue liberarse de todas las influencias de la corporeidad, es decir, romper el ciclo de nacimientos (kuklos tès geneseos') y volver a la región de lo divino.

El destino del alma se decide por la forma de vida: el alma de los éticamente superiores renace en una forma superior de existencia; el alma de los éticamente inferiores se reduce a formas inferiores de existencia. La purificación del alma, que supuestamente asegura la redención del círculo del renacimiento, es el resultado de un modo de vida ascético (= depravado) y de esfuerzos científicos.

Ambos aspectos caracterizan el "Puthagoreios bios" (el modo de vida pitagórico)". (Röd, o.c., 54).

"La nota clave implícita de la ética pitagórica es la siempre poderosa idea religiosa de la igualdad con la deidad, de hecho de la deificación del alma humana, originalmente concebida como divina.

En efecto, *Jámblico, Pitágoras* (*Legende, Lehre, Lebensgestaltung*), Zúrich, 1963, nos trae, en griego y en alemán, la vida de Futágoras, de Jámblicoas (+283/+330), el neoplatónico: ¡entre ambos, Pitágoras y Jámblicoas, median ochocientos años! Así duró el prestigio de la concepción órfico-pitagórica del alma.

Empédocles, portavoz de esa tradición, lo expresa así: "Al final se convierten en videntes, cantantes ('humnopoloi'), médicos y príncipes entre los hombres terrenales y crecen aún más hasta convertirse en deidades ('theoi'), que son los más ricos en honor". (P. 146).

Esta era ya la idea tentativa y parcial de Hesíodo de Askra (véase más arriba p. 144s.), que vivió en el siglo VIII,-¡lo que en comparación con Jámblico es una diferencia de unos diez siglos! Al parecer, la doctrina espiritual de los helenos es una de sus herencias más notables.

(iii) Hay que mencionar brevemente un último eslabón de esa tradición: la visión platónica de la reencarnación: En su caso, dos tradiciones corren parejas, Platón:

(1) la concepción socrática del alma; (ver arriba p. 146), que enfatizaba el aspecto consciente e intelectual-racional, así como el ético-político; no en vano Sócrates se acerca en muchos aspectos tanto a la concepción del alma de Demokritos como a la del protestantismo;

Cl. Ramnoux, Héraclite, 341/356 (*Naissance de l' âme*) esboza el punto de vista de Demokritos: "Sobre la base de todos estos testimonios (citados por su texto) (Ramnoux los había diseccionado), hay que concluir que, con Demokritos, existe un dualismo somato-psíquico, plenamente desarrollado.

(GW 157)
Psuchè" (alma) y "soma" (cuerpo) o "skènos" (alma-cáscara) adquirieron el significado de "alma" y "cuerpo", que han mantenido desde entonces.

El "dualismo somato-psíquico" no significa "creer en la inmortalidad del alma". Precisamente con Demócrito, en quien es más evidente que en otros lugares una antropología dualista, esta antropología va acompañada de la primacía del alma, pero no va acompañada de la creencia en su inmortalidad.

Por tanto, es un error buscar la historia del dualismo humano únicamente en el ámbito de las creencias religiosas". (o.c., 350).

En otras palabras, la secularización (ver arriba p. 7f.) continuó con Demokritos. Según Ramnoux (o.c. , 355) su origen es médico: Demokritos ve al hombre como alma-cuerpo, por lo que prevalece el alma, y cree en una medicina, que tiene efectos somato-psíquicos gracias a un régimen de "logismos" (siguiendo la discusión de los médicos de su tiempo, por la que unos tratan de obrar efectos con ejercicios mentales ("logismoi"), otros con dieta y gimnasia física: se ve el dualismo secular) - cf. p. 84ss. (el físico parcial (médico)). No sin razón, Sócrates refleja el punto de vista protosófico: véase más arriba p. 89 y ss. Según Ramnoux, o.c., 356, la dualidad 'hombre / deidad' con Herakleitos tendría su efecto secular con Demokritos, entre otros. La influencia de Herakleitos en los sofistas (Protágoras en particular) es bien conocida. De modo que las semillas de la secularización se encuentran ya en Herakleitos. Lo que Ramnoux explica claramente.

Nota.-- La enistemología de la palingenesia, entre otras en Empédocles, se basa en lo que los griegos llamaban 'mnèmosunè', memoria, capacidad de recordar:

(i) ver *JP. Vernant, Mythe et pensée*, I, 80/123 (*Aspects mythiques de la mémoire et du temps*), en el que 'mnèmosunè es, preconstitutivamente, una diosa (cf. o.c., 82) y constitutivamente, el despertar (se puede decir incluso enfáticamente, "expansión de la conciencia" (ibidem)) del pasado, del presente y del futuro ("Recordar, conocer, ver, - otros tantos términos, que son equivalentes" (cf, 83)) sobre Píndaro y Empédocles véase o.c., 93ss.; para los pitagóricos, el ejercicio de la memoria (anamnesis) formaba parte del programa diario:

1. Por la noche, en un examen de conciencia, uno "recuerda" los acontecimientos del día anterior,
2. Pero se intentó penetrar, en ese examen de conciencia, en las vidas pasadas, como método de purificación del alma (o.c., 95);

(ii) Ver Cl. Ramnoux, o.c., 363s., donde se habla por analogía.

(GW 158)

Se ve la enorme diferencia con Demócrito y el Sofismo, así como con Sócrates, el "conceptualista", es decir, el que primero puso el concepto en el centro; es más, el que vio en los "conceptos" (lo bueno, lo justo, lo divino, etc.) la solución al problema planteado por la crisis generada, entre otros y especialmente por el Protosofismo, en el que todos los valores establecidos estaban "devaluados".

Comenzó físicamente, con el "archè" o principio abstracto (el "agua" (Tales), el "a.peiron' o infinito (Anaxinandros), el aire (Anaxinenes),-- más tarde: la forma numérica (armonía) (Puthagoras), los opuestos- tensión y -armonía (Herakleitos), el(los) ser(es) (Parménides), los elementos (Empedokles), los 'homoiomeriai' (Anaxagoras), el 'atoma' (Leukippos, Demokritos),-- hasta que Sócrates puso la forma-pensamiento, a saber. lo abstracto como tal -el concepto sin más- ocupó el centro del escenario.

¿Por qué? Porque el concepto era universal y permitía escapar del individualismo radical (ver arriba p. 72 y ss.). ¡Como si el individuo desarraigado pudiera levantarse por medio de conceptos puros aunque universales! Pero era la conclusión de lo físico, que había comenzado con abstracciones privadas o incluso trascendentales (en el lugar de las almas, las deidades, las fuerzas, la armonía de los opuestos, etc.).

Sócrates era mucho más "físico" de lo que comúnmente se piensa, siendo un conceptualista radical, -- donde sus predecesores-físicos eran sólo conceptualistas parciales. La conciencia socrática, por tanto, es una verdadera expansión de la conciencia frente a la mnemosune o expansión de la conciencia (anamnesis) de la tradición órfico-pitagórica, que también trabajaba con conceptos, pero situada en el marco comprensivo y concreto de la mnèmosunè.

Al mismo tiempo, Sócrates también reduce el concepto de alma a lo que permite el mundo comprensible: se convierte, por así decirlo, en un alma conceptual, teórica, práctica y productiva (técnica), como la pensará Aristóteles.

(2) Platón ve el problema: por un lado, el estrecho socrático, y por otro, la amplia concepción órfico-pitagórica del alma. Después de él se verá toda la filosofía griega combinada, ya sea estrecha o extremadamente estrecha (pequeños socratistas, escépticos, epicúreos (a pesar de la creencia de Epicuro en Dios) o amplia o extremadamente amplia (grandes socratistas (platónicos, aristotélicos (= peripatéticos), estoicos, -- o -muy amplia- las tendencias teosóficas (neopitagóricos, neoplatónicos, etc.).

Dodds, El griego y lo irracional, 207/235 (*Platón, el alma irracional y el conglomerado heredado*) resume: Platón identifica el alma como daimon de la tradición órfico-pitagórica (con sus facultades divinas, entiéndase: paranormales, generalmente en estado de letargo) con el alma como conciencia consciente - comprensiva, intelectual-racional de Sócrates.

(GW 159)

Platón, en segundo lugar, reinterpreta -siempre dice Dodds- el patrón fundamental chamánico (iatromántico) de sus predecesores (órficos, etc.):

1. el arrebato (o, lo que Dodds no parece ver, el mnèmosunè) se convierte en anamnesis platónica, mejor: contemplación (theoria, como los fisicalistas habían empezado a llamarlos) de ahora no conceptos (o archai abstractos, principios de la naturaleza física, sino 'ideai', ideas (ver arriba pp. 45/54 (a.o. esos pasajes relativos a Platon));

2. El papel social del "iatromantis" (chamán), que se extendía desde el poeta, pasando por el curandero, hasta el consejero, convirtiéndose en "agógico", es decir, educador-bienestar-promotor, se convierte en el de los "vigilantes" de la ciudad-estado ideal de Platón, es decir, teóricamente orientador-educador;

3. La reencarnación, además de la reencarnación con lo que conlleva, es ante todo una "anamnesis" de ideas, "miradas" (theoria) en un mundo ideal o idealista de ideas trascendentales y extrasensoriales,--una teoría del conocimiento en su esencia.

De modo que *A. Gödeckemeyer, Platon*, Munich, 1922, 89, puede escribir que preexistencia y supervivencia, con Platon, tienen dos significados:

(i) Proporcionar una base para la anamnesis de las ideas una vez "vistas" (theoria) en una existencia anterior, superior y racional;

(ii) para "demostrar" que el alma del buscador de ideas ("theorètikos") el teórico, tiene la misma naturaleza que las ideas eternas que escapan a la creación y a la decadencia (el "kuklos geneseos", la armonía de los opuestos).

Esto no impide que Platón, junto a (y sin mucho contacto con) su doctrina central, haga suya la doctrina de sus predecesores -orfeanos y/o pitagóricos- de la retribución después de la muerte.

El centro de gravedad, sin embargo, sigue siendo la vida "teórica" derivada de Sócrates (y de los físicos), con todas sus consecuencias, es decir, la existencia de una intelectualidad -teóricos, artistas, etc.- que, por así decirlo, se aprisiona en esta esfera de las ideas, sin mucho contacto con la "realidad" (se podría parafrasear a Freud, diciendo: impulsan el principio del amor a las ideas en detrimento del principio de la realidad; o, alternativamente, impulsan el principio del amor a las ideas en detrimento del principio de la realidad). (Se podría parafrasear a Freud, diciendo: impulsan el principio de las ideas a expensas del principio de la realidad; o: conducen al narcisismo de las ideas; cf. supra p. 12 y ss.). (ii) (159/163)

(D) *Creencia causal.* (159/163)

En la p. 153 leemos que Aristeas de Prokonnesos asumía a veces una forma no humana. *N. Söderblom, Das werden des Gottesglaubens*, p. 145, hablando de los "Urheber" ("causantes"), dice que regularmente asumen "forma animal" o son medio animales, medio humanos; por ello cree que, al menos en parte, la explicación radica en que explican el origen del hombre y del animal o el parentesco entre el hombre y el animal, entre el clan y el animal totémico. Lo que además cuestiona indirectamente -146 (a veces no hay totemismo asociado a la creencia causal)-.

(GW 160)

Para resumir una vez más:

El "causante" es ante todo un ser aitiológico o explicativo (explica por qué); causa algo bien por transformación -el tipo metamórfico- o por concepción -el tipo generativo- (donde la "recepción" (o.c., 96; 99; cf. el totemismo conceptual-cultural de Elkin en Australia) es uno de los tipos de concepción);

Sin embargo, a largo plazo, la transformación es también un tipo de generación: véase o.c, 101 ("Los (hombres canguro y/o zarigüeya de los tiempos primitivos) tenían la capacidad de cambiar su propia forma a voluntad y de 'hacer aparecer' los animales cuyos nombres llevaban"); 103 ("Los 'causantes' de los tótems) se arrojaban al suelo por la fatiga y sus cuerpos se transformaban en parte en objetos de madera y en parte en piedras, llamados 'tjurunga', es decir, 'el cuerpo propio y oculto'".);

O.c., 149 ss., Söderblom resume los modos de generación:

(i) "emanativo" (por ejemplo, los primeros seres humanos y animales o sus "almas" o "gérmenes" proceden como "efusiones" (e.manationes) del cuerpo del ser primigenio)

(ii) Artificial" (las cosas "concebidas" son "fabricadas" a partir de "bultos" sin forma, (también: "creadas"; por tanto, concebir "creativamente");

(iii) se mezclan ambos tipos de concepción -la emanativa y la artificial (resp. creativa)- (o.c., 150);

O.c., 151, Söderblom señala que incluso la "emanación" (efluvio cometido por un causante) no es el tipo de concepción propio del ancestro o padre primigenio: "Como hemos visto, el "engendramiento" ("gebären", según el propio Söderblom en alemán), cometido por el causante, no es pensado entre los primitivos en el sentido ordinario de matrimonio y nacimiento, sino en el de otros tipos de "surgimiento de sí mismo" ("Aussonderung")".

O.c., 153 y ss., Söderblom explica cómo los primitivos recurren al 'iatromantis', al sanador paranormal, respectivamente al salvador como modelo de 'causa': - Desde el principio pudimos sospechar -lo que los informes confirman plenamente- que 'Bäjämi' (un modelo de Causante) o algún otro Causante es representado como un viejo, mágico y sabio iatromantis (curandero), 'curandero' o chamán ('Schamane'), que, antiguamente, 'hacía' y 'arreglaba' todo".

En otras palabras, la mantis y la magia (véase más arriba p. 35; 37), especialmente los misterios (véase más arriba p. 38 y ss.) ofrecen la clave del tipo causal, que no es ni ser supremo sin más ni deidad de la naturaleza o demonio sin más ni ancestro o alma ancestral o fantasma sin más (o.c., 146, 154), sino todo ello junto y según formas mánticas-mágicas y misteriosas.

(GW 161)

Söderblom especifica, además, que el Causer-Iatromantis, como podemos llamarlo ahora con seguridad, - también puede ser femenino según el género (o.c., 102: los Aranda (Australia) hablan de "alknarintja" (mujeres prehistóricas), a las que "no se les permitía casarse" y, por tanto, "tenían que apartar la mirada de los hombres", - de "tnéera" (las bellas), es decir, de las mujeres prehistóricas, que "tenían que pasar por encima de los hombres". El Mito Causal dice que tanto los alknarintja como los tnéera se transformaron en rocas o arbustos, mientras que sus almas se trasladaron a la tierra (chthonismo con aspecto infernal: ver arriba p. 146v.);

Söderblom especifica cómo la iniciación de la juventud (especialmente de los hombres jóvenes y casaderos) está en relación inmediata con casi todos los tipos de causantes (cf. o.c., 103; 97; 105; etc.); así dice cf. o.c., 105, que los causantes instituyeron los ritos (circuncisión; danza, canto y música (*los choreia de los griegos*; ver arriba *p. 36*)) de la iniciación de la juventud o - misterios (ver arriba p. 38 y ss., fn. 52/5 (platonismo y sabiduría mistérica)) y que ellos, al mismo tiempo y en los mismos ritos, instituyeron el florecimiento y la multiplicación de los tótems (objetos de piedra, de madera; - plantas, animales; - los misterios de los griegos). 52/54 (Platonismo y Sabiduría Misteriosa)) y que fundaban, simultáneamente y en los mismos ritos, el florecimiento y la multiplicación de los tótems (piedras, objetos de madera; - plantas, animales; cf. o.c., 95 (plantas, animales, seres medio humanos); 96 (medio hombre medio planta o - animal); 101; etc. (los nativos australianos mencionan entre otras cosas "hacer fértil" ("poner en buen estado")).

Para los no iniciados (mujeres, niños), se aplica el mito exotérico del "iniciado" (véase o.c., 97 ss.), lo que subraya aún más la naturaleza inherente del Causante.

Söderblom, o.c., 94 (y en otros lugares), subraya que "está en la naturaleza de las cosas que el 'creador' pueda pasar imperceptiblemente a figuras que se llaman 'héroes culturales', 'portadores de la salvación', etc.". No pocas veces el héroe primigenio (ver arriba p. 10 (*mantis, magia, 39* (*salvador, héroes*)) que "produjo" todo, es al mismo tiempo el que enseñó a la gente a hacer fuego, a fabricar herramientas, a cazar, a construir canoas y chozas, a usar plantas medicinales, a aprender los nombres de los animales, etc., - en una palabra: "salvador", "héroe cultural". En otras palabras, el Causante es, esencialmente, un ser activo (a menos que sea como deus otiosus) y, sobre todo, agógico. Trabaja y promueve el bienestar. No es contemplativo ni teórico.

Pues bien, relean las páginas 35/45 (el lado paranormológico de la religión griega); *47/50* (*genio, resp. iuno*); *52/54* (*sabiduría misteriosa*); *61/69* (*conexión* 'sincronía/diacronía), y verán el profundo parecido entre las actuales 'religiones causales' estudiadas por los primitivistas y la antigua religión griega. Sobre todo, si se empieza por la página 65 (el orden samotráquico).

(GW 162)

1 - Está claro que la tercera instancia de las divinidades samotraicas, es decir, el genio inmanente, resp. iuno en el hombre (o en otra realidad de la naturaleza, pero entonces de forma análoga) es el "alma" en su función vivificante, animadora (véase arriba p. 1), es decir, el principio vital, que, con la concepción, entra en funcionamiento para cesar con la muerte; este principio vital está entrelazado con el principio vital del "alma". *132* (*Tylor*); *141* (*animismo*)), a saber, el principio de vida, que, con la concepción, entra en funcionamiento y, con la muerte, deja de hacerlo; este principio de vida está entrelazado con las potencias que dan vida, -en el orden de Samothra la segunda instancia, el causante masculino-femenino (causante)-.

2 - Queda inmediatamente claro que el Causante (Verzaakster) desempeña un papel animador, a saber, en y a través del genio inmanente (iuno): esto se manifiesta, en el hieroanálisis (resp. religión-etnología), de las siguientes maneras:

a. *animista-dinamista:*

Söderblom, o.c., 26, dice que, en el creyente popular sueco, un caballo, un hombre posee "algo", que designa con tres términos relacionados con el significado: "poder", "destino", "espíritu guardián"; ibidem, 17, Söderblom dice que el "ka" egipcio (que debe distinguirse del "ba") como fuerza vital (principio de vida)

a/ en vida, como doble (ver arriba p. 142) y espíritu guardián (ver arriba p. 142) y

b/ después de la muerte, como espíritu de los muertos (sombra, eidolon; cf. supra 143);

b. animista-teológico:

En Homero, por ejemplo, 'daimon' (que no tiene femenino ni plural) significa el 'poder' (= dinamismo, cf. el Nuevo Testamento 'dunamis'), que, a causa de la deidad, determina el destino, por lo que a menudo significa prácticamente 'destino' (véase más arriba p. 7f.). 7s.) aparecen composiciones posteriores como 'eu.daimon', es decir, con un poder y/o destino de deidad benéfica (olbiodaimon) o 'kako.daimon', es decir, con un poder o destino de deidad desfavorable;

En Hellas se hablaba de un "daimon" bueno o malo, que acompaña a una persona durante su vida. Eudaimon' está relacionado con 'makar(ios)', (*ver arriba p. 144* (*Hesíodo*)), bendito, dicho de deidades y también de personas relacionadas con la deidad.

Por cierto, el poeta llorón Aischulos llama en una misma frase "daimon" y "theos" al espíritu de Dareios, gobernante de Persia. Esto apunta a la naturaleza divina del "daimon", del poder animador. Por eso decimos arriba "animista-teológico".

Nota -- *C. Meier, Antike Incubation und moderne Psychotherapie*, Zürich, 1949, 38, dice que los animales - caballos, perros, serpientes - son 'alexikakos', ominosos, y, como tales, se utilizan en la medicina asklepiada; las deidades sanadoras - Asklepios, Sarapis, Trofonios - asumen regularmente - en sueños y/o apariciones - la forma de tal deidad animal ominosa. Esto, para señalar que el "daimon" de una deidad también puede tomar forma animal. Y que el animal posee un "daimon" sui generis y, precisamente por ello, es útil.

(GW 163) ***Conclusión:*** - El "alma" -sus diferentes capas (alma de la respiración y de la vida, alma sombría del Hades o del inframundo, daimon superior dotado) - no puede pensarse por separado de

(i) un cuerpo intermedio, la Causa o el Causante (es decir, las deidades para abreviar) y, junto con ello, de

(ii) el Ser Supremo. Este esquema se refleja en el orden de las divinidades de Samotracia (ver arriba p. 65).

(E) ***Creencia del alma del mundo.*** (163/165)

Aunque a primera vista no esté directamente relacionado con el "alma en la naturaleza", este tema es sin embargo fundamental, si se entiende correctamente.

1-. ***El concepto.***

Al igual que el ser humano consta de cuerpo y alma vivificante, unificadora y formadora, el mundo (el universo) consta de materia (cuerpo) y alma vivificante, formadora y unificadora del mundo o universo. Así que la base es una analogía (identidad parcial, no identidad parcial).

2- ***El fundamento epistemológico.***

Cómo se llega a atribuir un "alma" al mundo: las funciones del alma (dar forma a la materia, dar vida (inspiración), unificar en la multitud) indican la razón. El mundo, el universo, como un todo, exhibe forma, vida y unidad, que no puede ser atribuida a la materia (Demokriteic-atomista) - ver arriba *p. 95* (*mecanismo*); *104ff.* (*Hilozoísmo*); esp. *110v*. (*mecánica antigua*) - puede atribuirse a otra cosa, que entonces puede llamarse, entre otras cosas, el "alma-mundo".

3-. ***Tipología.***

(a) En primer lugar están los numerosos mitos, que hablan de un alma mundial, en un sentido más o menos vago; también las religiones mistéricas mencionan un ser vivo macrocósmico, que se describe como una deidad mundana. Se puede pensar en el papel causal de los causantes (ver arriba p. 63 ("Alvaders"); 160 (modos de generación)).

(b) Desde el punto de vista filosófico, la creencia en el alma mundana aparece por primera vez con Anaximines de Miletos:

1/ En primer lugar, el pensamiento milesio era "mundano" en el sentido de que su "archè" o principio del universo, hylozoico, se entendía como vivificante (*ver arriba p. 102*);

2/ Muy especial es el pensador "alma-mundo" de Anaximines (ver arriba *p. 138*) y, en su línea, Diógenes de Apolonia (ver arriba p. 106: comprensión del universo, siguiendo a Anaxágoras).

3/ A Empédocles y a varios pitagóricos se les atribuye una doctrina de la mundanidad;

4/ También se dice que Demokritos habló de un alma mundial;

5/ Platón sitúa el alma del mundo en una trinidad:

(i) las ideas son

(ii) por el Dios pensante como ejemplares de las cosas y los procesos, 'de los que da forma, pensados conjuntamente;

(iii) en el alma-mundo estas mismas ideas se encuentran como fuerzas inmanentes en las cosas y los procesos.

(GW 164)

Cfr. *supra p. 51* (*imagen conceptual primaria; imagen sensorial*). En el *Timaos*, *Platón* dice que el alma-mundo es obra del Dèmiourgos (*véase supra p.36s.*) es decir, del constructor del mundo, y que "participa" de la esencia del Dios conceptual. Así surge el siguiente cuadro: el centro son las ideas; el Demiürg (constructor de mundos), utiliza estas ideas para dar forma a la materia a través del Dios conceptual (= ejemplares) y el Alma del Mundo (= ideas inmanentes como fuerzas). En otras palabras, entre los dos extremos, las ideas y la materia, hay términos intermedios, que salvan la distancia (dualista).

No hay que pensar que esta doctrina de las almas mundanas es pura teoría G. *Rouget, La musique et la transe*, París, 1980, 281, dice, hablando de la doctrina de Platón sobre la salud, la enfermedad (resp. locura) y el recto movimiento del cuerpo (gimnasia), unido al recto movimiento del alma (música, filosofía), que insiste en que, en ese doble movimiento del cuerpo y del alma, hay que imitar la forma de todo el universo; la danza, la música, etc., deben integrarse en el gran conjunto, y ello no sin la cooperación de las deidades.

Sabemos que ya antes los pitagóricos veían el número, -- la forma numérica (aritmética, geometría), la música (lira) y los cuerpos celestes (astronomía) como interrelacionados (la coreia, la danza, la música y la poesía, - están en contacto con el sol, los planetas y los demás cuerpos celestes).

El padre Festugière, La révélation d' Hermès Trismégiste, II (*Le Dieu cosmique*), París, 1949, xii, señala que esta doctrina, brevemente esbozada más arriba, es la doctrina del último *Platón* (*Leyes, Timaios*), en la que el dualismo aparece de forma suavizada; que contrasta con el Platón más joven, que pensaba de forma mucho más dualista: El joven Platón contrastó radicalmente el mundo de las ideas (pensamiento, inmutable, divino) con el mundo sensorial (génesis, surgimiento, y phthora, perecer (= kuklos));

Consecuencia: todo el esfuerzo se dirige a la liberación del cuerpo; la materia, - oscura, cambiante, impía, - es un obstáculo para el mundo de las ideas.

En las últimas obras, sin embargo, la materia es más bien pura limitación, donde las ideas llegan a un punto muerto, nada más. En otras palabras, Platón es mucho más positivo sobre la materia e, inmediatamente, sobre el cuerpo y esta vida. El alma del mundo salva la rígida brecha de las obras más jóvenes.

Festugière, o.c., x/xii, dice que la misma visión dual del mundo y de la vida dominaba la intelectualidad helenística. "La fuente común de estas dos corrientes, la dualista y la no dualista (la pesimista y la optimista), es Platón, que puede ser llamado fácilmente el padre de la filosofía de la religión del helenismo". (o.c., xii).

(GW 165)

Muestra la misma doble tendencia, el Platón más joven, dualista-pesimista, el Platón más viejo, menos dualista, menos pesimista. Aristóteles, la Estoa, el eclecticismo de Cicerón, el tratado De Mundo, Filón el Judío, todos trabajan en este segundo sentido, menos dualista. - La astroteología de Platón (y posteriormente), la religión del Dios Sol (III. ad.) se sitúan en gran medida en esa corriente.

(c) ***Más recientemente: los vitalistas biológicos***

por ejemplo, Schelling, Scheler (en sus obras tardías) - cf. supra p. 112 - eran, en su mayor parte, partidarios del alma del mundo, en el sentido de que querían explicar la cooperación de **(i)** los organismos y **(ii)** los reinos de la naturaleza.

4 - Evaluación:

(i) El reproche de "panteísmo", es decir, la subestimación, sí, la incomprensión de la trascendencia (= exaltación) del Ser Supremo, golpea en parte a la Estoa, que identifica a Dios y al Alma del Mundo.

(ii) La falacia de los partidarios del Alma-Mundo reside en el hecho de que la unidad, el orden y la vivacidad del universo pueden explicarse también fuera de un Alma-Mundo, por ejemplo, por el orden que un Ser Supremo, ayudado o no por seres intermedios (se piensa en los Causantes), pone en la naturaleza (a través de las ideas, por ejemplo; cfr. supra p. 50 (un ser, su genio y/o iuno, su idea)).

(iii) El lado fuerte del concepto de Alma-Mundo reside en la noción de "espíritu universal" (*ver arriba pp. 133; 139*) y en el hylozoísmo (entendido como la convicción de que un fluido, análogo de ser a ser -por lo tanto no monista- recorre el universo y realiza así la unidad del universo (*ver arriba pp. 16ss.* (*Maat*); 104ff. (*Hilozoísmo*)). Cfr. La doctrina de Aristóteles sobre el aithèr (el quinto elemento, quinta essentia); véase Willmann, I, 499/501. Estas ideas no tienen por qué interpretarse como monistas o panteístas.

(iv) Willmann, I, 634s., cita a Varro, que habla del alma padre y del alma protectora (de los Misterios romanos que es al mismo tiempo venerada como "genio": controla y posee la fuerza vital con respecto a todas las cosas, que pasan siempre por la creación, la concepción; este "genio" se llama también alma del mundo, porque "comprende todas las almas".

Esto significa que es creador de almas. Cfr. los causantes como seres creadores de vida (*véase arriba p. 63v; 16*2). Se añade en ese contexto que todo ser -lugar, cosa, hombre- tiene su genio, es decir, su "deus naturalis" (deidad de la naturaleza) , que es el verdadero "yo" del mismo, incluso el dotado (daimon), el líder y guía (ángel), el destructor.

Todo esto no debe interpretarse necesariamente como monista-panteísta, sino como fluido, animista y causal.

(GW 166)

Lo oculto en la naturaleza. (166/173)

El término "oculto" puede definirse de más de una manera. Con *A. Lalande, Vocabulaire* (...), 1968-10, 712s., lo definimos así:

(i) lo que está oculto o es secreto,

(ii) tal que la mayoría de las personas, incluso las eruditas, deben clasificarlo como inexplicado y, dentro de las reglas científicas del juego, como inexplicable. En primer lugar, el carácter oculto se refiere a la percepción: todos aquellos que no son sensibles, es decir, que perciben el fluido, en una de sus formas, y que no poseen la segunda vista, es decir, que "ven" ese mismo fluido, sea como sea, no llegan a lo "oculto" con los sentidos ordinarios. El segundo grado de ocultación reside en los axiomas de la interpretación: la ciencia moderna (o incluso la antigua), metódicamente, no puede "explicar" ciertos fenómenos porque excluye sistemáticamente ciertas observaciones y/o modelos (de interpretación).

1- ***El inicio de la(s) física(s) oculta(s) en la antigua Grecia.***

a. Ver arriba p. 77v.: con Dodds observamos que +/- -425 comienza a producirse el "punto de inflexión" del laicismo griego.

b. Con *Padre Festugière, La révélation d' Hermès Trismégiste*, I (*L' astrologie et les sciences occultes*), París, 1944, 195, constatamos que, tras la muerte del primer alumno de Aristóteles, Teofrasto de Eresos (Lesbos) (-372/-288), las llamadas "ciencias" ocultas comienzan a despegar. Digamos: = - 275.

2- ***Bolos de Mendes***

(Mendes: ciudad egipcia del delta del Nilo, conocida por su "cabra sagrada"), apodado el demokriterio (+/- -200), puede ser tomado como un típico "anèr fusikos", es decir, fisicalista, en el sentido helenista de esa palabra, es decir, ocultista: después de todo es un pionero, seguido por toda una serie de "fisicalistas-ocultistas" (véase Festugière, 197). El resumen de sus obras nos ofrece una primera visión:

a. Simbolismo (teoría de los símbolos), - además: la doctrina de la "sumpatheia" (concordancia) y "antipatheia" de los fenómenos (ocultos): Fusika *dunamera* (= Peri sumpatheion kai antipatheion), su obra principal; *Cheirokmèta dunamera* (Medicina simpática artificial);

b. milagros: Thaumasia;

c. *La mántica* (adivinación), la *magia* (Paignia (sobre los preceptos entretenidos de la magia));

d. astrología; alquimia (*Bafika*);

e. medicina (*Technè iatrikè*); agronomía (*Georgika*); -- además: táctica (*Taktika*);

f. ética (*Hupomnèmata èthika*);-- historia (*Peri Ioudaion*).

No hay que olvidar que, vistas en profundidad, estas obras abarcan todo un programa de filosofía y sus ciencias asociadas: En el conocimiento dado por Dios (theosophia) sobre el ser (ontología), que contiene:

(GW 167)

(i) sincrónicamente, la estructura del universo (especialmente los cuerpos celestes que lo componen) y

(ii) diacrónicamente, los ciclos (kukloi, ciclos) de ese universo y sus partes (principio, medio y fin del tiempo (mito); - los kuklos del sol, la luna y otros cuerpos celestes, de las estaciones). - En otras palabras: un conjunto enciclopédico.

3-. ***Los paradigmas de la ciencia oculta.***

Los ejemplos de un Bolos y sus sucesores son múltiples:

a. la ciencia natural, principalmente aristotélica, que estudia los tres reinos (inorgánico, vegetal y animal),

a1. con intención puramente teórica (theoria), sin intención agógica o utilitaria,

a2. centrarse puramente en **(i)** la clasificación (especies, subespecies) y **(ii)** las relaciones causales de carácter secular; por lo que el "morfema", la forma, es decir, la estructura de la piedra, la planta, el animal, es central (hylemorfismo);

b. la propia "ciencia" griega (mítico-misteriosa y mantis-mágica) que también existía; se piensa en la medicina asklepiádica por ejemplo (ver arriba p. 85v.):

c. los **(i)** sabios de los templos egipcios, **(ii) los** astrólogos caldeos, **(iii) los** magos iraníes, **(iv) los** faquires y 'gumnosofistai' (yoguis) indios (es decir, en Indoslandia, es decir, alrededor del actual Pakistán y Afganistán) y **(v)** los profetas hebreos son modelos, -- fuera del círculo de la física secular griega, por supuesto.

4-. ***El método.***

En primer lugar, citamos un texto de *Bidez-Cumont, Les mages hellénisés*, París, 1938, I:107 (citado por Festugière (200)):

"Las religiones orientales no separaron la contemplación de las deidades y del hombre del estudio del mundo material. Al fin y al cabo, la fe estaba estrechamente relacionada con el aprendizaje; por consiguiente, el teólogo también era más físico. Los clérigos estudiaron, a su manera, los tres reinos de la naturaleza:

(i) los animales, las plantas y las rocas estaban, por características comunes secretas, en sintonía con los poderes celestiales;

(ii) la theosophia, la sabiduría divina, revelaba a las almas piadosas el funcionamiento de las fuerzas ocultas, que daban lugar a todos los fenómenos "físicos" (es decir: materiales groseros). No se puede expresar mejor.

(A) ***El objeto.***

Esto es, escolásticamente hablando, doble: material (totalmente idéntico) y formal (parcialmente idéntico, es decir, la estructura distributiva y, entre otras cosas, colectiva del objeto material).

(A)1. ***El objeto material***: los tres reinos (mágico) y también los cuerpos celestes (astrológico) y la estructura material interna (alquímico).

(GW 168)

(A)2. *El objeto formal* (perspectiva):

Estos pueden, con Festugière, 195ss., reducirse a tres:

a/ ***el "thauma", el milagro,***

Festugière, con todos los laicistas, reduce esto a una falta de sentido de lo lícito-universal y lo llama "idiotès", singularidad,-- lo cual es erróneo; mejor es la expresión que él, nota a pie de página p. 196, cita, a saber, "idiotès arrètos", "qualitas occulta" (= Edad Media y traducción correcta, naturaleza oculta (y, en su caso, licitud); -- aunque es cierto que los laicistas no se dan cuenta de esto, no son conscientes de ello. 196, a saber, "idiotès arrètos", "qualitas occulta" (= Edad Media y traducción correcta), naturaleza oculta (y, en su caso, licitud); -- aunque lo oculto, como paranormal, es más bien raro o incluso singular (a primera vista);

como ejemplo de "thauma": la piel desprendida de una serpiente favorece la menstruación; la lengua de una rana viva colocada sobre el pecho de una mujer la hace confesar todos sus actos; el ámbar amarillo atrae todos los objetos ligeros excepto los basiliscos y los objetos aceitados; el hierro magnético frotado con ajo ya no atrae al hierro; el murik (planta), una pequeña planta de flores azules o rojas, elimina las influencias ocultas malignas; el hyenagal cura las dolencias oculares; etc.(o.c., 199):

Valoración: formulados en ese lenguaje universal y como precepto universalmente aplicable, estos taumatas no son válidos; pues se sabe que los "hechos" mágicos (astrológicos, alquímicos) son altamente dependientes:

(i) el individuo (singular a sujeto) y su "poder" (dunamis), que varía de cero a muy grande de un individuo a otro - para desesperación de los científicos seculares, por cierto;

(ii) la situación (singular a las circunstancias) y las influencias mágicas (astrológicas, alquímicas) (dunameis, "fuerzas", que casualmente están presentes y, si es necesario, perturban el funcionamiento de cero a muy grande; en otras palabras, los mencionados "milagros" (fenómenos paranormales) se formulan en un lenguaje que está en desacuerdo con su naturaleza (lo que resulta en la impresión de charlatanería y superstición, que, en ese caso, es correcto, pero no viene al caso).

b/ ***la simpatía y la antipatía,***

es decir, la interacción recíproca, en el plano oculto, entre las cosas y los procesos, no en su naturaleza secular, sino en sus relaciones de poder ocultas, paranormales; en sus "fusis", o más bien en sus "fuseis", es decir, en su naturaleza o naturalezas ocultas, en sus propiedades, "fuerzas", "funcionamientos".

P. Festugière, o.c., 37 o.d., define "sumpatheia", que

(i) originalmente significa piedad, también significa simpatía con (el sufrimiento, los sentimientos del otro);

(ii) pero, la "cadena" oculta, el "eslabón oculto" significa, por ejemplo, entre los cuerpos celestes (y las deidades, espíritus, demonios, que los "habitan") y las realidades submateriales de las que forman parte los siguientes modelos aplicativos:

(GW 169) Por ejemplo, una determinada planta sólo puede recogerse bajo la protección de un determinado cuerpo celeste (o signo zodiacal),

Astro(teo)lógica; por ejemplo, una determinada roca sólo es mágicamente activa (efectiva) si se pronuncia una determinada invocación sobre ella (refiriéndose a un demonio o deidad, por ejemplo);

teológica; así, a la inversa, una deidad sólo obedece si se hace un sacrificio bien definido;

teúrgica, es decir, dirigida a la subordinación (ya sea a intenciones pragmáticas (orientadas a objetivos, "útiles") o agógicas (que promueven el bienestar) de un espíritu, una deidad; *como* explica *Dodds, The Greeks and the Irrational*, 283/311, hay dos formas principales de theurgia:

a. ***la consagración (telethe) de un objeto,***

Festugière, 37, dice que, basándose en la ley de la simpatía, una deidad sólo obedecerá si se consigue captar su "fusis" (fuseis), es decir (en el contexto helenístico-oculto) su "poder" (fuerzas), en un símbolo, por ejemplo una estatua; esto se consigue, entre otras cosas, captando otros "sentidos" (fuerzas) en un símbolo, por ejemplo una estatua, en un ser humano.i. (en el contexto helenístico-oculto) su "poder" (fuerzas), en un símbolo, por ejemplo, una estatuilla; esto consigue, entre otras cosas, ocultar otros "símbolos" (véase el trabajo de Bolos sobre el "simbolismo"), - animales, plantas, piedras, perfumes, etc., en el espacio interior hueco de la cabeza. - animales, plantas, piedras, perfumes, etc., en el interior hueco de dicha estatuilla;

Pues bien, según Dodds, 292, cada deidad tiene su propio "representante simpático" ("símbolo") en uno de los tres reinos (roca, planta, animal) o en las inscripciones o fórmulas habladas, que, en la consagración de un "símbolo" más amplio, pueden utilizarse ("tesis", la colocación de una inscripción en una estatua, por ejemplo; "ekphonèsis", la pronunciación de una fórmula tras la consagración);

Dodds, 293, añade que la fabricación teúrica de "imágenes" ("fetiches", se diría en el África negra occidental) se basaba en "la creencia primitiva y generalizada en la "sumpatheia" natural que une la imagen y el original"; - que, por decirlo de forma muy directa, significa que una banda fluida o sutil "conecta", alinea, la imagen y el original (lo representado), tanto el contacto (magia de contacto) como la semejanza (magia de imitación), que es la esencia de la "sumpatheia"; Nos remitimos, aquí, al capítulo sobre "*La creencia fetiche*" del *curso de Hieroanálisis;*

Dodds señala que la teología telesintética o figurativa se remonta ciertamente a Bolos de Mendes (293), pero es más antigua y se utiliza en la magia greco-egipcia, entre otros lugares;

b. ***El "zeitgeist" (la inducción de una mente)***

La persona "inspirada", "entusiasmada" en cuestión se convierte entonces en el "símbolo", hupodochè (fetiche), morada, de esta entidad extraterrestre y se le llama entonces "katochos" (apoderado, en el caso peyorativo: poseído; inspirado) o "docheus" (anfitrión, anfitriona);

(GW 170) ***Comentario crítico:*** Dodds, 295, afirma que, al igual que la ordenación descansa en la afinidad fluidum (sumpatheia) entre el ejemplo y la imagen, la inspiración (inducción de la deidad) descansa en la creencia generalizada de ser apresado (a lo que él llama el mal nombre de "posesión", por cierto) por una deidad, daimon, fallecida; -- es, para las personas experimentadas, claro que tal entrada de un ente (= espíritu) sólo tiene éxito, si de antemano se ha realizado una mínima sumpatheia, relación fluida; lo que el mismo Dodds funda indirectamente al citar que, con vistas a la eiskrisis, la persona medial, por ejemplo, lleva ropas especiales con cortinas especiales, y no es capaz de ver la diferencia entre las dos.v. lleva ropas especiales con cinturones especiales a la medida de la deidad (296); Se refiere al "othonè" (prenda de lino fino destinada a las mujeres) o al "sindon" (respectivamente "sindonè"; tejido de lino fino, procedente de Indoslandia): se quitaban en el "apolusis", es decir, al final de la sesión (ibidem); el médium también llevaba coronas con efectos mágicos y se le ponía "symbola" (imágenes simbólicas) en su ropa. El médium también llevaba coronas con efectos mágicos y recibía "symbola" (imágenes de significado, ¡véase Teurgia Telestial!) en sus ropas, como "eikonisma", una imagen de una deidad que había sido convocada como invocadora o inspiradora (ibíd.);

También el vapor húmedo (atmósfera) o las invocaciones (epiklesis, invocación de una deidad), etc. (ibíd.); es decir, lo que se puede poner en los objetos, con interior hueco, se pone o se adhiere a ellos con los humanos, pero el significado es el mismo: simpatía. (ibid.); es decir, lo que con los objetos, con el interior hueco, se puede poner, que con las personas se pone o se cuelga, pero el significado es el mismo: simpatía, relación fluida (contactual y mimética); - por cierto, o.c., 289ss, Dodds cita el caso de Plotinos (de la *Descripción de la Vida de Porfirio* 10), que, como daimon, es decir, asistente residente (ver arriba p. 143 y ss.; 162 (ad - 1 - b. (animista-teológico)), era una deidad, de rango superior t.v. los daimones ordinarios, tenían; Dodds añade: "La creencia en un daimon residente es muy antigua y extendida; fue aceptada y racionalizada por Platón y los estoicos, cada uno a su manera". (289) Dodds sí dice "morada", -- lo que recuerda a los "fantasmas" sagrados de la teurgia telestial, en los que una entidad también estaba presente y "moraba", aunque de forma análoga; -- la teurgia eiskrítica genera artificialmente (sobre la base de la simpatía) una "morada" temporal con, entre otras cosas, efecto inspirador. - Hasta aquí la sumpra en sus formas más llamativas.

Nota . -Está claro que el método asklepiádico (véase más arriba p. 149s.) es una especie de teurgia, es decir, el sacerdote, respectivamente el enfermo o desdichado, sobre la base de la simpatía, que se muestra por los preparativos, hace una crisis del yo (se deja agarrar). Lo que Festugière, 198s., dice de las otras simpatías, requiere reserva; las serpientes son simpáticas con las semillas de hinojo; las salamandras lo son con el fuego; las golondrinas con el gouw apestoso, etc.; se aplica aquí la misma observación que para las otras simpatías.Aquí vale la misma observación que para los thaumata: lenguaje erróneo (porque universal) sobre hechos posiblemente verdaderos, pero (como ocultos) paranormales y por lo tanto raros, dependientes de leyes, en los que el individuo y su situación única juegan un papel esencial (ver arriba p. 168 (reseña); por ejemplo, la simpatía entre la salamandra y el fuego no es pura imaginación;

(GW 171)

Se lee a *R. Schwaeble, Grimoires de Paracelse*, LUG-Bersez, París, 1976, 7/40 (*Traité des nymphes, sylphes, pygmées, salamandres et autres êtres*); habla Paracelso (1493/1541), que no es cualquiera; es decir, cada una de estas simpatías enumeradas debe examinarse por separado y concretamente (no en ese lenguaje prescriptivo abstracto-universal).

La 'antipatheia' (antipatía), contradicción fluida.

Así como hay contacto e imitación, representación visible en otras palabras, entre una "fusis" (naturaleza oculta) y la otra "fusis" (naturaleza oculta), también hay conflicto, conflicto, incluso antagonismo, entre algunas fuseis (naturalezas ocultas).

Festugière, o.c.,198, menciona, por ejemplo, ibis/serpiente; serpiente/hojas de roble; serpiente/saliva de un ayunante; león/gallo; león/fuego, etc.

Nos remitimos al capítulo sobre el "tabú", es decir, la antipatía, en el *Curso de Hieromancia*. Aquel que pretende -consciente o, como ocurre muy a menudo, inconscientemente- que la antipatía no existe, pero que accidentalmente trata una antipatía oculta (=oculta) como si fuera una simpatía, transgrede un tabú y, dependiendo de su naturaleza, no se librará a la larga de las desagradables consecuencias de la arrogancia (véase la página 9). Pero eso es parte del hieroanálisis.

(B) ***El tema.***

La historia (ver arriba p. 70v.) (investigación de personas físicas) de los fenómenos ocultos requiere un sujeto que posea las siguientes propiedades.

(B)1. Los sacerdotes egipcios, los magos caldeos, etc. - los paragones. - tenía, según Festugière, de 37 años, dos habilidades esenciales:

a. estaban dotados de una gran capacidad teúrgica o, al menos, de una gran capacidad teosófica, es decir fueron asistidos en sus investigaciones por entidades (espíritus, daimones, deidades) que les prestaron ayuda cognitiva este favor divino (o, en el caso de la teurgia, esta cooperación divina) es un primer requisito subjetivo; Pues quien no sea asistido, en su trabajo manticomágico, astrológico o alquímico (investigación, aplicación del conocimiento), pronto se encontrará con dificultades insuperables, aunque sólo sea porque algunas deidades crean antipatías donde el hombre, desprevenido, ni siquiera lo sospecha; la "teosofía" (no sólo en el sentido moderno) es, teúrgica o no, sabiduría, pero sabiduría dada por Dios (extra y sobrenatural);

b. eran mágicos, es decir, en cuanto a la manipulación de los fluidos (sutileza; véase más arriba la p. 99 (pluralismo hílico); conocedores, es decir, veían a través de los gustos y disgustos.

(GW 172)

Al fin y al cabo, estas antipatías y simpatías están constantemente en funcionamiento en casi todos los actos mágicos.

Conclusión: se ve que **a. la** religión (teosófica, posiblemente teúrgica) y **b. la** magia (fluídica) forman una unidad.

(B)2. ***La pragmática***

La pragmática es la segunda gran característica de la historia de los estudiosos de la fusión (oculta). Hablando de las dos físicas, la secular (representada especialmente en la filosofía natural aristotélica) y la teosófica (representada en la "física" de Bolos por Mendes), Festugière, o.c., 194. expresa la diferencia como sigue:

"(El) criterio de utilidad es decisivo: marca la frontera donde se separan dos mundos". En efecto, la "theoria" pura (véase más arriba p. *91v.* (*relativismo*); *56v.* (*la doctrina del método*); *124ff.* (*ciencia y tecnología puras*); esp. *158v. (conceptualismo*)) es, en un grado elevado, aunque no global, propio de la filosofía y la ciencia profesional.

Sin embargo, la actitud teosófica-mágica es fundamentalmente pragmática, es decir, centrada en la obtención de resultados. El propio Festugière ofrece modelos aplicativos:

(i) se estudian los tres reinos para detectar sus "fusis", es decir, el poder oculto, y hacerlo utilizable; -- Mágico;

(ii)a. el espacio celeste no es visto como una "forma" de la materia (hylemorfismo de Aristóteles), sino astrológicamente, es decir, para determinar el destino (ver arriba *p. 9v.* (*Análisis del destino*), *16v.* (*Medida como determinante del destino*)) que concierne a los príncipes o a la gente común; - astrológicamente;

(ii)b. las rocas y los metales se examinan no como una forma de materia (aristotélica: sino como posible material de transmutación; -- alquímica.

(B)2.bis. ***La pragmática de lo físico (oculto)*** Es altamente agógico, es decir, que mejora la orientación y el bienestar. El hombre griego de la época acudía con sus problemas y preocupaciones al mago, respectivamente astrólogo (y posiblemente alquimista), no para aprender teoría, sino para ser ayudado. Por eso el físico oculto estaba tan cerca de la medicina. Y con el líder del alma.

(B)2.ter ***Diferencia con el mago tradicional.*** La gran diferencia con el mago tradicional, resp. astrólogo y/o alquimista era que la preocupación teosófico-mágica ahora quería ser física y, en su forma oculta, es decir, paranormal e, inmediatamente, concreta-individual (*ver arriba p. 168 doble singularidad, - personal y situacional*), también lo era.

Conclusión: la palabra "philosophos", filósofo, adquiere ahora el significado de más físico, conocedor de las ciencias ocultas (Festugière, 37). Conoce los "fusis" o "fuseis", las fuerzas ocultas de las cosas y los procesos.

(GW 173) ***Muestra bibliográfica:*** excepto la página 35vv superior, *Max Wellmann, Die Fusika des Bolos und der Magier Anaxilaos aus Larissa, en Abhandl. der Preusz. Akad. der Wissensch.* Phil.-Hist., 1928, 7.

Para la astrología y la alquimia: véase el propio curso de Historia. La astrología en su forma helenística se origina +/- -280 después de Bèrosos de Babilonia (Babuloniaka, historia de Babilonia).

Los bolos de Mendes bafiek (= alquimia tradicional) convirtieron la alquimia en física al dar a la alquimia tradicional una base de física.

(B)2. *quater. Magia blanca y negra.*

La pragmática da lugar a un problema ético-político: después de todo, se puede determinar el destino, es decir, el lado oculto de la vida y los acontecimientos naturales, de dos maneras fundamentalmente diferentes, benignas y malignas.

Kristensen, *Verz. bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten* (*Contribuciones colectivas al conocimiento de las religiones antiguas*), A'm, 1947, 274, señala que, si bien las religiones muestran a veces grandes diferencias, los conjuros mágicos y las prácticas para ahuyentar a los espíritus malignos y las influencias peligrosas (catarsis, exorcismo) son notablemente iguales en todo el mundo; la monotonía de los hechos es tan grande que apenas se puede hablar de una magia especial -por ejemplo, la griega-, - dice Kristensen. Kristensen ve la consecuencia de su defensa de la armonía de los opuestos (interpretación demoníaca de los hechos religiosos): en la magia, hay una distinción entre el bien y el mal, que, al final, no se puede conciliar; en otras palabras, no hay armonía (síntesis sobre una base demoníaca (ver arriba p. 7 y ss.)) sino antagonismo, es decir, oposición irreconciliable.

Agógicamente, no se puede escapar: una teosofía o teurgia tiene un efecto moral y políticamente destructivo; la otra, un efecto moral y políticamente constructivo.

Hay magia "blanca" y "negra" (teosofía, teurgia). En otras palabras, la idea principal de las religiones de misterio, tal y como las concibe Kristensen, no se puede mantener:

(i) hay, en los fusis, un demonismo en funcionamiento que armoniza los opuestos;

(ii) pero al mismo tiempo -y yendo más allá- hay antagonismo de contrarios:

1) los monoteísmos primigenios, **2)** los monoteísmos "negativos" posteriores que combaten fundamentalmente el demonismo (fe de Yahvé (Israel), zoroastrismo (Irán), Ekhnaton (Egipto)) postulan que existe un Ser Supremo que no es demonista, es decir, que distingue minuciosamente entre el bien y el mal (antagonismo); -- en esto todos los magos prácticos (temerosos de Dios y de los dioses) son una prueba viviente: confirman, como también ve Kristensen, que lo mismo es cierto. que distingue a fondo entre el bien y el mal (antagonismo); -- todos los magos prácticos (temerosos de Dios y que odian a Dios) son prueba viviente de ello: afirman, como también lo ve Kristensen, ese mismo antagonismo pero a su manera (a veces muy demoníaca), -- agógica-mágica. No se puede negar la miseria con la que se enfrentan de hecho o que crean. La "armonía de los opuestos" del demonismo (que sólo refleja parcialmente los misterios) no puede explicar este antagonismo.

(GW 174)

(d) ***Filosofía normativa (= ética-política, deóntica).***

La sabiduría, en su forma filosófica, científica y retórica, también se ocupa del comportamiento en la medida en que está normalizado, es decir, sometido a norma(s) (*véase más arriba la p. 47 (regulación, valor y finalidad de la idea*)).

Nota **--** Ya hemos hablado de varios aspectos normativos; he aquí un breve resumen.

1. Los cuatro aspectos de la sabiduría, resp. mito y/o filosofía: *p. 14/17* (*mito, religión*); *28v*. (*filosofía*); *57/61* (*física jónica / ciencia humana ática; teología física y et.-pol.*); *16v.* (*medida*).

2. El concepto de orden como base:

(i) mítico-demónico (*6/12 (Narkissosmythe*); *144-v.* (*Hesíodo*); *147-v*. (*Tebas*); *63/68* y *159/163* (*creencia causal*); *32, 66* (*ctónica*));

(ii) Bíblico: 4v; 15;

(iii) desdemonización

a/ *Órfica: 145/152* (*152/158: reencarnación*);

b/ Ser Supremo: *4v. - 33, 74* (*Jenofo.*); *- (173monoteísta; mágico*);

c/ físico: *78/82* (*herodoteo*);*- apocalíptico*: *5*);

(iv) teoría de las ideas: *45/54* (*esp. 50/52* (*ejemplarismo; crítica del idealismo*); *(113cibernética*); *111/113, 134/137* (*dinamismo y afines*); *67v.* (*génesis = fusis*).

3. El concepto de destino; *9v*. (*análisis del destino*); *98/109* (*base fluídica del destino*); *133, 139* (*espíritu universal*); *163/165* (*alma del mundo*); *166/173* (*ocultismo*).

4. El fundamento espiritualista: *100/101* (*Verbeke; crítica*); *146, 156v*. (*La comprensión socrática del alma*).

5. El aspecto del alma: *141/159* (*capas del alma*)

6. El aspecto culturológico: *(27método*); *82/84* (*Tukudides*); *89/91 (*Protosofística).

7. El aspecto ilustrado, respectivamente escéptico: *(humanismo 71secular*); *72ff.* (*'Ilustración' como racionalismo secular)* -- (*individualismo; relativismo*); *74/77* (*escepticismo*); *91/93;* (*(pre)escepticismo*).

Conclusión:

Se puede ver que el aspecto normativo pasa entre dos extremos (intervalo): por un lado, el destino y el orden; por otro lado, el aspecto ilustrado y (pre)séptico, -- con en medio el fundamento espiritualista; -- el aspecto espiritualista y cultural son cuestiones especiales (libertad del orden y/o marco cultural).

El gran problema es, al fin y al cabo, que para una filosofía ético-política debe haber tanto orden (regulación) como libertad; sin los dos no hay comportamiento consciente ni individual (moral, ética) ni social (política). Si un ser libre acepta conscientemente un orden como regulación (dirección) de su comportamiento, entra en la esfera ético-política.

El destino es otra cosa: el destino significa **(i)** causalidad, **(ii)** que la libertad no está tanto regulada como restringida (uno sufre el destino) o libremente causada (uno se prepara a sí mismo o a otros un destino).

(GW 175) Cfr. *R. Guardini, Vrijheid, genade, Lot, Amberes*, 1950, 159/ 268 (Destino, - con énfasis en la necesidad; hecho (= lo que surge de la libertad), azar; - se puede añadir que la "gracia" (101/157) es un aspecto del destino).

(1) ***El punto de partida.*** (175/178) El análisis sofístico (*véase más arriba p. 1/17*; por ejemplo, el hecho de que Schärer defina "sabiduría" como, en una situación concreta, sobre la base de soluciones de intercambio, con sujeción a las normas, decidir en vista de las posibles consecuencias de esa decisión) nos muestra que, "antes del advenimiento de la "especulación" (es decir, del pensamiento filosófico de la sabiduría), la unidad de la filosofía teórica y práctica, que residía en la idea de sabiduría, prevalecía indivisa". (*O. Willmann, Abriss der Philosophie*, Wien,1959-5, 387).

Esto implica que (*ver p. 14v.)* la estructura cuádruple de la sabiduría funciona aquí: **(i)** la verdad (informativa) sobre la naturaleza (física, constitutiva) de las cosas y su fondo (preconstitutivo)
(ii) es simultáneamente "deber" o "derecho" (deóntica).

Esto forma la estructura de la filosofía (ver p. 28 y ss.), abordada internamente. La información sobre la naturaleza y su fundamento es al mismo tiempo la norma para la acción (deóntica, normativa).

Este cuadrilateralismo es el trasfondo de *F.Grégoire, Les grandes doctrines morales*, París, 1978-7, 14/31 (*Les types de doctrines morales*): basado en la topología de las filosofías de Dilthey (+/- 1900)

(i) idealismo objetivo (la idea es para y en la naturaleza),
(ii) el naturalismo (la naturaleza está ahí, sin idea de ella o en ella puramente material),
(iii) idealismo subjetivo (la idea es una creación del sujeto humano) - el proponente diseña una clasificación de los sistemas éticos:
(i) Ética "trascendente", que supone un orden superior (trascendente) a la naturaleza, en el que se manifiesta; por ejemplo, la ética religiosa; igualmente la ética "leke" (laicista, es decir, secularizada) (Platón, Aristóteles, la Estoa, el neoplatonismo): hay un orden antes y en la naturaleza, que "trasciende" esa naturaleza (y al hombre libre);
(ii) las éticas "naturalistas", que sólo asumen la naturaleza, sin ideas preexistentes (orden) en ella, pero que, en su caso, se dotan de una regularidad (leyes de la naturaleza), que puede ser expuesta por las disciplinas científicas; así los fisicalistas, que fundaron una teoría del comportamiento en la fusis (naturaleza) -pero entonces con la exclusión de las ideas trascendentales, religiosas o post-religiosas (laicas) o del orden en ella-; así especialmente Epikouros que redujo el ser y el o.Epikouros redujo el ser y a.o. el hombre a una agregación casual de átomos (cf. la atomística de Demokritos), que, con la muerte, por ejemplo, se desintegra de nuevo, y sólo es "atomizado" por el átomo, y sólo veía la "ataraxia" (la tranquilidad) como su objetivo.

(GW 176)

Hay que señalar que, en la ética naturalista, hay un orden, pero entendido puramente como una idea en la naturaleza (una idea puramente inmanente y que apenas merece el nombre de "idea", en ese sentido, en la medida en que se concibe el azar como decisivo; por lo demás, ese naturalismo que acepta la auténtica ley natural);

(ii) la ética "cinética", que no acepta un orden inicial, sino un orden que llega a existir (gradualmente o a saltos), ya sea a través de un esfuerzo presente en la naturaleza (por ejemplo, la evolución) o a través de la actividad humana (por ejemplo, el orden subjetivo); el proponente discute este último tipo de orden devenido en lo que llama la ética "activista" (por ejemplo, algunos sofistas asumieron que sólo con el hombre el universo, la naturaleza, llega a estar en orden).

F. Grégoire, o.c., 16, dice que la ética "trascendental" (objetivamente idealista) aparece o bien en la base o bien al final de la metafísica. En efecto, *O. Willmann, Aus der Werkstatt der Philosophie*, Friburgo, 1912, dice que la "metafísica" puede describirse de cuatro maneras:

1. Es el análisis de los primeros principios que actúan en la naturaleza y en el mundo ético-espiritual (por ejemplo, las ideas o la divinidad);

2.a. como ontología; entonces es el análisis del ser absoluto (Parménides), presente en el devenir de la naturaleza y en el pensar como conocimiento del ser;

2.b como teología; entonces es el análisis de la deidad, que con su sabiduría (leyes, parábolas) actúa en la naturaleza y en el hombre como "naturaleza" pensante -investigadora-;

2c. como doctrina de lo trascendental (inmaterial); entonces es análisis de la realidad externa y sobrenatural, que se manifiesta en la naturaleza y en el hombre.

Lo "trascendente" (es decir, lo "metafísico" preconstitutivo) reside en los principios "primeros" (preexistentes, preconstitutivos), en el ser "absoluto" (radicalmente preexistente), en el que todo se sitúa en la deidad, que, dentro del ser, desempeña el papel "primero" (preexistente) con respecto a lo no divino, en lo trascendental, que no es más que un tipo de preexistencia, a no ser que se identifique con el principio, el ser y/o la deidad; por lo que hay que señalar que "inmaterial" es polifacético, puede significar tanto "particulado (fluido, sutil (ver arriba p. 100) como inmaterial" (radical y no físico e incorpóreo).

O. Willmann, Gesch. d. Id., I, 356, dice:

(i) el nominalismo, es decir, esa interpretación de la idea, resp. el concepto (contenido del pensamiento) que pretende ser meramente psicológico, meramente mental, contenido de la conciencia (conciencialismo del contenido del pensamiento), reduce la sabiduría, - la verdad (informativa), el contenido de la fe, el dogma (preconstitutivo), el derecho como información general en la naturaleza (constitutivo, físico) y la moral y el derecho (normativo) a puros productos de impresiones individuales o de acuerdos colectivos ("convenciones");

(GW 177)

En otras palabras, el nominalismo no es tanto la negación de la generalidad de la idea (concepto como conjunto universal) como la negación del correlato objetivo en la realidad (preconstitutivo, constitutivo, normativo);

(ii) el idealismo, es decir, la interpretación que concibe la idea como un contenido mental autoexistente con su propia realidad lógica, sostiene que la idea existe realmente en el objeto de la conciencia: la verdad, los contenidos de la fe, las leyes de la naturaleza, la moral y el derecho son, por tanto, realidades objetivas, aunque mentales (informativas), independientes de la actividad psíquica o colectiva-psíquica del sujeto humano; no son subjetivas sino objetivas (realismo relativo a los contenidos mentales, d.i. información como idea o número (forma); véanse las pp. *45/54* (*idea*); *96v*. (*información*); *117/130* (*información-física antigua*)).

Bueno, la ética puramente activista es nominalista. La protofilosofía fue, por tanto, un movimiento activista sobre la moral y el derecho.

También se puede expresar de otra manera: el "origen" (objeto de la "genealogía" (entendida aquí como filosófica)) es ideal o histórico (historicismo sobre la idea). Hegel hizo una distinción radical entre estos dos tipos de "origen".

Nietzsche (*Genealogía de la moral*) diseña un tipo especial de historicismo (un tipo de ética cinética): los "entiende" ("interpreta") a partir de los motivos (in)conscientes; por ejemplo, (*Der Antichrist*, 1888) la convicción del hijo tiene como "origen" lo que el padre dijo como mentira; correctamente entendido: el motivo del padre, resp. Esta mentira lleva al hijo (que no se da cuenta en su padre) a una convicción; el "verdadero" (en el sentido nietzscheano) "origen" no es la mentira del padre sino el motivo o el móvil. Este historicismo está, al menos mínimamente, en el Protosofismo.

(2) ***La incomprensión de la doctrina de las ideas.*** (177/184)

Una de las razones decisivas para rechazar las ideas (como información previa y objetiva) radica en que la doctrina de las ideas da fácilmente la impresión de que el orden para y en la naturaleza es "total". Esto es erróneo: la naturaleza está inacabada: los seres en ella tienen una tarea, a saber, terminar ese orden. Más aún: las ideas, según las cuales se completa esa tarea, "crecen" (en la conciencia de las criaturas). Tanto de forma constitutiva como informativa, hay génesis. Cfr. supra pp. 50/52 (*ejemplarismo*; crítica del idealismo).

(GW 178) Un segundo malentendido de la idea radica en la incomprensión de su contenido y alcance. *O.Willmann, Abriss der Philosophie*, Wien, 1959-5, 357, nos lo hace sentir con fuerza. Siguiendo *el onomastikon* (glosario) de *Aristóteles* en su *Metafísica* (*Libro Delta;* véase *D. Ross, intr., Aristotle's Metaphysics*. Londres/ Nueva York, 1961, 18 (*Substance, ousia*)), señala tres significados principales de idea:

(i) Por "ousia" (ser) se entiende, en primer lugar, los cuerpos simples (tierra, agua, fuego, etc.; los cuerpos en general y sus composiciones, por ejemplo, los seres vivos, los cuerpos celestes); Willmann llama a este ser como sustrato del ser;

(ii) "ousia" significa, además, la causa inmanente del ser en los citados cuerpos (por ejemplo, el alma es la causa inmanente del ser de los animales); es decir, el ser como fundamento de la existencia;

(iii) "ousia" significa, también, aquellos elementos o partes, que son inmanentes a las cosas mencionadas y que las definen y separan como realidades individuales de modo que, tras su destrucción, se destruye el todo, (la línea, dicen los pitagóricos, es "sustancial", (constitutiva) del plano; el plano, de un cuerpo tridimensional); es decir, la esencia como un todo de partes constitutivas;

(iv) La **"**ousía" es, finalmente, también la "esencia", cuya formulación es la determinación del ser o la definición (así el hombre es un animal portador de razón; así el hombre está, definitivamente, incrustado como subconjunto en un conjunto universal); esto es la esencia como determinación del ser.

Se ve que (iii) y (iv) representan sistema y colección y que (ii) denota aquella propiedad que constituye un sistema (vínculo de los constituyentes mencionados en (iii)), mientras que (i) es la primera denominación de los sistemas según su aspecto físico-material, resp. sustrato.

Willmann se olvida un poco de (iii). No hay que identificar simplemente la idea con (iv), la esencia; la razón: los cuatro tipos de "ousía" son contenido de pensamiento y, por tanto, idea.

Aplicado éticamente: si yo violo el cuerpo de un semejante (= (i)), -- entonces, a través de la conexión sistémica que constituye el alma (ii), también se viola el conjunto (iii), por ejemplo; si yo, con este semejante, apago la razón (= (iii) e inmediatamente (iv)), emborrachándome, por ejemplo, -- entonces violo, inmediatamente, su alma (once) (= (ii)).

En otras palabras, la colección y el sistema (estructura distributiva y colectiva) definen la "idea", ¡no sólo la colección (definición)!

El concepto de fusis (naturaleza). (178/184)

cfr. supra *p. 61/93; esp. 74/77* (*Jenófanes; Eurípides*); *82/84* (*Tekudides 89/91* (*protestantismo*; *Tekudides*); *91/93* (*prescepsis*; *escepticismo*) pueden entenderse como irracionales (informativas), no éticas (normativas) al menos en más de un sentido.

(GW 179)

Lo explicaremos con más detalle.

Muestra bibl.: *JP. Dumont, Les sophistes* (*Fragments et témoignages*), París, 1969, ofrece un panorama ordenado:

1) epistemológicamente: sólo se acepta la percepción de los sentidos, que se inclina hacia el fenomenismo (es decir, que toma las impresiones puramente subjetivas como únicas ciertas); en consecuencia: las ideas no existen, incluidos los números como seres ideales; la deidad no existe o se reduce a "fenómeno natural", si no a producto de la conciencia humana;

2) la filosofía natural es la única base, sobre una base materialista; en esa naturaleza, sin embargo, aparece el hombre y su cultura, especialmente la polis o cultura de la ciudad, que aparentemente introduce algo nuevo en la fusis, la naturaleza, tal como la conciben los sofistas, a saber, el "nomos", la legislación (y la aplicación del derecho) en particular;

3. Ético-político: a través de la ciencia profesional y la sabiduría astuta (una forma reducida de "sabiduría", por supuesto) el sofista y el ciudadano de la polis que él levanta o acompaña deben lograr el "progreso"; la "magia" literaria, la elocuencia, la dialéctica (el arte argumentado de la discusión), sí, la erística (dialéctica refinada), -finalmente, posiblemente, la "polumathoa" (erudición universal) juegan un papel principal; la ciudadanía exitosa, con trabajo y amistad, es el "ideal".

F. Flückiger, Gesch. d. Naturrechts, I (*Die Gesch. der europäischen Rechtsidee im Altertum* (...), Zollikon -Zürich, 1954, 105/124 (*Die Phusis als Rechtsnorm*): "La visión del mundo fundada por los sofistas (y elaborada por Epikouros) tiene una gran importancia cultural-histórica. El concepto de ley natural surge de ella. (121). Se refiere a los llamados sofistas más jóvenes, por supuesto (los sofistas más antiguos fueron pioneros). Hipias de Elis (-460/...), Antifón de Atenas, Trasumachos de Chalkèdon fueron los primeros, según Flückiger, 107, que llamaron conscientemente al "fusis anthropinè" (ver arriba) *p. 87* (*Jaeger, Paideia, II,15 es decir. la naturaleza humana* (*tal como la formulan la medicina y la etnología*), como "medida" (norma) del ser (es decir, de los sensuales), también de la ética y la política.

Con ellos, "fusis" significa la secularización de "fusis" tal y como se utilizaba la palabra en *Odusseia, 10: 303* (poder, que habita en cierta hierba mágica, con la que Odusseo puede protegerse de la magia negra de Kirkè), es decir, aquello que nace y crece como dotado de cierta naturaleza propia y, como tal, gracias a la potencia y la longevidad, se mantiene (o.c., 107).

Consecuencia:

(i) Lo natural es lo que está satisfecho de sí mismo, tiene voluntad propia, está dotado de su propio poder, persevera y aguanta (en la lucha por la vida);

(GW 180)

(ii) Lo "legal" (resp. "lícito") es lo que se impone por tradición, compulsión o decisión de alguien, desde fuera de nosotros, y por lo tanto es siempre, más o menos, antinatural, violando la naturaleza (humana): las costumbres, las leyes, los hábitos y las prácticas son por lo tanto vistos por el protofilosofismo con ojos más o menos revolucionarios.

De esta concepción revolucionaria de la fusión surgen dos líneas básicas, en la ética y en la política:

a. los dos principios (ver arriba p. 157v. (conceptualismo)) la lujuria y el poder caracterizan la naturaleza: la lujuria como el motor más profundo del comportamiento humano (hedonismo); el poder como la norma que rige las relaciones entre las personas;

b. el individualismo tipifica, además, a todos los seres vivos, que, por lo tanto, quieren desarrollar y vivir las predisposiciones y posibilidades que residen en su fusis individual -- los sofistas posteriores entienden esta naturaleza individual como simplemente presente; Eurípides (*ver arriba pp. 75/77*) ve en ella un daimon ('alastor') maligno (cf. *ER. Dodds, Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich/München, 1977, 95/112 (*Eurípides como irracionalista*); esp. 100, 103;

"Mèdeia, Hippolutos, Hekabè (Hécuba), Hèraklès: lo que da a todos estos dramas su carácter profundamente trágico es el triunfo de la irracionalidad sobre la razón en un hombre noble pero inestable". (103).).

Así entendemos mejor los dichos de Hipias de Elis ("La ley, tirana de los hombres, a menudo hace violencia a la naturaleza" *Dumont, 156; Flückiger, 106; 116*)),--de Trasumachos de Calcedonia ("Afirmo que lo que es lícito no es sino lo que conviene al más fuerte". (*Dumont, 138; Flückiger, 112*)).

Ad a) El principio de lujuria aparece "positivo" en el afecto natural (amor, amistad), pero "negativo" en la aversión (odio); el principio de poder crea la relación "amo/esclavo": la "ley" la establece el más fuerte (a veces las masas, a través de la legislación democrática, a veces organismos más individuales o privados, a través de la aristocracia o la tiranía);

Este principio de poder se convierte, con Kallikles, (en el *Gorgias de Platón*, saca las últimas conclusiones), en el inmoralismo "político", en la "primera Ubermenschtheorie" (según *Dodds, Die sophistische Bewegung und das Versagen des griechischen Liberalismus*, en *Fortschrittsgedanke*, 113/129, viz. 125);

"Si entre nosotros se levanta un hombre que tiene la fuerza para hacerlo, se sacude todo (es decir, lo que las masas llaman "ley"); rompe sus cadenas y se escapa; pisotea lo que al fin y al cabo no es más que letra, imaginación y encantamiento, todas nuestras leyes contranaturales; el que hasta ahora era un esclavo se exalta y viene a nosotros y se hace señor. Así, el derecho natural brilla con todo su esplendor". (*Gorgias 484*).

(GW 181) El “derecho” (entiéndase, en lenguaje idealista: “poder”) del más fuerte reina en el reino animal; reina, fundamentalmente, en la cultura humana: actúa abiertamente en la guerra.

La razón de esta interpretación naturalista

de la naturaleza (como naturaleza individual lujuriosa y ávida de poder comprendió la profunda crisis en la que había caído el mundo griego -450/-350. No sólo los sofistas, sino también otros pensadores como Platón, -más tarde: Epikouros o Diógenes de Sinopè (-400/-325), el Kunieker,- estaban desilusionados, desesperados a la vista del entonces “estado de derecho”. Pero se puede reaccionar a un descenso de más de una manera.

Lo ilustramos con un aspecto de la decadencia, a saber, la violencia, la “bia”, como la describe Hesíodo, Erga (275). La violencia es un destino, ya sea que otros nos la hagan o que nosotros mismos la hayamos atraído. Por lo tanto, crea un orden, pero sólo un orden fáctico, no un orden “ideal” (véase la página 174 y siguientes). La “idea” de “violencia” es una idea verdadera, pero no un “ideal”, al menos no en oposición al “derecho” (dikè, como dice Hesíodo, ibidem). Descriptivamente, esta idea es válida, pero no normativamente: es “naturaleza” como hecho, como hecho consumado (destino), pero no “naturaleza” como idea, es decir, ideal. Esto se ve en las tres posibles reacciones a la violencia:

(i) el pasivo, es decir, el que se somete a la violencia como no violento (“Peisas labe, mè biasamenos” dice uno de los Siete Sabios (ver arriba p. 1), Bias; es decir, “Adquirir algo por persuasión, no por violencia”);

(ii)a. la autodefensa activa pero limitada, es decir, lícita: uno se adhiere a la “ley” como idea e ideal, pero, en caso de necesidad, rompe esa ley en autodefensa “lícita”; todos los idealistas han aceptado esta forma de “violencia”; pero con ella se realiza de alguna manera la “espiral de violencia”;

(ii)b. el activo pero ilimitado, a saber los hambrientos de poder, como los describió Kallikles más arriba (y como, en el Renacimiento, los renovará Maquiavelo y, más tarde, Nietzsche); esta actitud naturalista continúa la “espiral de violencia”; Lo hace a través de la “bia” como idea, que es al mismo tiempo un ideal (“derecho del más fuerte” significa “ideal del más fuerte”), pero luego un contra-ideal; -- en contraste con la autodefensa legítima, que acepta la bia como una solución de emergencia (y por lo tanto a ser erradicada en el tiempo), el sin poder plantea la bia como una regla, un ideal. El no violento soporta la violencia, el legítimo defensor la acepta, el loco por el poder la acepta.

El idealismo, correctamente entendido, puede reconciliarse con la primera y la segunda, pero nunca con la tercera actitud. El naturalismo desemboca inevitablemente en la tercera actitud, como demuestra la evolución de la protofilosofía: “Los sofistas más antiguos se preocuparon (...) de situar su individualismo en el marco de la enseñanza ética tradicional.

(GW 181)

Y sin embargo: fueron ellos -o sus alumnos- los que dieron a Kallikles sus armas intelectuales. Fusis' se convirtió en el lema del individuo ladrón y de la sociedad ladrona". (Dodds, a.c., 127). Sin embargo, Dodds defiende la protosofística en la medida de lo posible.

O.i. aquí está de nuevo el demonismo, presente en el subconsciente de la humanidad, también del griego, y también en el subconsciente de los fisicalistas griegos (ver arriba p. 7/9), quienes, hasta cierto punto, en su racionalismo conceptual y secularismo, se hicieron ilusiones sobre esto.

Nota -- Existen otras tipologías de filosofía normativa. Por ejemplo, *R. Le Senne, Traité de Morale Générale*, París, 1949,

(i) 128/183 (Sócrates y Platón, Aristóteles (el ciudadano como filósofo), Epiktètos de Hierápolis (+50/+138) (el estoico); 375/515 (ética del placer, el interés, el bien (la felicidad), el sentimiento (mente), la "voluntad" (el sentido del honor), el yo, la tradición y el hecho moral positivo). En el pensamiento ético-político griego se pueden encontrar rastros de todos estos últimos tipos.

Nota -- Sobre la violencia y los fenómenos conexos, la arrogancia, el cruce de fronteras (véase más arriba p. 6 y ss.), véase *A. Daniélou, Shiva et Dionysos* (*La religión de la naturaleza y del eros*), París, 1979, esp. 207/224 (*Le sacrifice, la sacralisation de la fonction alimentaire)*: "Toda la vida del mundo -sea animal o humana- equivale a una matanza incesante. Existir' significa comer y ser comido". (207);

"El principio fundamental del shivaísmo es aceptar el mundo como es y no como nos gustaría que fuera". (207);--lo que significa que Daniélou está de acuerdo con el demonismo hasta cierto punto y, por lo tanto, piensa de forma naturalista, en el sentido de que, en la naturaleza (demoníaca), no plantea una idea como ideal, sino como antiideal (demoníaco), --esto quizás dentro de ciertos límites: "Sólo si aceptamos la realidad del mundo podemos comprender su naturaleza" (ibidem). En cualquier caso, suena naturalista. En este contexto, habla del sacrificio humano, al que llama "la forma más elevada de sacrificio" (212), de la omofagia (comer crudo), de la alimentación humana, etc., en un tono que, con toda su "humanidad", es sin embargo naturalista.

R. Girard, La violence et le sacré, París, 1972, también comienza con la discusión del sacrificio como una realidad sagrada "ambivalente" (= como algo "santo" y como algo criminal), por la que la violencia de unos seres, que se pretende proteger, se transmite a otros (11), es decir, a las víctimas.

(GW 183)

Nota -- *El alcance de la revolución protestante en el derecho*.

Flückiger, o.c., 98, afirma que el protestantismo ha reprimido o suprimido dos estratos en la cultura política, a saber, la ley temática y la ley de matorral.

(i) Como 'themis' se etiquetan aquellos asuntos, que conciernen a la familia, la sibbe,-- la casa, la hospitalidad,-- el culto a los muertos (o.c.,20); están bajo la autoridad de la diosa Themis (preconstituyente), que pertenece a la religión precolombina (que pone en el centro a las deidades titánicas (ver arriba p. 7/9) y es ctónica-infernal, al menos en primera instancia); la estaca de esa religión y a.o. de ese orden moral y jurídico es la fuerza vital, en cuanto se extiende por cinco esferas mencionadas; toda perturbación del equilibrio (ver arriba p. 168v. (sumpatheia / antipatheia del 'fusis', es decir, la fuerza vital) se restablece (ver alto: p. *9ff.* (*estructura directiva*)), desgraciadamente perturbada por el demonismo (armonía vida-muerte) y el orden kuklópico (satánico) subyacente, a través del cual el carácter inmoral-brutal amenaza con sobresalir de tal manera que ya no se ve el núcleo divino;- así escribe Flückiger, 29: "También Themis (...) pertenece a las Diosas Madre (ver arriba p. 66v.); a veces incluso se la equipara con la Madre Tierra, Gaia. Para ella, la Diosa Madre, son "sagrados" los dominios de la vida y la fertilidad, así como el dominio de la tierra y lo subterráneo; también la noche";

(ii) El término "dikè" se utiliza para todo lo relacionado con la polis, la ciudad-estado y la legislación de los ciudadanos; "dikè" es, por tanto, lo que le corresponde a alguien como "derecho" dentro de la ciudad (como ciudadano de la misma);

Preconstitucionalmente, Dikè es la diosa que protege la ley, fundada por el Zeus olpumpiano, y se asegura de que continúe; ella es la "teleiosis", la finalización, el acabado de la ley en la polis; lo que está en juego aquí es la fuerza de la vida, que está involucrada en tal situación legal: cada mal funcionamiento es corregido por Dikè

El protestantismo, sin embargo, ha reprimido esta doble capa (inconscientemente) y la ha suprimido (conscientemente), y ha puesto en su lugar una "fusis" profanada (como lujuria y poder individuales), -- el llamado "derecho del individuo hedonista y amante del poder) fusis", "derecho natural" en el sentido naturalista. Se trata de la ilustración griega (véase más arriba p. 72 y ss.) en su etapa de mayor alcance. El derecho natural no naturalista (bajo la influencia socrática, por ejemplo) no volverá a llenar el vacío creado por la supresión de la themis y la dikèrecht. El relativismo secular siempre va unido a ella, lo que la debilita. Cfr. o.c., 51.

(GW 184)

Flückiger, 123 ss., subraya la eliminación de los principios maternos, de la diosa-madre (uxórica): "Desde el siglo XV a.C. el conocimiento de estas cosas (es decir, la vida, la fertilidad, la tierra, el inframundo, la noche, la feminidad y la religión) se perdió para el pensamiento jurídico occidental (...). Desde entonces, la doctrina del Estado ha sido unilateralmente racional y paternal y ha correspondido a la alta estima exclusiva de la conciencia intelectual de los pueblos culturales occidentales". (124-). Para expresarlo con un término tópico agresivo: la falocracia fue fundada por la ilustración griega y en particular por el protosofismo.

(3) ***El fundamento de una filosofía normativa.*** (184)

O. Willmann, Gesch. d. Id, I, 239/254- (*Hervorgang der Weisheitslehre und Ethik aus der politischen Theologie*) esboza cómo no con Sócrates (lo que se suele afirmar), ni siquiera con Putágoras (lo que se hace con mucha más justificación), comienza el inicio de la ética griega, sino ya con los siete sabios: pues no se detienen en las normas (por ejemplo, la "medida" y el "tiempo" (kairos, momento adecuado) como mandamientos divinos (themis, dikè), sino como el reflejo de la naturaleza del pueblo griego. Porque no se detienen en las normas (por ejemplo, "medida" y "tiempo" (kairos, el momento adecuado)) como mandamientos divinos (themis, dikè), sino como reflejos de la naturaleza de las cosas: por ejemplo, la teología política enfatiza el aspecto preconstitutivo (el mandamiento divino), los Siete Sabios enfatizan el aspecto constitutivo (físico) y anticipan el físico real. "Conócete a ti mismo", "Guarda la medida", "La (medida del) tiempo trae todo el bien", son refranes, que expresan la esencia de la naturaleza, sin referencia explícita al terreno preconstitutivo (la divinidad como los poderes morales y de formulación de leyes son, en esencia, físicos, la naturaleza de los enunciados morales y de formulación de leyes. El hombre es informado directamente por el contacto con la naturaleza como complejo normativo, -- no (sólo) por la divinidad que se revela sobre esa naturaleza.

O. Willmann, o.c., 255/265 (*Vereinigung von Physik und Ethik im Idealismus*), esboza un segundo paso hacia una filosofía normativa como sigue.

(i) Entre los Siete Sabios, hay dos que también son llamados "físicos", a saber, Tales y Puthagoras.

(ii)a. Con Tales, no es visible una conexión explícita entre su físico y su sabiduría (= ética/política): el "agua" como principio omnímodo es físico, pero no ético-político (a menos que se suponga que el "agua" se equipara con la fuerza vital ctónica-infernal (puesta en un elemento como símbolo hoy en día) y se sepa que la fuerza vital es también siempre normativa).

(ii)b. En cambio, con Putágoras están claros los principios -número (forma), medida, consonancia- que se incorporan directamente a las sentencias normativas.

(GW 185)

Lo que dice Willmann, o.c., 266/334 - (*sobre el idealismo pitagórico*), lo resume: "El mismo principio - arithmos - número, número forma o figura, número forma armonía - que constituye el ser (su fusis, naturaleza, constituye), informa la mente conocedora.

En otras palabras, lo que da realidad a los seres es lo que da verdad (a esa realidad) al pensamiento,-- (...) la idea básica de la teoría idealista del ser y del conocimiento". (282). O bien: "El orden legal e inmediatamente moral es una parte del orden divinamente construido de la naturaleza: en la medida en que lo moral - dikaion - está en la naturaleza misma ('fusei') y no meramente por la agencia humana (nomoi)". (324).

En resumen:

(i) la deidad (preconstitutiva) como cuerpo constitutivo;

(ii) la naturaleza (constitutiva, física) como realidad, constituida;

(iii) la verdad (informativa) como conocimiento de **(ii)** la naturaleza y **(i)** la deidad;

(iv) la moral, la ley (normativa) como **(i)** procedente de la deidad **(ii)** establecida en la propia fusis y **(iii)** manifestada a través del conocimiento,--ahí radica la estructura fundamental de la sabiduría tal y como Puthagoras como primer fisicalista la tradujo de forma claramente filosófica al ver el número, resp. la armonía numérica como presente en las cuatro dimensiones.--Lo que ahora aclararemos brevemente.

(1) 'Ellos', el 'uno'.-- O. Willmann, o.c., 272, nos pone en el camino de la comprensión de Putágoras y sus discípulos señalando el doble significado de 'ellos' (uno), aritméticamente hablando:

(i) Ahora 'uno' significa el elemento (stoicheion) de todos los números ('dos' = dos veces 'uno'; 'tres' = tres veces 'uno', etc.);

(ii) de nuevo, "ellos", "uno", significa la conexión (henosis) que desde una multiplicidad de elementos (stoicheia) constituye un número hasta una "unidad de elementos"; así, cinco elementos separados forman el número "cinco" sólo si se toman colectivamente, conjuntamente; el "ellos" (uno) es aquí la estructura (colectiva), que constituye una colección (henosis).

(2)a. Inmanente' (enuparchon)/'trascendente' (choriston).-- Los antiguos tenían hábitos de interpretación diferentes a los nuestros: veían la relación entre 'uno' y cualquier otro número en términos de 'trascendente (excediendo, trascendiendo) / inmanente (presente en él)'. Willmann describe la congenialidad de la siguiente manera: "El 'uno' es a todo número, sin ser el número mismo (lo que es cierto de la concepción del 'uno' antiguo-griego); sin embargo, está al mismo tiempo en todos los números y esto como su condición de posibilidad".

I. Gobry, Pitágoras, París, 1973, 44, confirma esta opinión:

(i) El "uno" es la "materia", es decir, el elemento del que, por multiplicidad, surge todo número; **(ii)** el "uno" es la forma, es decir, la unidad que convierte un múltiplo de elementos ("unidades") en un número. Más aún

(iii) El "uno" es "ejemplar": está en primera línea del orden material y formal;

(GW 186)

Esto parece ser metodológico: en la “analusis” (disección hacia las unidades elementales), prima la idea de “uno” (como stoicheion, último elemento indivisible o irreductible);

En la “sunthesis” ((re)composición de las unidades elementales en “una”, es decir, una conexión o, como se quiere decir ahora, “estructura”) la idea de “uno” como estructura tiene prioridad;

Esto presupone una visión ontológica (véase más arriba p. 29: lo uno es, para Putágoras, lo verdadero, es decir, lo informativo: en el sentido de que, en el análisis y la “síntesis” (análisis estructural), la verdad sobre la naturaleza y su trasfondo preconstitutivo se articula según “uno” como elemento y “uno” como estructura (enlace). En este sentido, el “uno” (elemental y/o estructural) es ejemplar, es decir, informativo. Normativo es, pues, ipso facto: la norma de análisis y síntesis (= análisis estructural) es precisamente ese “uno” en su doble sentido (distributivo y colectivo).

Gobry, o.c., 45, señala que el “uno” es también teleológico (terminal): el “uno” es la realidad acabada, pues es, analíticamente, resp. estructuralmente, “peras” (término final; inmediatamente acabado); es, por tanto, “telos” -fin, terminación, acabado, realización- e, inmediatamente, “teleion” (perfecto).

En otras palabras, lo que es ejemplar y preliminar como realidad pictórica al comienzo del análisis resp. síntesis, es, a su conclusión y éxito, final y acabado. Puthagoras logró elaborar lo físico, a través de la filosofía informativa (lo verdadero debe buscarse en lo uno), como raíz de la filosofía normativa. Después de la ética independiente de los Siete Sabios, éste es el segundo paso de la filosofía normativa.

(2)b. -- La base de esta unidad de lo físico, la información y lo ético-político es la analogía, es decir, lo parcialmente idéntico y lo parcialmente no idéntico. - El “uno” como elemento es “uno” en la medida en que es internamente coherente e indivisible, así como irreductible a cualquier otra cosa.

El “uno” como estructura (conexión, henosis) es “uno” en la medida en que lo que hace “uno” a una multitud de “unidades” elementales implica coherencia interna, indivisibilidad, pero también irreductibilidad a cualquier otra cosa.

En otras palabras, aunque su alcance sea diferente (a veces puramente analítico, a veces estructural-analítico (sintético)), el “uno” es idéntico en su contenido. Como sabemos, la analogía es la teoría básica, especialmente en la Escolástica medieval.

(3)a. -- La “sustoichia” (sistémica; par de opuestos).

Una de las aplicaciones más gratificantes de la anterior henología (aritmología) es la antigua costumbre de expresar la totalidad en forma de par de opuestos.

(GW 187)

Pero explicamos esto en su estado de ánimo. La base es la analogía (lo que los pitagóricos posteriores llamaron ‘tautotès’ (identidad)/’heterotès’ (no identidad)).

(i) Distributivamente, el par de opuestos es dos veces ‘uno’, pero de tal manera que el primer término es opuesto e incluso contradictoriamente opuesto (ya sea o en lugar de y/o) al segundo, dentro de la misma perspectiva, en la que pertenecen juntos; así ‘masculino’/’femenino’ son opuestos, pero dentro del ‘género’,

a. (informativo) verdadero/falso;

b. (físico) claro/oscuro; masculino, femenino; -- (geométrico) recto/curvo; izquierdo/derecho;

c. (normativo) bueno/mal; -- (ontológico)-- inmutable/cambiable; ordenado, desordenado (tetagmenon/ atakton); terminado/inexhausto (peras/ aperon).

(ii) Concebido colectivamente, el par de opuestos es un complemento, es decir, una totalidad, dividida en dos dominios (partes),- una forma de “henosis” (estructura); -- p. ej.

(ii)a. Sincrónico: más allá de todo lo ordenado y desordenado -nótese la conjunción “y”, que es complementaria- no hay, en el universo (ontológicamente), nada más; indica la totalidad del ser; lo mismo con inmutable y cambiante o acabado e inacabado; pues el hombre antiguo -por ejemplo, los pitagóricos- tenía o.También lo hizo con oposiciones menos concluyentes (‘y/o’), como ‘el bien y el mal’ para significar ‘todo’ (aunque lógicamente no sea estrictamente válido, la intención era, sin embargo, hablar trascendental (total)).

(ii) b. Diacrónico: *WB. Kristensen, Verz. bijdr. tot kennis v.d. antieke godsd.* A’m, 1947, 243ff. (*Ciclo y período*) señala cómo el griego antiguo utiliza la palabra “periodos” tanto localmente (el bucle, que un bailarín realiza alrededor de un objeto) como temporalmente (el movimiento circular, que realiza el sol, da lugar a la sucesión estacional); la característica del periodos es que el final del movimiento circular anterior constituye el comienzo del siguiente.

Ahora bien, es así que, por ejemplo, *Aristóteles* (*De coelo 268a*) utiliza el número tres como figura del todo (según la tradición antigua): al fin y al cabo es (**1**principio), (**2**medio), **3** (fin) en a.o. (así lo dice) los actos sagrados; así se expresa la totalidad ánd en la naturaleza ánd en la cultura pero también es así, en la mentalidad antigua, que el fin de lo anterior es el principio de lo siguiente. (Así se expresa la totalidad tanto en la naturaleza como en la cultura, pero también es así, en la mentalidad antigua, que el renovarse sin fin, en el que el fin de lo anterior es el comienzo de lo siguiente, es también “totalidad”, pero entonces en forma de espiral si se quiere; el movimiento cíclico es así; -- una variante es el ciclo demoníaco, en el que la oposición “vida/muerte” ayuda a formar el ciclo alternativo (*ver arriba p. 7, 11*). El pitagorismo también procesó esta “totalidad”.

(GW 188)

Se ve que, en la sustoichia, tanto el "uno" como elemento como el "uno" como estructura (conexión de elementos) son decisivos. ¡La henología (al mismo tiempo aritmología) es una doctrina coherente!

También se ve que lo acabado y la totalidad son uno: mientras la totalidad (que sólo se produce gracias al "uno" como estructura, sincrónica o diacrónica) no esté ahí, algo no está acabado. Pero esto es normativo para la acción. La ética y la política, respectivamente, tendrán que tenerlo en cuenta en todo momento.

Esto es tanto más cierto cuanto que la filosofía griega, especialmente la órfico-pitagórica, es fuertemente mistérica; pues bien, Kristensen, o.c., 270, señala que la terminación es la santificación: "También los términos griegos 'telos' y 'teletè' denotan 'fin' y 'santificación' (iniciación; véase más arriba p. 40). El hecho de que nuestra palabra "santo" esté relacionada con "salvación" y "completo" puede ser una ilustración casual de la concepción antigua. Pero el vínculo semasiológico entre "fin" y "consumación", "ser perfecto", no es una ilustración casual: el fin es también la meta a la que se dirige toda la obra anterior y en la que revela su idea. Por tanto, el final es una realidad de orden superior a los componentes de la serie. Crea la totalidad". -- Todo esto es pitagórico.

Nota **--** Kristensen, o.c., 283vv, muestra la totalidad (especialmente diacrónicamente) en dos tipos:

(i) Chthonic: *H. Diels*, *Sibyllinische Blätter*, 1890, dice Kristensen, señalando que, en el telurismo (chthonism) la santa trinidad está presente en todas partes (por ejemplo, los "tritopatores" (los antepasados; ver manismo, resp. En Hellas, por ejemplo, hay "tres" jueces en el Hades: en el inframundo representan el sagrado (léase sagrado telúrico) tres o la vida incesantemente renovada (principio, medio, fin = 3) como autoridad judicial);

(ii) Olumpiano: el "salvador" (sotèr; soteira) es el "tercero", es decir, allí donde la "vida" (la categoría básica de la religión antigua) está amenazada de ruina; por ejemplo, Asklepios (véase más arriba p. 37; 43; 149) es llamado "salvador", porque la curación es de hecho el renacimiento (la resurrección) (Asklepios mismo había muerto (muerte) pero resucitado (vida), es decir, tipo de "totalidad");

Por ejemplo, Zeus es llamado "Tercero" como deidad **(i)** de los vivos, **(ii)** luego de los muertos y **(iii)** como salvador (totalidad divina); así, la primera copa fue dedicada a Zeus "Olumpios kai Olumpioi" (deidades olumpianas); la segunda a los "Hèroes" subterráneos (héroes; ver arriba p. 144v.); la tercera a Zeus Soter. El "tercero" como señor de la vida y de la muerte (la totalidad) es el más grande y el salvador.

(GW 189) **(3)b**. La armonía. (189/195) La palabra "cosmos", según Willmann, o.c., 276, recibió su valor especulativo por parte de Puthagoras como un "conjunto ordenado y bello", excluyendo la naturaleza. La estructura (henosis), que **a)** une a todos los seres y **b)** especialmente a los opuestos (sistémicos) en el conjunto ordenado y bello del cosmos, Puthagoras la llamó "harmonia", es decir, la unificación (henosis) de lo diverso y la unidad de lo opuesto. Cfr. Willmann, o.c., 280.

Esta nota de armonía es fundamental:

(i) La armonía, es decir, la unión, el encaje, es objetiva, situada en las cosas mismas (físicas);

(ii) la armonía existe en virtud del orden según las reglas y, entre otras cosas, la simetría, es decir, según el número y la medida (henológico-aritmológico). Cfr. *WI. Tatarki-ewicz, Gesch. der Aesthetik*, I (*Die Aesthetik der Antike*), Basilea/Stuttgart, 1979, 105ss.

Según *Kristensen, Verz. bijdr*., 288 (254), la harmología, con Putágoras, es una reminiscencia originaria de Korè (véase más arriba p. 7; 38 y ss.) con su doble naturaleza: la esencia de Korè es "la unión de la discordia", (es decir, la armonía de la vida y la muerte, según la fórmula demoníaca); -en otras palabras, los misterios (Tebas, Samotracia, Eleusis) estaban a la vanguardia de esta "armonía". Aquí la unidad de los opuestos está en primer plano.

La armonía es múltiple.

En el conjunto del cosmos hay armonías subordinadas.

(i) La "sungeneia" (parentesco) de todos los seres, dentro del conjunto armónico del cosmos es un aspecto, que es fructífero.

(i)a. Informativo: la sungeneia o parentesco hace posible el principio de "conocer lo semejante a través de lo semejante" (*Y. Gobry, Pitágoras,* 54); el conocimiento humano, según Filolao de Krotón (contemporáneo de Sócrates), se basa en esa sungeneia (véase más arriba p. 168v: sumpatheia); 68 (el hombre como microscosmos); 52/54 (Parménides en la línea de Pitágoras fue el primero en desarrollarla a nivel racional puro)).

(i)b. Física; el parentesco es la "unidad" (henosis) entre los seres físicos; así el hombre es

(a) a través de su alma vital relacionada con todos los seres vivos, dentro del alma-mundo (cf. (*unidad orgánica*); *163/165* (*alma-mundo*); *(133espíritu general*; *48;139*) (cf. Gobry, 51: no hay duda de que el pitagorismo primitivo suponía un alma-mundo; el cosmos era una especie de gran ser vivo (como supusieron posteriormente Platón y la estoa), que se movía, respiraba, ordenaba (cf. Anaxímenes);

(b) a través de su daimon, su alma divina, el hombre se relaciona con las deidades (ver arriba p. 143 (daimon);145/159 (Teoría del Alma Órfica-Postórica: Esto será decisivo para la ética.

(GW 190)

En efecto, el "espíritu" ("fronimon") -en contraste con el cuerpo ("skänos"), que, siendo de la misma sustancia que los demás cuerpos, es mortal, a pesar de que el "mejor" artista, a su propia imagen ("archetupos"), le dio su forma- fue dado por la deidad como un "apospasma" (una parte, extraída de la deidad), igualmente inmortal; esa "parte contemplativa" ("espíritu") viene "de fuera" ("thurathen"), es decir, de fuera del mundo sensorial-material; el espíritu sale del cuerpo, entonces recibe al dios Hermes, el "psuchopompos", es decir, de fuera del cuerpo.Esta "parte contemplativa" ("espíritu") viene "de fuera" ("thurathen"), es decir, de fuera del mundo sensorial-material; cuando el espíritu sale del cuerpo, recibe al dios Hermes, el "psuchopompos", es decir. Hermes es, al fin y al cabo, "futalmios", originador, causante (véanse más arriba las pp. *48/50* (*genio, iuno*); *62/67* (*rel. generativo*.); *159/163* (*Rel. causal*)) de la vida de la esfera especialmente ctónica; a este título se suma el de "angelos", mensajero, heraldo, mediador entre el mundo de la deidad y esta tierra, portador del bastón del heraldo ("rhabdos", rama mágica, -- relacionado con el "kèruk(e)ion", bastón de proclamación, y con el "skètron", escéptico), que llevaban los príncipes y jueces, así como los oradores en el ágora; es, como *Kristensen, Verz. bijdr*, 142, dice, "el originador de la vida de la tierra y trajo la vida divina entre los hombres", a.o. por su poder dinero (*cfr. dinamismo politeísta; supra p. 8;16v.*) palabra.

Como "tamias psuchon", asistente de las almas, emite el juicio de la deidad:

(i) las almas puras que conduce al (nivel) más alto, "hupiston";

(ii) las almas impuras las deja en manos de las Erinues, las diosas del destino, que las someten al "kuklos anankès", el ciclo de la reencarnación (ver arriba p. 155).

Nota: *O. Willmann, Gesch d. Id*., I, 274, desarrolla esta doctrina pitagórica del espíritu del hombre:

a. Hacia el cuerpo: el espíritu humano es un daimon (véase más arriba p. 143), que "anima", sí, "anima" al cuerpo, al igual que Dios -como alma del mundo- anima, anima al mundo; por tanto, el cuerpo es algo "daimonion", algo que tiene poder divino en él (estamos lejos de la concepción actual, muy errónea, del dualismo, que propugna el desprecio del cuerpo), al igual que el mundo es algo "theion", algo divino;

b. Hacia la deidad y el Ser Supremo: El espíritu del hombre está destinado a volver a la deidad y al Ser Supremo; su (re)encarnación es un período penitencial, como atestiguan los antiguos teólogos y videntes (según los propios pitagóricos); así, Zeus (el Ser Supremo como causante) da al hombre un daimon, que conduce la vida humana y la libera de muchos males (Gobry, 145); este "genio" ("iuno"), como lo llamaban los latinos (véase más arriba p. 48 y ss.), es un "daimon katachthonios" (Gobry, 114, una deidad terrenal, que se distingue de 48s.) es un "daimon katachthonios" (Gobry, 114), una deidad terrenal, que se distingue de:

(GW 191)

1/ los hèroes, los héroes (situados en el aithèr) y **2/** las divinidades inmortales (Gobry, 112/115; con el Ser Supremo, según Gobry, las divinidades, los héroes y los daimones forman la jerarquía metafísica y religiosa (comparable, hasta cierto punto, con la jerarquía de Samothrake (véase más arriba p. 65); lo que no impide que al mismo tiempo el espíritu humano o daimon, -- por el que la humanidad es en "theion genos", una raza divina, -- reciba su verdad de "hiera proferousa fus", el "daimon". 65); lo que no impide que el espíritu humano o daimon, --por el que la humanidad es en 'theion genos', una raza divina-- reciba su verdad de la 'hiera proferousa fusis' (naturaleza sagrada como agencia reveladora de la verdad, entre otras cosas en el espíritu del hombre, que practica la filosofía);

En otras palabras, aunque "engendrado" y trascendente, el espíritu es inmanente y autoexistente, (como se explicó anteriormente pp. *48/50* (*genio, iuno*); *65* (*ad (3) (el genio andrógino resp. iuno*); *143ff.* (*schim/daimon*); *162* (*Creencia causal*) ha sido expuesta). Pues eso:

(i) la preexistencia del alma, que es un modelo para nuestra alma,

(ii) el espíritu guardián o daimon como protector (véase la figura de Hermes) y

(iii) el "mejor" (o, si es necesario, peor) "yo", es decir, el "yo" más profundo (ver arriba p. 101), es decir, el mismo daimon tan inmanente a nuestro cuerpo como su "alma", "se topan entre sí" (según O. Willmann, o.c., 275). Lo que confirma Gobry, o.c., 145, de acuerdo con Ploutarchos de Chaironeia (+45/+125), tantos siglos después:

"El demonio como género autónomo y el demonio como alma humana en lo que tiene de divino son fácilmente identificables". (El daimon o genio (iuno) como principio vital trascendente y el daimon como alma humana (como realidad divina) son fácilmente identificables).

Así entendemos mucho mejor la doctrina de la sungenia, parte de la doctrina de la armonía que hace que el ser supremo, las deidades, las almas como daimones, las almas como principio vital, los cuerpos, el mundo material estén mutuamente "relacionados" (armoniosos). El hombre como un conjunto dual (Willmann, 274 ss.); el alma misma como un conjunto compuesto (Gobry, 56) son en sí mismos una armonía. (191/195)

(ii) ***Parentesco entre el hombre y la divinidad***

Aparte del parentesco del hombre (descrito con más detalle anteriormente), el parentesco de la Divinidad con el mundo, el universo, es descrito por el pitagorismo como armonía.

(ii)a. Doblemente, la relación entre el Ser Supremo (Zeus Pater, Zeus como Padre, es decir, Regidor; ver Gobry, 144; 113 (nomos, es decir, la ley mundial eterna de Zeus como Regidor determina que las deidades de rango secundario (ver arriba pp. 7/9; 33) son su "obra" ("engendrada")) y el cosmos es descrita por Willmann, 272, (henológico):

a1. Dios como Ser Supremo es "Uno" y existe para todas las realidades engendradas (como seres separados, trascendentes), mientras que está en ella (como su base de ser), inmanente, como el "Uno" está para y en los números (conjuntos, sistemas);

(GW 192)

a2. Dios, como Ser Supremo, une a todos los seres engendrados por Él -y, por tanto, relacionados y, a la vez, armónicos con Él- como fundamento de los seres (Creador) para y en ellos, al igual que el "uno" como henosis (unidad estructural) une una multitud de elementos (indivisibles interiormente, irreductibles exteriormente).

Los textos deben entenderse en este doble sentido, el trascendental y el inmanente, permitiendo el sentido: 'hen archa panton' (el Uno - descripción en lenguaje henológico-aritmológico, del Ser Supremo - es el principio (en sentido causal; genealógico) de todo ser); 'to hen stoicheion kai archè panton' (el Uno es elemento y principio (realidad causal) de todo ser). Cfr. Willmann, o.c., 272s.

"Dios es único y no, como muchos creen, ajeno al cosmos (diakosmasios), sino que está presente en él, entero y completo en todo el círculo del universo. Él está presente en él, entero y completo en todo el círculo del universo, - como 'episkopos', supervisor de todo lo que sucede, - como 'krasis', incluyendo el todo, - como el creador eterno (ergatas) de todas las fuerzas y obras, - como el dador de la luz del cielo, el Padre de todos los seres, - como el espíritu y la inspiración (nous kai psuchosis) de todo el círculo del universo, - como el movimiento de todo". (Klemens de Alejandría como intérprete del pitagorismo de la época).

(ii)b. La relación, como armonía, es decir, sungeneia, parentesco, y esto sobre una base henológica-aritmológica, entre Dios y las realidades engendradas se describe de una segunda manera, tolerante y fundamental:

a. Los órficos, de acuerdo con los Misterios Samotráicos (ver arriba p. 65), describen, mítico-teológicamente, la relación Dios-mundo como cuádruple:

(i) Kronos (o Chronos, Tiempo), es decir, el Ser Supremo, fuente de toda causalidad, parentesco, armonía, "unidad";

(ii)a. Zeus, igual a Aithèr, que es el

(ii)b. chasma", es decir, la sustancia primigenia de todo, da forma (impone la idea, el número) -véase más arriba, pp. 47, 48-, de modo que

(ii)c. Fanès, es decir, el mundo visible (la naturaleza), surge (se concibe);

En otras palabras, Fanes, el mundo visible, está en armonía (syntehse) con Zeus, el causante de la forma, que actúa como mediador entre Kronos, por un lado, y la sustancia primordial, que manipula con "sellos", es decir, "formas", "modelos", "ideas", -- "números";

b. Los pitagóricos, a través de *Filolao*, en su libro "*Sobre la naturaleza"*, lo formulan así: "La naturaleza en el cosmos consiste en la unión (harmochthè) de los datos sin forma definida (apeiron) y los datos que representan la forma definida (perainonton), - tanto el cosmos en su conjunto (unidad como henosis) como todas las cosas en él (unidades como elementos del mismo)". (O. Willmann, o.c., 280);-- el valor informativo de esta "armonía" (la unificación de la forma y la sustancia) se muestra en la siguiente afirmación: "No conoceríamos nada del ser y de lo conocible si la harmonia, la unificación, no estuviera en el interior mismo de aquello en lo que consiste el cosmos, es decir, los principios dadores de forma y sin forma.

(GW 193)

Al ser heterogéneos (disímiles) y no estar relacionados, sería imposible que se construyeran en un todo, si la armonización, la unificación, no se interpusiera entre ellos de alguna manera. Las cosas similares y relacionadas no necesitan ser unificadas; las cosas disímiles y no relacionadas y diversas deben ser unificadas (sunkekleisthai) por la harmonia, si se quiere que haya coherencia (katechesthai) en el cosmos". (Willmann, o. c., 280).

Inmediatamente se ve la gran progresión entre, por ejemplo, Anaximandros de Miletos (-610/-547), que dejó que todo el ser surgiera del "apeiron", el suelo primigenio sin forma de toda la naturaleza material (comparable con Tales de Miletos, que propuso el "agua" como suelo primigenio, y con Anaxímenes de Miletos (véase más arriba p. 184 (Tales); 138 (Anaxímenes)), por un lado, y por otro lado, Putágoras, que concibió el mismo suelo primigenio y diseño y sin forma, pero armoniosamente desde la jerarquía causal. 184 (Tales); 138 (Anaxímenes)), por un lado, y por otro, Putágoras, que consideraba que el mismo suelo primordial era a la vez informe y sin forma, pero interpretado armónicamente desde la jerarquía causal (ver arriba p. 65v.; 161).

La "forma", a saber, es un tipo de "arithmos", número, es decir, algo que se puede unir: el "número" concebido por los pitagóricos (mejor: número-forma) es, después de todo, como señala Willmann, o.c., 281, más general: comprende tanto la Divinidad como el "apeiron, la sustancia sin forma. El "número" (entendido como "elemento intercambiable" y/o como "enclavamiento", en virtud del enclavamiento o la estructura) es verdaderamente trascendental.

c. Los platonistas traducen la jerarquía órfica y pitagórica de la siguiente manera:
(i) "aition", la Causa,
(ii)a. Peras; la forma bien definida, concebida como fuerza formativa,
(ii)b. apeiron; la sustancia sin forma y
(ii)c. el "koinon" o "mikton", lo común, lo mezclado; es decir, bajo la dirección de la Causa, el poder modelador da forma a la sustancia y así obra la armonía, la unión de los dos.

d. Los aristotélicos interpretan la misma jerarquía en un sentido más naturalista: "En la filosofía de Aristóteles, la fecundidad, la procreación, la creación, pasan a primer plano. Sin duda, él y Alejandro Magno, su alumno más famoso, discutieron sobre los dioses de Samotracia". (*P. van Schilfgaarde, Aristóteles*, La Haya, 1965, 11).

Y *W. Jaeger, Paideia*, I, 208, dice que la "mitología primordial" se encuentra en el núcleo mismo del pensamiento de Aristóteles (por ejemplo, el "amor" (eros) de las cosas por el Movedor Inmóvil, que corresponde al Ser Supremo en el esquema samo-órfico-pitagórico). Cfr. *O. Willmann, Abriss*, 375; cita a Aristóteles (De an. 11:4,15): "Es el acto más elevado para un ser vivo, que corresponde a su naturaleza, si engendra otro ser semejante a él -un animal, una planta, un vegetal- para que participen de lo eterno y divino, en la medida en que les corresponde compartirlo."

(GW 194) En *Metaph. 14: 4,6*, Aristóteles menciona que los poetas antiguos atribuían esta operación (‘ergon’) a Zeus con más razón que, por ejemplo, al agua (Tales) o al fuego; que también los poetas filosóficos como *Ferekudes de Suros* (+/-550) -cfr. su *Heptamuchos*, obra que atribuye la creación del universo a

(i) Zeus (Dios Supremo y Cielo Superior) en armonía con

(ii)a. Chronos (Kronos) (Segundo Dios y Cielo Inferior) y con

(ii)b. Chthonia (la Diosa de la Tierra) - y los Magos toman “el Primer Desamparado como el mejor”.

La diferencia con sus predecesores, especialmente con los orfistas, pitagóricos y platónicos, radica en que Aristóteles deja que la propia naturaleza, en un sentido más naturalista (véase más arriba p. 175/177), realice lo que en sus predecesores se atribuía al término medio, a los causantes secundarios; así habla de la naturaleza “fusis dèmiourgèsasa”, “demiurgeois”, es decir, la naturaleza como “trabajadora pública” (véase más arriba p. 36s.), que impone la forma a la materia, por ejemplo, no sólo creando seres vivos artísticos, sino realizando acciones que se basan en esa naturaleza.Habla de la naturaleza “fusis dèmiourgèsasa”, “demiurgeois”, es decir, de la naturaleza como “trabajadora pública” (véanse las páginas 36 y siguientes), que da forma a la materia, por ejemplo, no sólo creando seres vivos llenos de arte, sino también llevando a cabo acciones similares a las de los seres humanos (instruye a la golondrina para que construya un nido; también dirige a las hormigas y a las abejas para que trabajen ordenadamente).

El nombre que se le da a la forma de pensar de Aristóteles es, por tanto, hylemorfismo (filosofía de la materia), -en la que se reconoce la “armonía” de la materia y la forma-, y “artificialismo” (filosofía del arte), pero aparentemente sobre una base “genética” (un remanente de la creencia religiosa causal), en la que el Primer Movedor (Dios) es un remanente de las figuras causales. *Cfr. O. Willman; Gesch. d. Id.*, I, 556/571 (*Die Preisgebung der Ideenlehre*).

Conclusión: de lo que sigue se desprende que los filósofos griegos, cada uno a su manera, han reinterpretado la creencia del causante, que combina concepción y diseño (idealismo). La armonía entre la Divinidad y el mundo visible es una conclusión henológica-aritmológica. La única deidad suprema -con o sin términos intermedios causales- funda una multitud (elementos), que se hacen “uno”. Puede hacerlo porque, de forma concentrada, lleva esa multiplicidad dentro de sí. No estamos tan lejos de la idea de creación de la Biblia.

Kristensen, Verz. bijdr, 288, señala que, cosmológicamente hablando, es decir, en términos de una descripción más concreta del cosmos,

(i) localmente, el círculo de los cuerpos celestes alrededor del fuego central (que puede ser el fuego que se ve en las montañas de fuego en la tierra y/o el fuego del sol) como el hogar de la renovación de la vida y

(ii) Temporalmente, los períodos de las estaciones y los períodos cíclicos del mundo (el pitagorismo más antiguo enseñaba el “eterno retorno”) aclaran la “armonía” de los opuestos (con el demonismo).

(GW 195)

Nota.-- La distinción entre el 'Monas', la Mónada, y el parece ser de fecha posterior (Gobry, o.c.,46s.). Theon de Smurna menciona que, para Archutas y Philolaos, las dos palabras eran intercambiables. Sin embargo, en el pitagorismo original, la henología-aritmología resumida sonaba así:

(i) el "uno" como elemento (stoicheion), armónico dentro de la unidad (como estructura de elementos), es el número, compuesto de elementos;

(ii)a. la Mónada es el nombre del Uno como Ser Supremo, que, concentrado (que es un tipo de unidad, es decir, unidad creativa o unidad causal), lleva la multiplicidad posible (número) dentro de sí;

(ii)b. la díada ('Duas') es el nombre de todo lo que, aparte de la Mónada (Ser Supremo), se caracteriza por la inacababilidad, la limitación. Cfr. Gobry, o.c., 44s., 46, 48. Se puede, en este contexto, llamar a las unidades elementales "mónadas" (con minúscula, para distinguirlas de la Mónada (mayúscula, indicando el único Ser Supremo origen de todas las mónadas)).

O. Willmann, Gesch. d. Id., I, 343 ss., afirma que el mecanicismo limitado de Empédocles es un pitagorismo "no desarrollado" y que la atomística de Leukippos y Demokritos es un pitagorismo "depravado". El capítulo sobre el materialismo antiguo (ver arriba p. 94/109), el de la dinámica antigua (en su caso mecanicista-atomista) (ver p. 110/117) muestran que, salvo el naturalismo, ambas formas de pensamiento elaboran el pitagorismo original. Es un hecho que, en la naturaleza, están presentes los procesos atómicos y mecánicos: la henología-aritmología (ver página 185) puede situar perfectamente las unidades materiales elementales (así como sus procesos mecánicos) dentro de la doctrina de los elementos (unidades como stoicheia) y sus estructuras "unitarias" - (unidad como henosis). Los procesos atómico-mecánicos son un modelo aplicativo del de stoicheion y del de henosis.

(3)c. -- ***Henología musical.***

Una característica del pitagorismo es la "filokalia", la predilección por lo bello. Esto se pone de manifiesto en la doctrina musical que ahora vamos a esbozar brevemente.

(a) Los pitagóricos no sólo calcularon con el uno y su múltiplo, el número (aritmética, aritmética); tradujeron el uno y su múltiplo, el número, en figuras espaciales (geometría, geometría). Esto es en parte una consecuencia del antiguo "materialismo" voorsocrático (ver arriba p. 102); pero también en parte una consecuencia de la idea de "henosis" (estructura que recoge (distributiva) o que desbarata (colectiva)). Logismos" (operación aritmética) y "gramma" (construcción geométrica) interactúan y se fusionan.

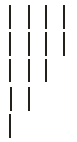
(b) Los pitagóricos no sólo "veían" el uno y su número (plural); también lo "oían" (con su "segundo" oído), de tal manera, sin embargo, que el sonido o los sonidos se interpretaban de nuevo henológicamente-aritmológicamente.

(GW 196)

Esto conduce a la teoría pitagórica de la música (véase *Willmann, Gesch. d. Id., I, 288 ss.*). "Lo que la mente (como razón) calcula (aritmética), la construcción presenta y el oído escucha como consonancia". (o.c., 289f.). Un objeto (el uno como elemento y unión) es captado por varias facultades armoniosas en el hombre. Sabiendo entonces que la "kalokaigathia", la armonía de lo bello y el bien moral, es un fenómeno griego, se mide el alcance de lo bello y de la música (mejor: la choreia, la armonía de la música, la poesía y la danza; ver arriba p. 36) en el pitagorismo.

"La música es la más grande de las artes: alcanza la cima de la armonía. Pitágoras nos muestra que el alma, desgarrada por el movimiento de sus impulsos anárquicos, recupera su unidad a través de la audición de la música. Y Jamblichos define la purificación como "una medicina que funciona a través de la música". (Gobry, o.c., 55).

(b)bis. *Jaeger, Paideia*, I, 221, dice que la lira, con su estructura (henosis) de cuerdas (longitudes):



es el modelo auditivo y el modelo cosmológico. Auditivo, porque el oído oye todo a la vez ("uno") lo que las cuerdas, separadas y seguidas en su mayor parte, dan a oír (armonía de los sonidos); cosmológico; las distancias de los cuerpos celestes y sus trayectorias (véase arriba la página 194 al final) son, junto a la estructura de la lira, otro modelo aplicativo de una misma "unidad" (estructura), a saber, cuerpos (cuerdas, cuerpos celestes), que se mueven, a distancia, pero dentro de un "campo".

Conclusión: así se entiende la unidad de los cuatro aprendizajes pitagóricos: aritmética, geometría, teoría musical y astronomía. Son los modelos aplicativos de un principio básico: la aritmología.

(4) ***La ética-política henológica-aritmológica.***

Muestra de la biblia: *O. Becker, Die Aktualität des Pythagoreischen Denkens*, en *O. Pöggeler, Hrsg., Hermeneutische Philosophie*, München, 1977, 177/200 ("Por un lado -para nosotros extraño- se mencionan aquí conceptos como "justicia", "alma", "espíritu" y "momento justo" (kairos); por otro lado -para nosotros mucho más comprensible- la armonía musical (sus propiedades y proporciones) y los cuerpos celestes". (a.c.,178s.).

JP. Vernant, Mythe et pensée, I, 124/229 (Hestia/Hermes; geometría y astronomía; cosmología de Anaximandros en relación con la geometría; espacio y organización política: antes de Pitágoras, los griegos ya pensaban en los problemas ético-políticos de forma geométrica en la estela de las antiguas ideas religiosas del espacio).

(i) "La ética se basa en la armonía del universo, que conecta al hombre (henosis) con la deidad (véanse pp. 145 y ss.; 189 y ss.) y en la armonía del

(GW 197)

alma, que es la meta de la perfección". (Gobry, o.c., 57s.). Ahora entendemos fácilmente esta afirmación.

(ii)a. *El lado informativo.*

"Los pitagóricos enseñan que la mente, entrenada en las relaciones numéricas (ʻmathèmata = relaciones numéricas), es el criterio de las cosas; pues la mente - como decía Filolao-, en el conocimiento teórico de la naturaleza del universo, muestra una cierta afinidad con esa naturaleza del universo, ya que, por naturaleza, conoce lo mismo a través de lo mismo (hupo tou homoiou to homoion)". Así, Sextos Empeirikos sobre los pitagóricos (Contra los eruditos, 7:92). Esta hermenéutica ya ha sido tratada (*supra pp. 52/54; 61; 167ss; 171ss*). Cfr. *O. Willmann, Abriss, 350/352*: "sabio" es el propio sabio (como sujeto; "sabio" es también el mundo (como objeto); la sabiduría objetiva y la subjetiva se enfrentan; ibidem, 373: aplicación de este principio hermenéutico al sentido del valor (sólo el hombre, siendo sensible al valor (y al mismo tiempo ético), "conoce" lo objetivamente valioso en el mundo que le rodea (d.Por medio de la igualdad (valor-sentido) conoce la igualdad (valor)); *O. Willmann, Gesch. d. Id*, I, 255:

1) el "sabio" (sofon) de los fisicalistas como Tales, Anaximandros y Anaxímenes, a saber, el agua, la indeterminación, el aire, no es todavía un "sofon" ético-político (sabiduría, tomada objetivamente);

2) Sólo el "sofon" puthagórico, en cuanto a lo objetivo, es plenamente normativo; -- véase también ibidem, III, 212 (el "kalon zugon", es decir, la unidad del sujeto y el objeto, tal como lo formula Platón posteriormente, en la misma tradición); véase también ibidem, I, 439 (la idea en el sujeto corresponde a la idea en el objeto).

Pitagórico: el uno (como elemento y como estructura (henosis)) en el sujeto corresponde al uno (como elemento y conexión) en el objeto; el limpio y bueno tendrá que obedecer a esa dualidad de sujeto y objeto; aunque no sean idénticos, el limpio y bueno y el "uno" corren juntos, --¡armoniosamente!

Aquí nos remitimos a lo dicho anteriormente (p. 181): la idea en sí misma no es todavía un ideal; es sólo un contenido ordenador del pensamiento; igualmente el uno (y su número): en sí mismo es ordenador (estructura distributiva y colectiva), henología y aritmología; pero, dentro de una relación sujeto-objeto, donde ya se ha despertado lo limpio y bueno, el uno (y su número) juega un papel ordenador. El uno (elemento, número) sólo es entonces ideal, no es meramente idea. El pitagorismo es ético-político sobre la base de un sentido del valor; interpreta el valor (la conciencia, la moral, etc.) de forma henológica-aritmética. Siempre ha vinculado inconsciente o conscientemente el "uno" (número) con el ideal (limpio y bueno) (armonía del "uno" y del limpio y bueno). En este sentido era coherente consigo mismo: a pesar de todas las distinciones, prevalecía la conexión, la unidad del número y del bien y de la belleza.

(GW 198)

(ii)b. ***El lado sofístico-analítico.***

Ya sea el naturalismo -del que hemos examinado un modelo aplicativo un poco más de cerca (véase más arriba p. 178/184 (el llamado derecho natural de los protestantes posteriores; p. 181: la naturaleza como hecho depredador no establece todavía una ética-política válida para la conciencia; ve y formula una idea, descriptivamente, nada más)) - o el idealismo, por ejemplo en su forma pitagórica, tomado como base de la ética-política, ambas formas de pensamiento se quedan cortas en sí mismas para fundar una ética o una política reales; a lo sumo son, como descripción (puramente descriptiva), estandarizadas; nada más.

En este sentido son "especializaciones, tan analíticas, pero tan relativas como las físicas, que hemos descrito anteriormente, p. 78/91 (diferenciación).

La única base válida es y sigue siendo la "sabiduría", tal y como se ha esbozado anteriormente (p. 1 y ss.): *R. Schärer, L'homme devant ses choix*, formula la ética como (políticamente) válida, diciendo que

(i) en una situación concreta, **(ii)** el "hombre sabio" **(iii)** considera (ve las compensaciones), **(iv)** hace una elección, **(v)** de acuerdo con las normas, **(vi)** que sabe, **(vii)** una vez que ha actuado causalmente, tendrá consecuencias **(viii)** que significarán un bien o un mal para él.

Cfr. p. 1 supra. Toda la estructura de la sabiduría, en su forma precientífica (pre-científica, pre-retórica), es y sigue siendo el fundamento, aunque analistas como el naturalista o el idealista (resp. idealista del número) presenten "ideas", "números", que son descriptivamente rentables. Sólo tocan lo realmente ético-político cuando el sujeto analizador echa raíces en la vida concreta, que ya existía de antemano, y trabaja en ella, como describe Schärer (y toda la sabiduría). Cfr. p. 14/15 (toda la estructura de la sabiduría a la vez e indivisiblemente).

Por eso se mantiene una ontología en la base. Abarca sistemáticamente toda la realidad, incluida la dimensión ética y política. Por lo tanto, nos remitimos a la p. 47 (coherencia de las principales formas de teoría de las ideas):

a/ la ordenación (pitagórica), pero también **b/** el valor y la realidad (platonismo: el bien y el ser juntos) y **c/** la finalidad y la realización (aristotelismo) rigen conjuntamente la filosofía normativa.

Sólo entonces hay un sujeto, que es ético-político, y un objeto, lo ético-político en realidad; juntos: ¡por medio de lo igual (sujeto) agarrando lo igual (objeto)! Esta armonía, sumpatheia (véase p. 168 y ss.), sólo establece una normatividad plena.

(ii)c. ***La daimonia del hombre ético-político.***

Los pitagóricos señalan repetidamente la importancia del daimon en cuanto al sentido de la norma.

(GW 199)

Comenzamos con un modelo aplicativo, tomado de Arquitas: “La ley se relaciona con el alma y la vida del hombre, como la armonía (subj.: de los sonidos) se relaciona con el oído y la voz. Pues la ley forma (“paideuei”) el alma y regula (“regula”: “sunistèti”) la vida, como la armonía forma el oído y armoniza la voz (“homologon poiei”).

Mi enseñanza es que toda comunidad (‘koinonia’) consiste en:
(i) el que manda (“arconte”),
(ii) los guiados (“archomenoi”) y
(iii) la ley;
(iii)a. la ley viva (‘empsuchos nomos’), sin embargo, es el soberano,
(iii)b. la ley inanimada (‘apsuchos’) es el libro de la ley (‘gramma’).
(a) La ley es la primera: a través de ella el gobernante es lícito (“nomimos”), - el que manda es dócil (“akolouthos”), - el dirigido es libre y toda la comunidad es “eudaimon”, es decir, según su daimon bueno y puro.
(b) Si, por el contrario, se incumple la ley, entonces el gobernante es un tirano, el que manda es un incompetente (‘anakolouthos’), - el que es dirigido es un esclavo y toda la comunidad es ‘kakodaimon’, es decir, según su daimon malo y feo”. (cfr. *O. Willmann, Gesch. d. Id.,* I, 325).

Willmann explica además: el príncipe y el líder responden a lo formativo, ‘perainonta’, (‘peras’, forma definida), lo conducente al aspecto informe (‘apeira’) y de la comunidad; la ley, lo vivo primero y lo inanimado después, reúne ambos aspectos como su mutua ‘harmonia’, fusión, y esto según lo limpio y bueno.

***Nota* --** Aquí se ve claramente que el tipo de sabiduría presciente domina la filosofía normativa: el sabio -según la p. 1 anterior- elige entre dos cualidades ético-políticas fundamentalmente diferentes, lo bueno y lo bello o lo malo y lo feo.

Un par de declaraciones atribuidas a Puthagoras dicen lo siguiente: “Lo más grande en el hombre es persuadir al alma de lo bueno y de lo bello o de lo malo y de lo feo (‘peisai’)”, - llamando así a la retórica a un papel moral-político (como la concebiría Platón más tarde, en contra de la visión protosófica);

“El alma es el cuarto de equipo (arsenal) de lo bueno y lo bello y lo malo y lo feo, según el hombre sea bueno y bello o malo y feo. (O. Willmann, o.c., 326) .

Así se comprende que la filosofía normativa de Putágoras nunca pudo ser utilizada por los (pre)-escépticos para socavar los fundamentos de la sociedad de la época y su código moral-social (Cfr. supra p. 73; 91ss). Por eso, a pesar de la nota autoritaria (“Lo dijo el maestro”), sigue siendo una fuente de inspiración.

(GW 200)

Nota.-- El término ‘daimonia’ (eu-, kako-daimonia) expresa el ‘ariston’, lo mejor, en el lado subjetivo de lo ético-bueno o malo. El alma, al fin y al cabo, es la clave de la filosofía normativa; pues bien, esa alma (véanse más arriba las págs. 143 (*daimon*); 145/159 (*concepto órfico y postórico del alma*); esp. 162v. (*Creencia de los causantes*)) es, hacia los causantes y el Ser Supremo, ‘daimon’, como dicen Las Revelaciones Doradas (Chrusa epè) (verso 62). La eudaimonía va acompañada de un “agathè psuchè” (un alma buena): el hombre mismo crea, por su comportamiento ético-político - posiblemente reforzado por los misterios (véanse más arriba las pp. 38/45 (*misterios*); 65/67 (*jerarquía*); 191 (*jerarquía pitagórica*) - un “daimon”, es decir, un “yo” (o “alma”) reforzado. Cfr. Willmam, o.c., 330 s.; véase también su Abriss, 380, donde Willmann se hace eco de la enseñanza de Aristóteles sobre el tema:

(i) la obra limpia y buena (‘kala prattein’) causa bienestar (‘kalos prattein’) (*Eth. Nicom., 1:3*);

(ii) a este bienestar Aristóteles lo llama “eudaimonía”, ser guiado por un daimon o genio bueno y bello (iuno) -véase más arriba p. 48/50-; al igual que Sócrates se atribuía a sí mismo tal guía (Fr. II: 40 (Heitz)) y observa que la experiencia confirma la creencia en un daimon de esa naturaleza: “A menudo, un barco mal construido hace un viaje excelente, no por su estado, sino porque tiene un buen timonel; de la misma manera, a una persona le va bien desde todos los puntos de vista, porque tiene en su daimon (compañero) un buen timonel”. (Eth. N. com., 7:14 (o 8:2)) - “La naturaleza buena no está en nuestro poder, sino que ha sido dada por decreto divino a aquellos que verdaderamente tienen un buen destino (‘eutuchesin’)”. (*Eth. Nicom., 10:10; cfr. Rhet., 1:6*); -- de aquí se ve que, mucho más tarde, Aristóteles proclama la misma doctrina que los pitagóricos.

El posterior hedonismo secular (ética de la lujuria) ha despojado a la palabra “eudaimonia” de su significado psicológico profundo del alma y le ha dado un significado puramente psicosocial, a saber, la felicidad lujuriosa.

(iii)a. El lado agógico.

La “agogía” se describe actualmente de dos maneras:

(i) en términos generales, la práctica de beneficiar al prójimo mediante el servicio con vistas a su bienestar;

(ii) en sentido estricto, la praxis que, por educación, favorece al mismo prójimo bajo el punto de vista de la madurez espiritual y del prójimo.

Ambas cosas no tienen por qué ser mutuamente excluyentes, sino todo lo contrario. Cfr. *R. Koopman, El bienestar como problema* (Sociología/Bienestar/Trabajo Social), Alphen a.d. Rijn, 1976;

J. Muurlink, Anthropologie voor opvoeders en hulpverleners (*Ideologische manipulatie of zelfbepaling*), Bloemendaal 1981 (a.o. el problema del poder frente a la libre responsabilidad).

(GW 201)

Por cierto:

(i) la agógica es la enseñanza de los modelos, normativos y aplicativos, de la praxis (asesoramiento, educación); el discurso directo sobre la agógica;

(ii) la agología es, de forma más abstracta, la doctrina de las estructuras (‘henoseis’) que actúan en esos modelos (el discurso indirecto sobre la praxis de la agógica).

Ahora se distingue entre **(i)** pedagogía (niños), **(ii)** andr.agogía (adultos), **(iii)** geront.agogía (ancianos).

En contraste con JF. Herbart (1776/1841), que tomó “la pedagogía exagerada a la andragogía” de forma peyorativa (forjó la palabra “andragogía”), la palabra se toma ahora de forma meliorativa, es decir, antiautoritaria, no elitista, “democratizadora”, “potenciadora”. Cfr. *M. van Nierop, Nieuwe woorden*, Hasselt, 1975,16ff.(andragogía, antiautoridad), etc.

***Nota* --** El lenguaje de, por ejemplo, Aristóteles (ver arriba p. 200), que habla de “kalos prattein” (bienestar), “eutuchia” (buen destino), “eudaimonia” (poseer buen daimon), demuestra que también los antiguos trataban el bienestar de forma racional - el famoso libro de *Jaeger, Paideia*, muestra el lado educativo. Los pitagóricos, continuadores de la antigua religión, abrieron el camino. -- Se habla, pues, de eudemonología (teoría de la felicidad), soterología (teoría del salvador, del redentor), resp. soteriología (teoría de la salvación (‘sotèria’) o de la salvación), que, en parte, cubren el tema de la agógica, como veremos inmediatamente.

Más moderna es la “pragmática”, es decir, la doctrina del resultado de una acción (teórica (cf. el pragmatismo de Peirce, que examina el resultado de las ideas, los juicios, los razonamientos) o práctica) desde el punto de vista del bienestar o el malestar sobre todo. Therapeia’ (terapia) y ‘therapeutikè (technè)’ (*Platón, Pol 282a* (arte de cuidar a los enfermos)) se mueven en la misma esfera de bienestar y orientación y dan lugar a la ‘terapéutica’, pero con el acento puesto en la liberación de la enfermedad, física o mental.

JL. Moreno, Gruppenpsychotherapie und Psychodrama, Stuttgart, 1973, sitúa su terapia de grupo, basada en la medicina, la sociología y la religión, como una “visión terapéutica del mundo” en relación con los métodos, según él, unilateralmente orientados a la economía de la provisión de bienestar que son el comunismo y la democracia liberal (o.c., 1/8), porque su filosofía terapéutica sólo revela la medida completa de la miseria real (“el proletariado terapéutico”). Casualmente, las religiones antiguas, de las que surgió el pitagorismo, también eran extremadamente “terapéuticas”. De ahí la filosofía terapéutica que mantuvo vivo el pitagorismo en la Hélade durante siglos. A pesar de todas las preocupaciones “teóricas”. (Cfr. *Jaeger, Paideia, I, 211*).

(GW 202) ***Muestra bibliográfica:***

(i) -- *B. Boelen, Eudaimonie en het wezen der ethiek*, Lovaina, 1949:

a. La experiencia de la felicidad se funde con la experiencia del placer y la utilidad;

b. Aristóteles es eudemonista de manera noble e intelectualmente racional; Tomás de Aquino es eudemonista sobre la base de una doctrina de la vida objetivamente buena e intelectualmente racional; Kant separa la ética de la eudemonía por completo, en tanto que considera la acción moral como puramente "formal"; Scheler rechaza el eudemonismo diciendo que el hombre no se esfuerza por el placer sino por los valores ("ética del valor material");

c. el proponente defiende el eudemonismo (pero como concepto psicológico, no religioso);

-- *Libbe van der Wal, Het objectiviteitprinciple in de oudste Griekse ethiek (El principio de objetividad en la ética griega antigua),* Groningen, 1934: Anaximandros, Herakleitos y Demokritos son puestos a prueba por la objetividad en la que se basan sus éticas; el eudemonismo es la forma inconsistente del hedonismo (ética del placer), en la que la máxima del placer dependiente del gusto personal, sin calidad moral, se depura al nivel de la moral igual y sobre todo subrepticiamente juzgada (o.c., 93); para "salvar" éticamente el eudemonismo, que se llama "bien" que promueve la felicidad, debe volverse intelectualista, es decir, debe anteponer la virtud como única fuente de felicidad, virtud que se identifica con la "sabiduría" (ib., 94/96); Demócrito, que no llama a su principio ético "hèdonè" (lujuria), sino que prefiere "terpsis" (placer refinado), lo vincula con la utilidad o el bien (también aquí la eudemonología se concibe de forma puramente psicológica);

(ii) -- *Cl. Brelet-Rueff, Médecines traditionnelles sacrées*, París, 1973 : Chamanismo, medicina piramidal, gen. agrario-ritual, gen. gnóstico, gen. alquímico, estos son los títulos que conciernen a la antigüedad;

-- *F.Kudien, Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen*, Zurich/Stuttgart, 1967;

-- *L. Edelstein, Ancient Medicine*, Baltimore, 1967;

-- *G. Lloyd, Magic, Reason and Experience*, Cambridge Un. Press, 1979;

-- id., *Les débuts de le science en Grèce*, en La Recherche, 125 (sept. 1981, 920/927(trata principalmente de las artes curativas en Hellas);

(iii) aparte de W. Jaeger, Paideia, véase

-- *O. Willmann, Didaktiek als vormingsleer in haar verband met de maatschappelijkeleer en de geschiedenis der vorming*, I (*De geschiedkundige soorten van het vormingswezen*), Lier/Antwerp, 104/127 (*De Griekse vorming*);

-- *Hl. Marou, Histoire de l' éducation dans l' antiquité*, París, 1948 (*de la época homérica a la helenística: 1 y 2*);

-- *JD. Butler, Four Philosophies and their Practice in Education and Religion*, Nueva York / Evanston / Londres, 1967 (*naturalismo (Leukippos, Demokritos, Epikouros); idealismo (Platon); realismo (Aristóteles); pragmatismo (Herakleitos, protestantismo); existencialismo; análisis del lenguaje*).

(GW 203)

(iii)a1. Hierofísico (Vitalismo Astral) . -- "Así como el hombre debe la rueda de la vida a las deidades, también el orden y la terminación de la vida. De ella procede el nomos, la ley que funda la sociedad humana, - la expresión de la misma justicia, que mora como themis (...), como dike (...). Desde las generaciones divinamente amadas del pasado, data el mandamiento de perdonar toda realidad viviente y la sabiduría que dio a las cosas su nombre. De la deidad se originó la filosofía, que consiste en:

a. la purificación (catarsis) de la incapacidad **1.**material de pensar (hulikès a.logias') y del**2.** cuerpo mortal y

b. la consumación ('teleiotès') -ver p. 188 supra-, entendida como la reaparición de la vida feliz original ('tès oikeias eu.zoias analèpsis'), que conduce a la divinidad ('theian homoiosin')". (*O.Willmann, Gesch. d. Id*., I, 275).

Nota **--** Antes de seguir adelante, debemos, con gran énfasis, aclarar un malentendido sobre la "limpieza" que Dodds describe como puritanismo y que normalmente se malinterpreta como una acción negativa.

WB. Kristensen, Verz. bijdr., 238/242, sobre la "lustratio" (purificación), dice que la "purificación" debe entenderse de forma sagrada, es decir, que la purificación es una comunicación de vida, -vida, que está presente en el agente purificador (240); -- por ejemplo, dice, el agua, según una visión generalmente antigua (es decir: arcaica), posee un poder creativo y renovador, que, mediante la aspersión ritual, puede ser transferido a otros (ibid.);

- La pureza ritual es sinónimo de vida, de florecimiento, de renovación (ibíd.); es más que una ausencia de impureza: es esplendor, gloria, vida divina (ibíd.);

- No sólo el agua, sino también, por ejemplo, el incienso, cuyo olor se describe como vida divina, tiene el mismo significado (ibíd.);

La idea básica es que el agente limpiador es el portador divino y el dador de vida (ibíd.);

- Las descripciones negativas no deben inducirnos a error, dice Kristensen, 241, ya que si la purificación expulsa a los demonios, lava las infecciones o las enfermedades, levanta el estado de pecado, - la purificación de los demonios, la purificación de las enfermedades y la purificación del estado de pecado son lo mismo.

En resumen: el hombre fuera de las garras de la "muerte" (ausencia de fuerza vital; ver arriba p. *(dinamismo 17politeísta*); *62ff.*(*religión generativa)*; *159v.* (*religión causal*)), entonces esto es sólo una articulación negativa del hecho de que la deidad (re)genera, (re)causa la vida. El pitagorismo es demasiado religioso para no partir de esta idea de "pureza" o "reingreso".

-- Ver también *R. Flacelière, Devins et oracles grecs*, París, 1965-2, 8s. (Sobre los catárticos o el arte de la purificación, término médico-sacral, que piensa y trata al mismo tiempo la culpa y la enfermedad).

(GW 204)

Volvamos por un momento al texto de Willmann, en la parte superior de la página 203, ahora que podemos entenderlo semasiológicamente:

(i) la deidad, en su jerarquía desde el Ser Supremo hasta el daimon humano (y extrahumano) -ver arriba p. 65; 191-, es la fuente (Causante, Generador) de todo, es decir, de la vida (pues todo vive, en la tierra); la sabiduría, la ley, etc., está ahí para establecer esa vida;

(ii) La filosofía, si es lo que debe ser en virtud de Dios, es vida, vivificadora, restauradora, "engendradora", "causante"; -- por tanto, es purificación y culminación, es decir, iniciación, en la vida divina; -- esto lo entendemos mejor, cuando tenemos en cuenta que incluso el Ser Supremo es "engendrador": "La teología teísta o trascendental conecta, preferentemente, con las figuras de Cronos o Zeus. Los griegos, cuando conocieron Israel, llamaron a Kronos el Dios de los judíos.

Pues bien, Kronos aparece como el más alto espíritu guardián (ver arriba p. 190v.) de todos los seres, en la oración que Zeus como demiürg (es decir, creador del mundo) le dirige en Orfeo: "Levanta nuestra raza, notable daimon ('arideikete daimon')".

O. Willmann, Gesch., I, 210, que escribe ese texto, cita el comentario de Proklos de Konstantinópolis (+410/+485), el neoplatónico de tantos siglos después: "El más alto Kronos, desde arriba, introduce los principios ('archas') de las ideas ('noèseon') del Creador al demiürg (aquí llamado Zeus) y dirige toda la obra de la creación. Por eso Zeus lo llama, en el texto de Orfeo, "daimon" (espíritu protector; mejor: causante en lo que causa)". Pero ya P1atón (-427/-347) había hablado, siglos antes, en el mismo sentido: Kronos es llamado por Platón "megalè tis dianoia" (un alto pensador) en relación con Zeus (Krat. 396b). En otras palabras, tenemos aquí una vieja tradición.

- En otros textos el Ser Supremo es llamado "Zeus" -según el pensamiento vacilante de los politeístas (en contraste con Israel, que es inequívocamente monoteísta); por ejemplo, en el texto en el que el pitagorismo pronuncia su Ser Supremo (véase arriba p. 191, ad (ii).

- Pero Willmann, o.c., 213 ss, señala que el Ser Supremo, además de ser (mono)teísta y trascendente (como en Israel, en el zoroastrismo y en el atonismo), es también e incluso especialmente inmanente, pensado como panteísta: así "Zeus", en numerosos textos órficos, aparece como "uno con el universo"; consecuencia: la expresión "Dios d' ekpanta tetuktai" (de Zeus han salido todas las cosas) no puede interpretarse como "gran poder pensante (Platon), que crea todas las cosas, de manera preexistente, en su interior, sino como un poder ctónico, como el hombre macrocósmico (ver arriba pp. 48/50; esp. 62/67; 159/163; 190v.), cuyo "cuerpo" (entiéndase: "cuerpo" fluido) constituye el universo, - cuerpo, que era, "noche" sin forma, del que surgieron todas las cosas; -

(GW 205)

exactamente como Söderblom, etnológicamente en particular, establece con los "Causantes" (ver arriba p. 166 y ss.: metamorfosis (modelo metamórfico), generación (modelo generativo), salida (modelo emanativo) es el nombre que indica cómo se origina el universo desde la Divinidad,-- con o sin causantes intermedios, por supuesto).

Conclusión: tanto la representación (mono)teísta-trascendental del proceso por el que el mundo llega a ser (artificial, idealista, ejemplar), como la representación panteísta-inmanente de ese mismo proceso por el que el universo llega a ser (emanativo, generativo, metamórfico) se aplican al Ser Supremo (y a sus posibles "agencias auxiliares" (causantes politeístas-polidemonistas), -- pensemos en Hermes (ver arriba p. 190)).

- La misma dualidad, trascendencia (elevación) e inmanencia (morada, inspiración) enfatizando a Dios al mismo tiempo, prevalece en el pitagorismo (ver arriba p. 195 (la Mónada (mayúscula que indica el Ser Supremo) está por (encima) y 'en' la creación al mismo tiempo). La 'sungeneia' ('parentesco' (ver arriba p. 189v.; rev. 191v.), es decir, la harmonia, el encaje) del hombre y la Divinidad, respectivamente deidades, es la expresión directa de esto. Incluso en la medida en que el concepto de "alma-mundo" (ver arriba p. 192 (deidad como "espíritu", "inspiración", "movimiento" de todo) viene aquí; -que todavía no debe explicarse en un sentido estrictamente panteísta, sino en primer lugar como Ser Supremo- inmanencia y/o omnipresencia (ver arriba p. 163/65[1]), de modo que el Ser Supremo, ya sea a través de intermediarios o no, está fluidamente, es decir, vivamente, presente en todas partes en el universo que creó.

- Así entendemos la "limpieza", la "iniciación" (finalización, realización) que debe ser la filosofía: Dios, las deidades, son "vida" y "dadores de vida", respectivamente "restauradores de vida", también lo es el hombre, si vive ética y políticamente bien y limpiamente; también lo es la filosofía, si es lo que debe ser. Esto se ve más claramente en el lado inmanente de la deidad (generativo, emanativo, metamórfico).

Por eso nos detuvimos tanto en la base teológica de la filosofía pitagórica: Dios, las deidades aquí, no son principalmente autoridad e idea (como en los monoteísmos estrictos), sino vida y vivificador o restaurador de la vida. Nunca se insistirá lo suficiente en ello. Es el jerarquismo, el vitalismo sagrado, que no excluye la trascendencia, sino todo lo contrario.

(iii)a2. ***El jerarquismo como filosofía terapéutica.*** (205/214)

"La filosofía como búsqueda de la sabiduría es la purificación y la consumación de la vida, el arte más elevado de la meditación, el servicio más puro de la consagración, el verdadero arte de la curación:

(GW 206)

Al igual que la medicina no vale nada si no elimina las enfermedades del cuerpo, la filosofía tampoco vale nada si no destierra el mal del alma". (*O. Willmann, Gesch.d.Id*.,I, 321). Se puede ver tanto el paralelismo como la coexistencia de la filosofía y la medicina. Se puede decir así:

(i) la medicina se vuelve filosófica y, entonces, es medicina en su totalidad;

(ii) la filosofía se convierte en medicina y, entonces, es filosofía plenamente. Se trata de una filosofía terapéutica, análoga a la de Moreno: el problema de la miseria es central; la eliminación de la miseria, física y mental, es la tarea por excelencia y en primera instancia de ambos, medicina y filosofía. La "purificación" (pero antigua, es decir, arcaica, tal y como subrayaba Kristensen en su momento, y no "clásica", es decir, ilustrada-séptica y secularizadora (véanse las págs. 33/35; 72/93)) y la "culminación" (iniciación) son los dos aspectos de la therapeia, terapia de la que nuestra medicina actual (entendida académicamente) y, por ejemplo, el psicoanálisis, sólo representan el destello secular.

Entre las ciencias (sagradas), que los pitagóricos practicaban ampliamente, destaca la medicina: "La medicina, con Putágoras, tiene un carácter completamente sagrado: la llamó 'to sofotaton ton par' hèmin' (lo preeminentemente 'sabio' entre las cosas humanas)".

"Conservar y restablecer la salud es un asunto que concierne a la sabiduría y, a la inversa, la sabiduría es el requisito previo de la salud: la 'sofrosunè', es decir, la prudencia, la salud del alma, asegura la salud del cuerpo". En otras palabras:

1) Aquí aparece claramente una concepción psicosomática: lo somático, es decir, lo físico, -a pesar de todo el llamado "dualismo" órfico y/o pitagórico (que aparentemente se sitúa en un plano completamente diferente)- también está determinado por lo psíquico; el hombre es aquí, en este sistema dualista, captado como una unidad psicosomática ("armonía", es decir, la unión del alma y el cuerpo) (henológico: véase arriba p. 185v.);

2) A la inversa, también se escucha una visión somatopsíquica: viviendo sanamente, físicamente, el hombre asegura su mente, la "sabiduría".

"El modo de vida de la prehistoria, con su austeridad, su división natural del trabajo y el descanso, la vigilia y el sueño, era el modelo de Putágoras.

La dietética ('diaitètikon eidos', es decir, la doctrina de la 'diaita', una forma de vida en su totalidad, física y mental, -en particular: una forma de vida prescrita por un médico (régimen dietético), caracterizada por la omisión de ciertos alimentos y bebidas, con fines terapéuticos) fue ampliamente practicada en la escuela de Putágoras".

"La medicina pitagórica, como toda la medicina sagrada, trataba de deshacerse de las perturbaciones de la salud en primer lugar a través del alma.

(GW 207)

De ahí el uso de la música, por medio de la cual Putágoras, siguiendo el ejemplo de los "iatromantis" délficos (véase más arriba p. 153; Willmann se refiere aquí al método de curación de Delfos bajo Apolón, la deidad que, junto con Dionusos, era muy honrada por los pitagóricos; véase más arriba p. 12), sometió los impulsos e intentó aliviar el sufrimiento.

(1) ***Nota*** **--** (207/209) "Apolón, dice Aristóteles, P. 2, reveló con la lira a los hombres las leyes según las cuales debían vivir: mediante la melodía amansó su salvajismo inicial y por la magia del ritmo dio acceso al mandamiento (al pueblo de origen)". La música (choreia; cf. supra p. 36) era, pues, parte integrante del apolonio.

"Las mismas ideas de "ordenar, iluminar y en tonos expresar el poder de la deidad" se funden en la concepción de las Musas (Kleio, Euterpè, Thaleia, Melpomenè, Terpsichorè, Ourania, Erato, Polumnia, Kalliopè), cuyo líder es Apollon: "Cantan la ley y el modo de vida correcto de todas las cosas ('nomous kai èthea kedna') y pronuncian lo que es, lo que será y lo que ha sido antes, proclamándolo con la voz; sin esfuerzo el sonido agradable fluye de su boca". (*Hesíodo, Teogonía, 66;38vv*.)". (*Willmann, Gesch., I, 24*).

"Otra forma de espíritus servidores de Apolón son los Iungos ('iunx' era una lavandera; en el mito: una ninfa, hija de Peitho o de Eco, que, mediante fórmulas mágicas, medios, conquistó el amor de Zeus (ya sea para sí misma o para Io); se utilizaba la lavandera en una rueda como dispositivo mágico erótico (Pindaros, Pyth. 4:214)) o Keledons ('kèlèdon' es bruja, hechicera; plural: las Sirenas). El padre de la iunx es Pan (dios de los campos, los rebaños y sus pastores); su madre Eco o Peitho (palabras que significan "reverberación" o "persuasión"). Los seis Kèlèdones de oro, según Pindaros (Fr. 25), cantan desde arriba. Fueron ellos los que decoraron el techo metálico del templo de Delfoi (como estatuas): pájaros con cabeza de niña: el techo del templo es un símbolo del cielo; las criaturas aladas significan las fuerzas divinas que todo lo impregnan, cantando como un pájaro, pensativas como una cabeza humana". (*O. Willmann, Gesch., I, 25*).

"Que el sonido fue concebido como expresión de una ley, que impregna toda la fusis, la naturaleza, se desprende del bello mito del cantor lokriano Eunomos (nombre que significa "gobernado por las buenas leyes"): Durante la fiesta de Apolón cantó la subyugación del dragón Pitón; una cuerda de su lira se rompe; en ese momento una cigarra (grillo) vuela sobre la lira y sustituye, con su tono, la cuerda que falta, porque golpea en el momento en que la cuerda debía ser arrancada.

Una estatua en Delfoi lo representa. El grillo representa a las criaturas vivientes, que recibieron de Apolón un tono, por el cual están, en adelante, representadas en la armonía del universo". (O. Willmann, Gesch., I, 25f.).

(GW 208)

Nota.-- Aparte de la asociación del apolonismo con la actividad musical, también debemos subrayar brevemente la asociación del apolonismo con la curación.-- "En la esfera terrenal, Apolón actúa no sólo como dios de los oráculos, legisladores y maestros musicales, sino también como protector de la vida. Por lo tanto, es

(i) dios de los rebaños, "karneios" (apodo dórico-peloponés de Apolón), y de los pastos, "nomios", "agreus" (relativo a los pastores y/o a los pastos; cazador y/o pescador (agreuo, agreo = atrapo cazando o pescando);

(ii) el protector de la juventud, 'kourotrophos', - ver arriba p. 42v. (Deméter),- la dadora de vida, 'genetor', genitor (Lat.), 'padre', 'antepasado', 'el que engendra' (procreador) - ver arriba p. 62ff.(religión paterna),- también 'patroios' (que se relaciona con los padres, antepasados),- el dios sanador, ''iatromantis', 'akestor' (sanador; 'akestoria' = arte de curar, terapéutica).

Se ve en esta lista, cuyo trasfondo es el concepto antiguo-arcaico de "riqueza" (es decir, plantas en crecimiento, ganado joven, niños), especialmente su "riqueza", es decir, la vida (que surge de la tierra) - cf. *Kristensen*, *Verz. bijdr.*, 291/314 (La riqueza de la tierra; sagrada-agraria);

(iii) en la tierra desciende como pastor, pero también como urbanista: construye las murallas de Ilión, Megara, Buzantion; en el mito al respecto, el urbanismo se convierte en un símbolo de la construcción del mundo; (ver arriba p. 42;147v.);

(iv) El mito anterior compara la construcción de la ciudad y el pastoreo con el trabajo de los esclavos, que Apolón, despojado de su apariencia ligera, realiza.

Excurso: *WB. Kristensen, o.c.* 201/229 (*La concepción antigua de la servidumbre*); 305 (esclavos), explica cómo los esclavos y las esclavas, que representan a las deidades ctónicas, mantienen la vida entiéndase: la riqueza en el sentido arcaico); el "siervo" más conocido es Hèraklès, el hèros, a saber. El "siervo" más conocido es Hèraklès, el hèros, es decir, el hombre divino o el dios humano, que, en la muerte, es venerado como benefactor y salvador de la humanidad; para expiar el asesinato que, en su locura, había cometido contra sus hijos, tuvo que "servir" en el mundo exterior (como asesino ha caído en las deidades del otro mundo: tiene que restablecer el fluido de la vida, que ha sido perturbado en su equilibrio; cf. (*análisis del destino*); 183 (*themis*)); los doce "trabajos" de HerakIes son victorias sobre los poderes de la muerte y adquisiciones de la vida.

Apolón, en su descenso a la tierra, negó su naturaleza celestial y se contaminó con algo extraño para él. Que aparece en el mito de la matanza del dragón (el dragón pitón es el símbolo del poder oscuro, salvaje y maligno, infernal, ctónico). (O.Wilmann, Gesch., I, 30).

(GW 209)

Sólo después de que Apolón huyera, de que hiciera penitencia, después de su contacto contaminante con el dragón, recuperó su forma de luz, según Ploutarchos. En la Dafnèforia (celebración de Apolón, durante la cual se llevaba una rama de olivo rodeada de laurel (‘dafnè’)) se representaba de forma dramática su caída y expiación (ver arriba p. 38vv.Un niño huyó, fue convertido simbólicamente en siervo, reconciliado y, en una procesión festiva, llevado de vuelta a Delfoi con ramas de laurel. Como penitente purificado, Apolón tenía ahora toda la penitencia y era “katharsios” (purificador), “soter” (salvador), reconciliador, redentor. (O. Willmann, o.c., 30).

He aquí la teología apolínea que sirvió de modelo al pitagorismo: sólo cuando se tiene en cuenta este trasfondo se puede comprender plenamente cómo vivió desde sus orígenes la religión, también como filosofía. -- Cfr. también *E.* Des Places, *La religion grecque*, París, 1969, 38, donde el aspecto curativo pasa a primer plano (títulos); ib., 40 (Apolón era adorado como juez, asesino (cf. Heracles), sus títulos más antiguos son medicina, mántica y poesía; ya Homero lo menciona como médico; entre medicina y mántica la conexión es estrecha (iatro.mantis): “Las dos habilidades actúan juntas entre los servicios necesarios para la vida, (según des Places).

(2) ***Nota*** **--** (209/212) “De Pitágoras se dice que se inició en todos los misterios; que, sin embargo, renovó el bakchiano-órfico y basó en él las ceremonias de su sociedad. Los habitantes de Metapontion llamaban a su casa “el templo de Deméter”. Llamaba a sus alumnos “iniciados del universo”. (O. Willmann, o.c., 34).

Para las ideas, en la base de los misterios ctónicos, nos remitimos a las páginas superiores 62 y siguientes. (*rel. generativo*); *4-8/50* (*aspecto genitivo o daimónico*); *159v.* (*rel. causal*).

Para el típico misterio dionisíaco, véase la página 40/41 (Bakcheia).

Véase también *JP. Vernant, Mythe et pensée*, París, 1971, 11, 79/94 (*La personne dans la religion*), en el que la religión dionisíaca es tratada como una religión marginal (mujeres, esclavos).

El gran daimon de los misterios (ctónicos), el héroe del drama del misterio, se nos presenta como -

1. el hombre: nace, peca, sufre y muere”. (O. Wilmann, o.c., 36). Así, el Zeus ctónico de Creta; así, Dionusos: éste es el hijo de Semelé; de niño o de joven es, ya sea mientras está absorto en el juego, ya sea mientras está absorto en la contemplación de su reflejo, o después de que, bebiendo de una copa, se haya emborrachado, atacado por los Titanes (ver arriba p. 8v.) y despedazado, por lo que la diosa Atenea es sólo la víctima. 8s.) y despedazado, por lo que la diosa Atenea sólo consiguió salvar el corazón dotado de pensamiento (‘noërèn kradièn’); - Esta es la tragedia primigenia, representada en el drama más antiguo;

(GW 210) **2.** el hombre ctónico-místico-religioso, sin embargo, no es un hombre ordinario, sino el "archanthropos", el "primer" (es decir: generador) hombre la Causa; - ver arriba pp. 62/64 (*Dionusos*);

3. El hombre-causante es, al mismo tiempo, deidad del mundo; a partir de los siete trozos de carne, en los que Dionusos es despedazado por los Titanes, nace también el mundo, el universo; no sólo es "hombre primigenio" ('archanthropos') o "primer formado" ('protoplasto'), sino también "hombre macrocósmico" (en referencia a esto los textos órficos hablan de "primogénito" ('protogonos', protosporos' (el primero sembrado, es decir, nacido), sí, al mismo tiempo "primer progenitor" ('protos genetor')); -- véase más arriba p. 208, donde se aplica un título análogo a Apolón como causante).i. nacido), sí, al mismo tiempo "primer progenitor" ("protos genetor"; -- ver arriba p. 208, donde se aplica un título análogo a Apolón como causante);

Este papel pasivo frente al Ser Supremo (véase más arriba p. 204v.) se funde ("armonía") con el papel activo frente a la fusis, en la que se encuentra el hombre (de nuevo "armonía", pero ahora como fusión de la causa intermedia y el mundo visible (resp. la humanidad)); véanse más arriba p. 48/50 (*aspecto genial*); 65 (*jerarquía de Samotracia*); 191 (*jerarquía pitagórica*); 161v. (*animismo*); También se puede, con los pitagóricos, llamar a esto "sungeneia" (parentesco; "vínculo de engendramiento") (ver arriba p. 189; 190 (*Hermes*); -- esta diosa del mundo se llama en otros textos Pan (ver arriba p. 207), aparentemente otro nombre y forma para Dionusos, según Willmann, Gesch., I, 38; a veces, como figura secundaria, se describe a Eros (ibid.);

Atención: en los numerosos nombres y mitos (con sus variantes) la doctrina del misterio (sobre todo la forma arcaica del mismo, la realmente ctónica) no olvida que la unidad es característica de la deidad: así Dionusos es concebido a veces como el Ser Supremo, mientras que, como ya se ha dicho en la p. 209, Zeus es presentado como un dios ctónico (el mito gusta de la variación sobre un tema, como dice Lévi-Strauss en alguna parte, mientras subraya su musicalidad; con razón, porque, como hemos visto, la forma ctónica del mito es la que se presenta como el dios ctónico). 209, Zeus se presenta como un dios ctónico (el mito ama la variación sobre un mismo tema, como dice Lévi-Strauss en alguna parte, al tiempo que subraya su carácter musical; con razón, porque, como vimos anteriormente, el hombre mítico es musical, "musical", radical).

Willmann, Gesch., I, 42/44, llama la atención sobre el hecho de que;

(i) el número, es decir, lo múltiple del "uno" (elemental) (véase más arriba p. 185 y ss.), desempeña un papel de peso en la doctrina del misterio, ctónica hablando: el desmembramiento del cuerpo de Dionusos (un cuerpo se convierte en muchos pedazos; la multiplicidad del mundo visible es, en su "terreno generativo-jerárquico, uno") lo muestra;

(ii) Las formas espaciales también desempeñan un papel decisivo: los Kourètes, bailando sus "kourètismos", custodian a Dionusos como a un niño que juega; pero los Titanes se acercan sigilosamente a él y le engañan con juguetes: una esfera, un cono, un balancín, una peonza, una rueda, las manzanas de las Hespérides (véase el mito de Heracles), un espejo;

(GW 211) Las interpretaciones de la tradición órfica-pitagórica-platónica son evidentes: por ejemplo, los Kouretes representan a los planetas como las moradas ("fetiches", ver arriba p. 132; 139s.) de las deidades olumpianas, los Titanes los "poderes" (dinamismo) de las deidades ctónicas; Platón ve en Dionusos como un niño, enfrascado en juguetes geométricos, el hecho de que "theos aei georretrei" (la deidad trabaja siempre como un geómetra), por así decirlo 'jugando' (jugando) con las ideas, resp. formas numéricas, presentes en la materia informe de sí mismo (ver arriba p. 192v.);

(iii) la música, que desempeña un papel muy importante en los misterios (ctónicos) (véase más arriba la p. 41), está presente en los mitos cosmológicos: los siete tubos de la "surinx" (la flauta de Pan) representan, por ejemplo, los siete planetas (míticamente uno - ambigüedad (véase más arriba la p. 210); también pueden representar el sol, silenciado, rodeado por los (siete) planetas; -- lo mismo ocurría con las cuerdas de la lira de Apolón (véase más arriba la p. 207, donde aparece el aspecto civilizador); -- Pan es representado en la escultura tocando el "periodoi" (el cielo estrellado) con su flauta, de la que él, el músico, es el "periodo" (el músico). 207, donde el aspecto civilizador aparece por una vez); -- Pan es representado en la escultura como tocando la flauta en medio del cielo estrellado, del cual, haciendo música, regula los 'periodoi' (órbitas; ver arriba p. *(187sustoichia; harmonia*)) (*aspecto cibernético; ver arriba p. 9; 47* (*ideas, resp. números como 'reguladores'*); *45* (*normativo*); *185v*.);

Loukianos, Sobre la danza, 7,

a) afirma, por ejemplo, que, según los genealogistas más veraces (cf. rel. generativa), la danza es tan antigua como el "eros" (amor) cosmogónico (es decir, generador de cosmos), que ordenaba las cosas (*cosmos; véase más arriba p. 189*);--lo que demuestra que, entre las payasadas arcaicas, el "eros" (magia erótica) no tenía que ser necesariamente "salvaje", al contrario;

b) A la inversa: según Loukianos, la danza tomó como "prototupos" (prototipo), modelo ejemplar, "el coro de los cuerpos celestes, la constelación de los planetas y las estrellas fijas, su sociedad armoniosa, su admirable unanimidad"; -siglos antes Platón ya había hablado en el mismo sentido: este orden armonioso, que, superando el desorden, era el principio del mundo, es al mismo tiempo una ley, una aspiración, profundamente establecida en el hombre (*véase más arriba p. 52/54 (hermenéutica; el hombre como "microcosmos");) y por la que se distingue de los demás seres vivos; -el hombre, con su sentido del orden y del ritmo, se sirvió del "microcosmos" del universo. 52/54 (método hermenéutico; el hombre como "microcosmos"*); *189*) y por el que se distingue de los demás seres vivos; - el hombre, con su sentido del orden y del ritmo, se sirvió de la "orchestikè" (arte de la danza) para expresarlo;' el coro danzante siguió siendo, por tanto, para los antiguos griegos, el símbolo de todo grupo ordenado, de todo conjunto "simétrico" (equilibrado) (*cfr. Séchan, La danse grecque antique, París, 1930, 35s*.);

Todavía se puede, danzando fluidamente, probar esta realidad "dinámicamente armónica" para su "eficacia" en el campo oculto-religioso, - esto según el método pragmático (ver arriba p. 46 (idea como pauta de experimento));

(GW 212)

O. Willmann, Gesch., I, 632, señala que los salii (‘salire’ = danza; una antigua sodalitas ritual (sociedad secreta) en muchas ciudades de Italia, generalmente asociada con Marte, el dios de la guerra) realizaban su danza como una “expresión del movimiento celestial”, -- demostrando que los pitagóricos no estaban solos en esta concepción ‘cósmica-ctónica’ de la música orquestal.

El protoplasto elevado a deidad -por ejemplo, Dionusos- es el daimon, el genio, de todo el género (humano): los mortales pueden llegar a ser como él, porque él, como ellos y en su lugar, cometió el pecado, sufrió y murió (véase más arriba p. 39 (heros = salvador)), como tal, es decir, como “lusios” (liberador), “katharsios” (purificador), los acompaña.

Aspecto agógico -; es, en ese ámbito, más fuerte que Apolón, según Willmann, o.c., 45 (la razón es que, cuanto menos ctónico trabaja un salvador, menos “fuerza vital” (dunamis) tiene a su disposición, al menos en la medida en que trabaja en la tierra y en el orden material burdo); --al igual que Hermes (véase arriba p. 190), Dionusos es “psuchopompos” (alma-agoga):

(1) Conduce a las almas a la tierra, a las profundidades húmedas, desde el hogar ardiente (ver arriba p. 103; este lenguaje es un lenguaje fluido);

(ii) al morir los acompaña de nuevo, hacia arriba, al menos si han vivido “puros”, es decir, buenos y limpios, es decir, ético-políticos; si no, los acompaña a cuerpos animales “impuros” o -en caso de no reencarnación- al inframundo (cfr. también O.Willmann, o.c., 11s. (daimon como agog en esta vida y en la otra)).

Dionusos, dice des Places, o.c., 89, es “el dios del vino, de la fertilidad, del falo”; -- lo que implica que es también un sanador; -- lo que llamamos p. 41 superior (simultáneamente ‘bakchos’ (causante) y ‘lusios’ (causante de lo contrario) de la enfermedad (según la ‘harmonia de los opuestos; inherente al demonismo)).

Conclusión: el breve examen de las dos principales figuras causales, Apolón y Dionusos, del pitagorismo como “agogoi”, genios, daimones, acompañantes, especialmente en el destino (calamidad), ha puesto de manifiesto que, sobre todo en la medida en que actúan de forma telúrica-ctónica, poseen esa misteriosa energía (“dunamis”), que salva, cura.

Esto no debe hacernos perder de vista el hecho -ya señalado- de que su energía descansa en una base demoníaca y es, por tanto, cuestionable para la revelación bíblica; así lo afirma también *K. Leese, Recht und Grenze der natürlichen Religion*, Zürich, 1954, esp. 288 ss. (*Naturfrömmigkeit und christliche Glaubenshaltung*), tratado explícitamente;

(GW 213)

a) Lo que el proponente, como teólogo liberal protestante secularizador, dice sobre la esencia del cristianismo (lo reduce a una religión de amor moralizante, pero de tal manera que al "ágape" (es decir, el típico amor bíblico a Dios y al prójimo) le da el "eros" (es decir, el típico amor pagano) como base preliminar y de apoyo), lo dejamos para él, por supuesto;

b) Sin embargo, lo que intenta aclarar, a saber, el valor puramente divino, entiéndase: supremo, del amor pagano, tan central en el paganismo de la época arcaica (cananeo (Baal/Ashtarte), babilónico, Asia Menor-Thrakisch (Dionusos), germánico (Freyia), indio (Shiva/Shakti), etc.), nos parece digno de reflexión: el valor del amor pagano no es el mismo que el valor del amor pagano del pagano. (o.c., 302s.)), nos parece digno de reflexión:

"El gran secreto de la vida les parecía a estos pueblos tan profundamente venerado que no se podía dejar de interpretar su origen y su ser y poder ocultos como algo que estaba bajo la protección y la guía -agogia- de una gran deidad". (o.c.,302);

c) Es una lástima que la gran y eternamente verdadera idea, que aquí busca su expresión, a saber, que concebir la vida, como santa, pertenece ante Dios, haya sido a menudo derribada en la práctica". (ibid., donde el auror cita a *R. Kittel, Die Religion des Volkes Israel*, 1921, 12); el propio el auror lo formula así: "Los acontecimientos naturales situados fuera y dentro del hombre no son nunca una revelación inequívoca (...) de Dios (= Ser Supremo). No es santo; ¡puede serlo! La fe cristiana agudiza el ojo para sus demonios, es decir, para lo que, en este acontecimiento natural, no es divino-creativo, sino antidivino-destructivo, sí, satánico". (o.c., 295f.).

d) El propio El auror se vincula al Romanticismo: "Haber redescubierto la naturaleza como agente de la revelación divina es (tras el proceso de 'Sturm-und-Drang') el carisma religioso del Romanticismo, que es precisamente lo que los teólogos consideran hostil". (o.c., 305); se refiere, o.c., 42, a Herder en su período de Bückeburden (1771/1776) y a *Schleiermacher* en su *Reden über die Religion* (1799), quien, en lugar de la religión natural ilustrada y "aufgeklärte" ("natural" significa aquí "racional-sexual"), planteó el sentido de la revelación y la individualidad históricamente saturadas, la percepción animada y el sentimiento vivo.

Cabe señalar que, más o menos en la misma época, en Francia *JA. Dulaure*, *Le culte du phallus* (*Les divinités génératrices*), París, 1805, aparecido.-- que indica que el papel de la sexualidad (ya en el bebé), descubierto por Freud, había encontrado su lugar sagrado en las religiones arcaico-antiguas, -- que el papel de la energía sexual (energía orgónica), descubierto por W. Reich, alumno disidente de Freud, también tenía su lugar sagrado en las religiones mencionadas.

(GW 214)

Tras esta digresión teológica, volvemos al tema, interrumpido en la página 207, de la música como terapia.

"El 'sabio' (entiéndase: el filósofo) debe examinarse a sí mismo (cf. p. 58; 70s; 12 (religión apolínea-elfa): 'En la medida en que no te conoces a ti mismo, tómate por uno que está loco ('nomize mainesthai'), dice un 'akousma' (conjuro), profundizando la máxima oracular délfica ('Conócete a ti mismo') a su manera.

Nos remitimos a *la* enseñanza de *Platón* (*Faidros* 144s.) sobre la "manía" (estado transportado, resp. pasión, posesión) y si está o no subordinada al "sofrosunè" - control:

a) la manía de predicción, característica sobre todo de las hechiceras (por ejemplo, en Delfoi, Dodona; la Sibulla) bajo Apolón;

b) la manía iniciática, propia de los "purificadores" bajo Dionusos (ver arriba p. 203), que dan la vuelta al destino;

c) la manía de la poesía, propia de los poetas y otros articulistas dirigidos por las Musas (ver arriba p. 207);

d) el eros o la minnemanía, propios de las personas movidas eróticamente bajo Afroditè (Lat.: Venus) y Eros,--excitaciones, de las que Platón habla con más o menos reverencia, a pesar de su patetismo racional-intelectual

(cfr. -- *G. Rouget, La musique et la transe*, París, 1980, 267/315;

-- *ER .Dodds, The Greeks and the Irrational (Los griegos y lo irracional*), Berkeley/Los Ángeles, 1966, 207/235 (*Platón y el alma irracional*);

-- id., *Der Fortschrittsgedanke i.d. Antike*, Zürich/München, 1977, 130/150 (*Platon und das Irrationale*);

-- *D.N. Morgan, Love: Plato, the Bible and Freud*, Englewood Cliffs, N.J., 1964, 174ff).

-- *E. Farwerck, The Mysteries of Antiquity and their Rites of Initiation*, Hilversum, 1960, 102/108);

En resumen, la manía puede ser patológica o divina; la divina puede ser convulsión (ananormal; buena) o posesión (katanormal; mala); -- según Platón, en algunos ámbitos es preferible a la "sedación". -- Esto nos lleva a un punto controvertido en la filosofía terapéutica de los Puthagoreanos, a saber, la kathartikè (technè)' (arte de la purificación), la habilidad de purgar los efectos de los pecados "antiguos" (es decir, de vidas pasadas) por medio de la praxis penitencial, la limpieza, etc. exorcismos), ya sea colectivamente (se piensa en la ciudad de Tebas, en el rey Edipo (-430+) de Sófocles) o singularmente (piénsese en Orestes, Agamenón y Klutaimnèstra (Odusseia; retomada en las Euménides de Aischulos (hay "theaii", es decir, diosas benévolas);

cfr. *R. Flacelière, Devins et oracles grecs*, París, 1965-2, 8s., donde se afirma que este arte ligado a la mantis se anticipó a los métodos modernos del psicoanálisis; en cualquier caso, es totalmente erróneo tachar este método mantisquiatrico ('iatromantis') de "superstición", como hace Willmann, Gesch.,I, 302, (especialmente cuando encuentra que "la medicina sagrada tomó en todas partes este camino").

(GW 215) **(iii) a3.** ***La hierofilia como filosofía de la educación.*** (215/217)

Engendrar la vida es educar la vida: "El templo debe ser adornado con dones de sabiduría ('anathèmasin'), la mente con estudios de formación ('mathèmasin')" (O. Willmann, o.c., 322). El órgano del conocimiento, central en la filosofía apolínea de los puthagoreanos, es la razón, resp. la razón, que se asemeja a un buen escultor: dan al alma, siempre igualmente central en profundidad (véanse más arriba las págs. 145/159 (concepto órfico-puthagoreano del alma); 189/191; 197v.), una apariencia buena y bella, "armonía numérica":

1. ***La henología (***véase más arriba p. 185/197) (el "uno" inmanente/trascendente; par de opuestos (sistemática; totalidad); armonía; aplicaciones musicales y ético-políticas; todo sobre la base de la analogía (es decir Todo esto sobre la base de la analogía (es decir, la relación uno/muchos, expresada en términos idénticos/diferentes (véase más arriba p. 186, base de la teoría de conjuntos y sistemas de Puthagorean (analogía proporcional (que recoge) y atributiva (que interrumpe))) es la ciencia básica de la formación.

2. ***Las ciencias sagradas*** -véase más arriba p. 206 (medicina)- constituyen la segunda etapa de los estudios de formación: Willmann, o.c., 296 ss., los repasa:

a/ lingüística, ciencia de la historia (esp. Mitológica, -- lo que ahora llamaríamos "historia sagrada"),

b/ las matemáticas (a diferencia de la "henología" explicada con mayor detalle anteriormente; véase *Matila Ghyka*, *Philosophie et mystique du nombre*, París, 1978, rev. 10ss., donde se hace referencia a los tres tipos principales de "número" entre los puthagoreanos:

(a) los números divinos (del 1 al 10 (O.c., 13/19), también llamados números "puros" que son objeto de la aritmética "mística" o numerología (practicada hasta hoy);

(b) los números "científicos" ("epistèmonikoi arithmoi") (divididos en

b1. "posotès", es decir, conjunto contable, tipo finito, número expresado en número, conjunto unitario;

b2. la composición monádica, que en el lenguaje actual podría llamarse "clase de clases": por ejemplo, la tríada (triple), la tétrada (cuádruple), etc. son "principio" de todo lo que es "triple", "cuádruple", etc. entre las cosas sensoriales (tres burros, tres cuchillas, etc.); **b3.** "chuma" (inundación) de unidades de mónadas (elementales);

(c) los números ordinarios, objeto de la "logistikè (technè), la aritmética de, por ejemplo, los empresarios),

c/ la astronomía (en conjunción en gran medida con la astro(teo)logía (por ejemplo, los Maestros de Misterio daban importancia a la "galaxia", la Vía Láctea (véase más arriba p. 16 (*modelo egipcio*)) como punto de tránsito de las almas incorpóreas; Willmann, o.c., 45), la musicología (canónica (= teoría musical elemental), armónica (aprendizaje superior)).

3. ***La física puthagórica*** es otra ciencia parcial, practicada por los puthagóricos (véase Willmann, o.c., 307/317);-- **1/** la unidad real, **2/** el carácter "orgánico" (más que mecánico) (véase arriba p. 110v.),

(GW 216)

3/ La naturaleza real del curso de la naturaleza, **4/** La posición de los seres individuales en la unidad del universo,-- estos son los puntos principales de la física tal como los resume Willmann; -- ya hemos repasado partes de ellos: por ejemplo, en la p. (*187*"*periodos*", *circulación*); *189ff.*(‘*cosmos’, ‘sungeneia* I (*parentesco*); *191/193* (*Ser Supremo versus universo; forma / falta de forma (materia*)), 94 (*cosmológico*);

Willmann señala los cinco cuerpos regulares (pirámide/fuego; cubo/tierra; octaedro (‘oktaëdros; que tiene ocho caras)/aire; ikosaedro (‘eikosaëdros; que tiene veinte caras/agua; dodecaedro (‘dodekaëdros; que tiene doce caras)/aithèr (o.c., 311/314).- sobre un inicio de la cristalografía, de la teoría atómica, -- además, sobre la teoría de la vida (biología: las plantas, los animales, las personas tienen cada uno un alma específica).

Nota.-- Si comparamos estos “mathemata” (temas educativos) de Putágoras con el sistema de pruebas de Heródoto, vemos que Putágoras y sus seguidores le han precedido: las ciencias temáticas (sagradas y en parte profanas) consisten en lo físico:

(i) materias lógico-matemáticas (henología; matemáticas (tanto numéricas como espaciales))

(ii) temas empíricos

(**a.** alfa o ciencias humanas (lingüística; historia; - ambas el núcleo de la filología posterior; -- medicina, que también se convierte en medicina (ver arriba p. 84 (*Alkmaion de Kroton era un Puthagorean*));

b. las ciencias beta o naturales (astronomía, musicología, física);

(iii) temas transempíricos (todos los temas típicamente sagrados); - cf. arriba p. 123).

Nota.-- Por mucho que la ética-política estuviera arraigada en lo físico, una característica y de todas las religiones arcaicas (*ver arriba p. 16v*. (*Maat*); *34v*. (*unidad de la teología, la filosofía, la ciencia natural y la retórica*) e inmediatamente de la filosofía primitiva- se muestra mediante un “akousma” (proverbio), de naturaleza típicamente puthagórica: “La armonía es la virtud del mundo; la eunomía (eu + nomos = leyes buenas y buenas) la virtud de la congregación; la salud y la fuerza la virtud del cuerpo: en todas estas cosas cada parte está determinada según el todo y la colección (‘suntetaktai poti to holon (conjunto coherente) kai to pan (colección).” (O. Willmann, o.c., 327). La “virtud” está simplemente “henológicamente” determinada (ver arriba p. 185f.). Lo que atestigua la coherencia lógico-matemática (henológica)).

Nota.-- Hipodamo de Mileto, un puthagórico, fue el fundador de la planificación urbana y rural: combinó la política con la henología (incluso las matemáticas “comunes”) al construir, por ejemplo, el Peiraieus, el puerto de Atenas, de forma planificada. Antes había reconstruido la devastada Miletos en -479 según un plan de tablero de ajedrez; Thourioi (Thourion), una colonia suritaliana de Atenas, la diseñó y dirigió en -444/443 (*P. Krafft, Gesch. d. Naturw., I, 230 ss*.).

(GW 217)

Archutas de Tarantón (-400/-350), un putágoras, pasa a la historia como la primera mente técnica de la antigüedad, sobre una base "matemática". Ver arriba p. 127v.

Conclusión: tanto la ciencia aplicada ('mathèma') como la habilidad técnica pura estaban incluidas en la síntesis puthagórica. Por supuesto, la tecnología "pura" era, para un puthagoriano, difícil de imaginar: su disposición henológica-aritmética casi le obligaba a trazar sus condiciones "matemáticas" de posibilidad.

Nota.-- Las dos clases de matemáticas y su conciliación fueron tratadas en las páginas superiores 124/126.

4. *Los "akousmatikoi"* (oyentes) ***y los "mathematikoi"*** (estudiosos).

Cfr. -- *K. von Fritz, Mathematiker und Akusmatiker bei den alten Pythagoreern*, en Sitzungsberichte d. Bayerischen Akad. d. Wiss., Philos.- hist. Clase, 1960 (11), Múnich, 1960;

-- *W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft* (*Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon)*, Nürnberg, 1962.

Las enseñanzas de Puthagoras se expresaban en **(i) '**akousmata', proverbios, y **(ii)** 'sumbola', afirmaciones figurativas. La fusión de la sabiduría "iatromántica" (ahora también se dice "chamánica") y la fisicalidad milesiana trajo consigo una especie de doble cara.

Consecuencia: en una época, había dos tipos de remolques:

a/ Los alumnos asketicos (mortificados), que enfatizaban lo religioso-moral, propio de la comunidad dedicada a Apolo,-- sin descuidar lo científico (se piensa en algunos mandamientos de silencio); estos son los akousmatiekers;

b/ los más científicos (la cuestión es si esto fue siempre el físico milesio, como afirma Burkert), liderados por Hipasos de Metapontion (ver arriba p. 124), hicieron hincapié en la ciencia, a.o. Historia" y "mathemata" eran investigaciones y disciplinas de la época; se les llamaba matemáticos en ese sentido de la época; -- entre ellos se encontraba, por ejemplo, el ya mencionado Archutas de Tarantón; las cuatro materias de aprendizaje -aritmética, geometría, astronomía, música (armonía)- estaban entre los "mathèmata" más practicados. El platonismo irá tomando el relevo y desarrollando este legado.

(iii)a4. *El hierozoísmo como filosofía pragmático-eudemónica.* (217/222)

Además de la vertiente terapéutica (supra 205/214) y la educativa (215/217), la vertiente agógica (200/202) contiene también la vertiente típicamente pragmática, es decir, la filosofía quiere un resultado (= pragmático) y concretamente una forma de felicidad (= intención eudemónica, soter(i)ológica) como resultado.

(i) Esto se desprende claramente de la posición clave del término "daimonia", tal como se ha explicado en las páginas 198/200.

(GW 218) **(ii)** Esto es igualmente evidente desde el punto de vista terapéutico, como se ha detallado anteriormente: ¿qué contribuye más a la "felicidad" que la salud en cuerpo y alma?

En la p. 205 y siguientes queda claro el pragmati(ci)sm de los puthagoreanos: tanto la medicina como la filosofía se juzgan por su resultado, es decir, ¡la eliminación de la enfermedad y el mal! Pero el resultado es profundo, mucho más profundo que, por ejemplo, el protosofista, que sólo apunta a la "felicidad" secular-sensualista-hedonista, va al alma como daimon (genio/ iuno). No hay más que echar un vistazo a la historia de la estética; por ejemplo, *Wl. Tatarkiewicz, Gesch. d. Aesthetik, I, Die Aesthetik der Antike*, Basilea/Stuttgart 1979, 103 y ss., donde se estudian los inicios de la estética filosófica: los fundadores de esa rama filosófica son los Puthagoreanos:

(i) La armonía, es decir, la fusión que es buena y limpia, es la base;

(ii) la simetría, es decir, la unificación, buena y limpia, en la medida en que contiene la medida (geométrica) y el número (aritmética), es la segunda base;

(iii) la música mejor la choreia (ver arriba p. 36v.) - tenía el énfasis: la teoría del arte y la belleza se basaba en ella (no tanto en el arte plástico); la choreia representaba la armonía y la simetría;

(iv) el cosmos era limpio para el griego: después de todo, era en sí mismo, objetivo, armonioso y simétrico (ver arriba p. 118ff.(El lado matemático del fusis; la crítica temprana de Herodotos).

W. Jaeger, Paideia, I, 1954-3, 225, expresa la interiorización del cosmos como armonía:

(i) Repasa, o.c., 222 ss., el papel incalculablemente grande, desde Putágoras, que ha desempeñado la idea de armonía en la escultura, la arquitectura, la poesía, la retórica, -- la religión, la ética, la política;

(ii) añade: "En todas partes se está despertando la conciencia de que, incluso en las acciones productivas y prácticas de los hombres, existe una norma estricta de adecuación ('prepon', 'harmotton'), que, como la de la ley, no se viola impunemente.

Sólo cuando se observa el dominio ilimitado de estos conceptos en el pensamiento griego de la época clásica y de la antigüedad tardía desde todos los puntos de vista, se obtiene una imagen correcta del efecto normativo del descubrimiento de la armonía.

Los conceptos de "ritmo", "medida" y "proporción" están estrechamente relacionados con él o adquieren un contenido más específico gracias a él.

"Para la idea cósmica, así como para la armonía y el ritmo, su descubrimiento en la "naturaleza del ser" es la etapa necesaria para su transferencia al ser interior del hombre y a los problemas del orden de la vida". En efecto, para el pitagórico, la interioridad llega hasta el alma como daimon (genio/ iuno).

Así se entiende la estética puthagórica de la choreia, es decir, la fusión de la danza, la música y la poesía.

(GW 219) ***El primer plano***.

(a) La coreia tiene un efecto tanto en el "choreutès" como en el espectador.

(a)1. En el servicio dionisíaco, dice Tatarkiewicz, 107, al principio sólo actuaba el bailarín, cantando y/o tocando música, -- orgiástico (cf. supra p. 40v.): por expresivo que fuera este acontecimiento, revelaba el 'èthos', el alma en cuanto buena y bella o mala y fea; el conocimiento de sí mismo (véase supra p. 12; 214 (manía); en esto la choreia era privilegiada: mostraba 'homoiomata', imágenes, de lo que hay en la naturaleza, en primer lugar, y luego, en primer lugar, en el alma. 12; 214 (manía)); en esto la choreia era privilegiada: daba "homoiomata", imágenes, de lo que estaba presente en la naturaleza, en primer lugar, y luego, en el en y detrás de esa naturaleza de la deidad oculta danzante (daimon); pues el "èthos" es más que lo que Demokritos o el Protosofista hicieron de él, deductivamente-seculino, a saber, su expresividad inmediatamente visible y tangible.

(a)2. Los puthagoreanos, Tatarkiewicz, 107, señalaron que el espectador también estaba implicado; según Diógenes Laërtios, para Puthagoras la vida era múltiple, como un espectáculo:

1. En los concursos, por ejemplo, los concursantes acuden por la fama;

2. los comerciantes que participan en ese espectáculo buscan beneficios allí;

3. Los observadores puros encuentran el conocimiento a través de la 'theoria', es decir, la contemplación de **i)** lo uno (la armonía en la multitud de impresiones), **ii)** lo verdadero (lo que se muestra como real), **iii)** lo bueno y bello (el 'valor' de lo que es esa armonía y esa realidad que se muestra);-- cf. Arriba p. 14f; 47 (*transcendentalia de la ontología*); -- Puthagoras consideraba que la búsqueda del conocimiento sin ganancia ni honor era la más honorable.

(b) ***Los antecedentes.***

La coreia no sólo era expresiva para el jugador y el espectador; también era operativa, eficaz.

(b)1. Los orfistas veían en ella la limpieza, la "catarsis" (véase más arriba p. 41 (bakchos se convierte en lusios); 203; 214); -- además, en la medida en que la manía, la experiencia extracorporal, continúa, el jugador (y, hasta cierto punto, el espectador) entra en contacto con la "dunamis", la fuerza vital, presente en la naturaleza y en las deidades y espíritus (generativos) (el aspecto del dinamismo);

En otras palabras, el aspecto mantico-mágico es doble: **i)** generativo (absorción de la fuerza vital) y **ii)** aplicativo (aquí: catarsis).

(b)2. Además, los putagóricos veían en ella simplemente "psuch.agogia", la orientación del alma: así como la choreia es expresiva, también puede utilizarse eficazmente, es decir, eligiendo bien la música, el canto y la danza, se puede actuar sobre los participantes (jugadores/espectadores) de forma educativa; se puede, en otras palabras, Damón de Atenas (+/- 450), de quien habla Platón en relación con los efectos éticos de la música, se basó en la doctrina coreográfica de Putágoras para advertir contra las innovaciones en la coreografía que pusieran en peligro la "eunomia", la disciplina interior, de bailarines y espectadores;

(GW 220)

Estaba convencido de que la coreografía, además del control (típicamente apolíneo) y el coraje (más bien dionisíaco), también podía enseñar la justicia (es decir, la calidad moral-política, la virtud); en consecuencia, los cambios coreográficos, una vez aplicados, también traen la revolución; por lo tanto, la coreografía debía introducirse en la educación pública como una asignatura.

Nota.-- La peculiaridad de la estética puthagoreana es aún más evidente al compararla:

1. *lo bello* es, puthagórico, 'matemático' (armonía, resp. simetría); sofístico es el sentido de la lujuria en los ojos y oídos (subjetivista) (cf. supra p. 180 (*individualismo; lujuria y poder*)); socrático es la utilidad en vista de una meta (funcionalista-teleológico);

2. *la experiencia estética* es, puthagórica, o bien catártica (órfica) o bien psicagógica; sofísticamente, es 'apatè', illusio, engaño, mejor: ilusión (crea, en el sujeto, ilusiones puramente subjetivas); socráticamente, es 'mimèsis', imitatio, imitación (descubre semejanzas, imágenes, de la naturaleza (paragones) en la obra del artista). Cfr. Tatarkiewicz, 137.

3. *Platon* se -

ad 1. - formular la belleza como idea (ver arriba p. 45 y ss.; esp. 50/52 (*mimesis artística*); cfr. o.c., 147; -

ad 2. - Platón veía en la experiencia estética una forma menor de la visión racional-intelectual de las ideas de la filosofía; por eso era muy despectivo con el arte; o.c., 159.

4. *Aristóteles* minimizó la belleza (que Platon enfatizó), pero enfatizó el arte, que él llamó "mimèsis", imitación, es decir Los Puthagoreanos entendían la imitación como la expresión delthos, reproduciendo libremente; Demokritos entendía la imitación como la expresión de las acciones (un alumno imita a su maestro); Platon la entendía como la producción de cosas (sensoriales), representando la idea como un ejemplo; Aristóteles ve los tres juntos (o.c.,175f.); -- el efecto del arte era, putagórico, catártico-psicagógico; sofístico, ilusorio-hedónico; platónico, moralizante; Aristóteles encontró que todas estas teorías contenían una verdad parcial; -- la belleza era, para Aristóteles, tanto putagórica (armonía) como socrática (utilidad en relación con un propósito) (o.c., 186).

5. *En la época helenística* se dan tres respuestas a la única gran pregunta de cómo vivir felizmente en este mundo:

a. una hedonista, concretamente la de los epicúreos (para ser feliz se necesita la lujuria);

b. una moralizante, a saber, la de las filosofías estoicas (para ser feliz sólo hay que vivir ética y políticamente virtuoso);

(GW 221)

c. un escéptico (para ser feliz hay que alejarse de la duda y la suspensión del juicio);

Consecuencia: en vista de la gran importancia de la felicidad, la estética sólo tenía una consideración secundaria.

6. ***El eclecticismo***, alrededor de +/- -100+, surgió de

(i) la Estoa (Panaitios, Poseidonios), que absorbió subconjuntos aristotélicos y platónicos, y de

(ii) la academia platónica (Filón de Larisa, Antiochos de Askalon), que Platón y Aristóteles percibían como una sola; -- Cicerón concluye el eclecticismo como un gran esteta, uniendo las visiones parciales. Cfr. o.c., 205s.

7. Mientras tanto, las ***escuelas epicúrea y escéptica se quedaron*** solas: se unieron en su rechazo al arte y a la teoría del arte. Cfr. o.c., 236s.

8. ***Plotinos de Likopolos*** (+203/+269), un egipcio que llegó a Roma a la edad de cuarenta años, donde tenía seguidores, fue un pensador muy original y alguien que también conocía la historia excepcionalmente bien.

La "doctrina de los dos mundos" vincula a Platón y a Plotinos, el neoplatónico:

(i) "este" mundo, espacial - físico, accesible por los sentidos;

(ii) "más allá" del mundo, desencarnado espacialmente, "espiritualmente", accesible por el pensamiento.

La distinción entre Platón y Plotinos es que

(i) Platón, al menos el más joven, sólo reconocía un tipo de belleza y bondad, a saber, el ideal trascendental, que sólo era accesible al intelecto;

(ii) mientras que Plotinos, además de lo trascendental, reconocía también lo sensual, lo espacialmente bello y bueno, que, a la vez, era sensual.

Este segundo tipo era de origen trascendental: revelaba lo idealmente bello y bueno de "este" mundo; más aún: la única característica perfecta de este mundo es su belleza trascendental: en consecuencia, la estética se convirtió en una parte muy importante de la filosofía de Plotino.

Plotinos se posicionó en contra de la definición puthagórica de "limpio":

(i) en lo bueno y lo bello está la armonía, resp. la simetría; pero éstas son sólo la visibilidad externa del bien real y de lo bello, que, a través de la armonía y la simetría, resplandece desde el "otro" mundo; ese bien real y esa belleza son a la vez la idea trascendente ('archetupon', parangón) -véanse arriba las pp. 45 y ss. 47; pero también y especialmente 185; 191s., donde esa trascendencia también es acentuada puthagorianamente -así como la "forma interior", que, por así decirlo, constituye el "alma" de lo corpóreo-espacial como belleza y bondad- ver arriba, ibidem, donde el verdadero puthagorianismo acentúa el mismo lado inmanente.

(GW 222)

La diferencia entre los paleoputagóricos y Plotinos radica en que, desde Empédocles, Anaxágoras y sobre todo Sócrates, Platón, etc., se ha delimitado más claramente lo inmaterial del entendimiento material (sobre todo de la materia gruesa) (*véase más arriba p. 94/109, el materialismo antiguo; esp. 100v*.); por lo demás, hay una sorprendente semejanza;

(ii) Razones de Plotinos: si lo estético sólo existiera en armonía, resp. simetría, entonces sólo podría existir en compuesto (colección, sistema; ver arriba p. 185s. (henología) objetos sensoriales o inmateriales; un sonido, un color, el sol en sí mismo, el oro en sí mismo, etc, Sin embargo, encontramos, dice Plotinos, que deben ser clasificadas entre las cosas "más bellas y mejores"; en consecuencia, la belleza y la bondad no son una relación, sino una cualidad, percibida por un sujeto (ver arriba p. 181 (*la idea en sí misma no es un ideal*); 189 (*afinidad informativa*); 197 (*hermenéutica*));

Por cierto:

(i) un mismo rostro, por ejemplo, difiere de un momento a otro según su expresión, mientras que la armonía o simetría permanece idéntica; la diferencia de belleza no está, pues, ligada a las relaciones que componen la armonía (simetría);

(ii) el mal y el amor también poseen armonía, resp. simetría; sin embargo, es antiestético; --a lo que los Puthagoreanos podrían responder que, en ese caso, no hay ninguna armonía real, resp. simetría; mientras que, en el caso de la cara, las diferencias de expresión están conectadas con el conjunto y sus relaciones (así, después de todo, armonía, resp. simetría).

Sin embargo, sigue siendo cierto que la armonía por sí sola no puede constituir lo limpio y lo bueno: también es calidad (sentido del valor). El punto de partida de esto, dentro del Puthagoreísmo, se encuentra en la idea del "uno", entendido como supremo (ver arriba pp. 191ss; 195 (*elemento, mónada, díada*). Pero una y otra vez resulta que el puthagoreísmo concibe implícitamente lo cualitativo: después de él se piensa explícitamente; en el campo estético Plotinos lo ha hecho quizá con más ingenio y ha llenado así el vacío del puthagoreísmo. Ambas filosofías, por su parte, se caracterizan por la filokalia, el amor a la belleza (ver arriba p. 195). Cfr. o.c., 361 ss.

Conclusión: esta larga digresión, como descripción comparativa (y crítica) del puthagorismo como filosofía eudemónica, está justificada: no se puede construir una verdadera agogia(k) sin involucrar lo bello (y lo bueno). Sólo un mundo limpio es también un mundo que da felicidad;

Por cierto: engendrar la vida es limpiar la vida: véanse más arriba las págs. 207 (apolínea); 211 (dionisíaca). La jerarquía implica la estética.

(GW 223)

(iii)a5. ***El hierozoísmo como armonía del individuo y la comunidad.*** (223/235)

Como ya hemos visto, en relación con la "daimonia", el carácter de la ética o la política, que llega a lo más profundo del alma psíquica, supra p. 199, la ley es una paideia, un sistema de formación, para el alma, y una sustasis, un sistema de regulación, para la vida.-- Ahora consideraremos brevemente cómo ve esto el puthagoreísmo.

1. -- ***El aspecto social.*** (223/230)

Muestra bibl.: *J. Imbert, Le droit antique*, París, 1976-3, 19/53 (*la civilisation grecque*), distingue, fundamentalmente, tres sistemas políticos,

la "basileis", el reino, surgido del klan ("genos") -en Roma la "gens"- cuyo jefe era "basileus", rey, sobre todos los miembros que descendían de un mismo antepasado y prestaban el mismo servicio familiar;-- Esta institución pasó a la "polis", la ciudad (estado), después de que la ley del clan fuera sustituida por el surgimiento de las "poleis", las ciudades (unas trescientas en toda la Hélade); - esta "basileia" sigue existiendo en Macedonia, pero debe dejar paso, en todo o en parte, a la "aristocracia", el gobierno de la nobleza; así, por ejemplo, en parte en Esparta y en parte en Macedonia.por ejemplo, en parte en Esparta y, con el tiempo, totalmente en Atenas y Siracusa;

El "turannis", que surge fácilmente en las ciudades más nuevas, donde la clase mercantil adquiere poder sobre la nobleza terrateniente ("aristocratia") y, con el "dèmos", el pueblo (generalmente pequeños propietarios empobrecidos), restringe o desplaza a la basileia, resp. aristocracia por la revolución, que lleva a un "turannos" ("tirano", pero no siempre en nuestro sentido peyorativo) a gobernar; Drakon y Solón, por ejemplo, son "tiranos", el uno duro (draconiano), el segundo blando, en Atenas (cf. supra p. 86 (*Solón*));

La "dèmokratia", el gobierno popular, que, entre los siglos VIII y VI, surgió en muchas ciudades, pero del que Atenas sigue siendo el modelo más conocido; no hay que comparar esta "dèmocratia" con nuestras democracias occidentales: su base era la ciudadanía, que, sin embargo, era propiedad de unos pocos (los extranjeros, los esclavos, etc. no son "ciudadanos").

Los sistemas helenistas son una elaboración de la basileia: el basileísta macedonio Fillipos II, que en -338 sometió a Atenas en Chaironeia y fundó la liga de ciudades de Corinto, de la que era el basileus, y, a partir de -336, Alexandros el grande, hijo y sucesor de Filipo, que conquista Asia Menor, Egipto y Persia, penetra en el valle de Indos, pero en -323, en Babulen (Asiria) muere repentinamente (33 años) de forma prematura, -- estos dos basileis fundan la basileia helenística; especialmente Alejandros, que, por un lado, gobierna personalmente, como basileus makedoniano, sobre Macedonia, Egipto (del que es faraón) y Persia (de la que es monarca absoluto), pero, por otro lado, piensa universalmente, porque trata de impulsar la fusión de helenos y bárbaros, en todos los planos culturales posibles;

(GW 224)

Por ejemplo en -324 él, en el ejército macedonio, se enfrenta a treinta mil bárbaros a pesar de la protesta macedonia; Del mismo modo, él mismo se casa con una princesa sogdiana, Roxanè, y, más tarde, con la hija de Dareios, Stateira (que pasó por ser la mujer más bella de todo Oriente), mientras que, en Sousa, la ciudad de residencia de los "grandes" basileis persas, muchos de los peones de campo de Alexandros se casan con mujeres extranjeras y diez mil soldados, ricos por el botín, toman como esposas a mujeres asiáticas; asimismo, funda muchas ciudades (Alexandreias) y establece nuevas formas de comercio. Alexandros también adopta las religiones y las integra en su propia religión de misterios de Samotracia (*véase más arriba p. 65*), en cuyo honor erige, en la frontera de la India, un monumento de altar fronterizo, con la inscripción: "A Heracles y a los Kabeiroi de Samotracia" (es decir, a los Hufasis, tributarios de los Indos) (*cf. supra p. 208: Heracles*).

Cfr. J. Gregor, Alejandro Magno (*La dominación mundial de una idea*), Amsterdam, 1933, esp. Especialmente la "proskunèsis" (la flexión profunda de las rodillas), impuesta tanto a los bárbaros como especialmente a los helenos, chocó profundamente a los helenos, que consideraban tal cosa como algo inferior a su dignidad helénica, pero la aceptaban por necesidad. No era ni más ni menos el culto al baileus en su forma asiática. Este hecho por sí solo señala el profundo cambio cultural que introdujo Alejandros, en su día alumno de Aristóteles.

El desarrollo posterior mostró, por el momento, dos tipos de basilea helenística:

(i) En los territorios helénicos del imperio de Alejandro (Epeiros, Makedonia), la polis era cosa del pasado, pero el basileus se considera ligado a las costumbres de la polis hasta cierto punto;

(ii) En Persia y Egipto, sin embargo, el basileus es gobernante por título personal y por poder absoluto según el modelo asiático; a partir del siglo III a.C. esta "despoteia" oriental, despotismo, continúa también en Hellas.

Nota.-- Imbert, o.c., 34vv, explica cómo, en ese contexto, surge la "politikè" (technè), la ciencia política:

(a) La tríada política, mencionada anteriormente, es descrita por primera vez por Herodotos (-484/-425) -véase más arriba p. 78/82-;

(b) La ley, que en Homèros sigue siendo desconocida como "nomos", pero es válida como "themis" y "dikè" (véase más arriba p. 183), es descrita por primera vez, con el nombre de "nomos", ley, por Hesíodo, y esto en oposición a "fusis", entendida como estado de naturaleza sin ley (que el Protosofismo redescubrirá; véase más arriba p. 178/184) : la "ley", dice un escritor Posthistoc, es igual a todos ("isonomia") y quiere ser justa, bella y útil, -- especialmente porque es sagrada y/o divina. 178/184): la "ley", dice un escritor posthesiódico, es igual a todo ("isonomía") y quiere lo justo, lo bello y lo útil, -- especialmente porque es de origen sagrado y/o divino.

(GW 225)

Nos referimos aquí a *W. Schilling, Religion und Recht*, Schorndorf, 1957, - libro que ilumina la "complicada imbricación de la experiencia primigenia religiosa y la idea jurídica" mediante la ciencia comparativa y/o fenomenológica de la religión; el autor distingue:

(i) religión primitiva, ya sea tribal, geno o folclórica, religión vital y

(ii) una religión mundial de alta religiosidad y libre elección; un modelo aplicativo:

(i)a. el asesinato, en el contexto de una "religión natural", está prohibido "debido a la naturaleza demoníaca de la sangre derramada";

(i)b. en el contexto de la religión popular, es delito, religiosamente hablando, por el "daño causado a la tribu, o a la paz tribal numinosa (= sagrada)";

(ii) el asesinato, altamente religioso, es "amenaza para la salvación personal", -- para Hellas: véase *F. Flückiger, Geschichte des Naturrechtes*, I (*Die Gesch. der europäischen Rehtsidee im Altertum und im Frühmittelalters*), Zollikon/ Zürich, 1954, 9/256 (*Themis, Dikè, Nomos; - Protosofista y metafísica* (*Platón, Aristóteles); derecho natural estoico; ley jerárquica neoplatónica del orden*); - el libro comienza con los "fundamentos de la ley sagrada del derecho natural"; excepto en la Sofística (y en las filosofías escéptico-epicúreas) la religión juega un papel importante.

Nota.-- Imbert, o.c., 38ss., explica cómo la doctrina política tiene dos etapas:

(i) la etapa de la ciudad-estado, con Platón y Aristóteles (Platón quiere una justicia, que trate a todos por igual y sea social; Aristóteles quiere la felicidad (ver arriba pp. 200; 202 (*eudemonismo*)) de los ciudadanos de la clase media);

(ii) la etapa cosmopolita, que desprende al hombre, como individuo, del contexto urbano-local y lo resitúa en el cosmos:

a. los cínicos (por ejemplo, Diógenes y Krates; este último, cuando en el año 315 se reconstruyó su ciudad natal, Tebas, se negó a volver allí: "No tengo una polis, una ciudad, sino el mundo entero para vivir", dijo);

b. Los estoicos eran universalistas cosmopolitas, que llamaban a todos los individuos hogar en una "polis" (makropolis), un solo pueblo, incluidos los esclavos.

***Nota* --** Imbert, o.c., 49ss., observa que el derecho privado, debido a que nunca se elevó por encima del escenario local (y nunca se convirtió en un sistema jurídico general), permaneció subdesarrollado, en comparación con el brillante sistema jurídico de Roma.

El puthagoreísmo debe situarse en lo que se acaba de decir a modo de introducción. Destacan dos aspectos: (**i)** las intervenciones políticas y **(ii)** las teorías políticas. Los repasaremos brevemente.

(GW 226)

a- ***La interferencia política.***

Samos, la tierra natal de Putágoras, estaba gobernada por un turannos, que representaba las tendencias democratizadoras en relación con la antigua aristocracia, que había sido derrocada; Polukrates, el turannos, favoreció el comercio y la industria en lugar de la agricultura; hizo de Samos un centro de cultura (los poetas se vieron atraídos).

Putágoras, al principio de buen humor con Polukrates, rompió con él: aunque él mismo no era un noble, defendió la aristocracia y optó por trasladarse al sur de Italia, a Kroton, donde la aristocracia aún prevalecía. Puthagoras redactó una ley constitucional e influyó en el desarrollo social y político de Croton, que floreció económicamente; entre otras cosas, se dice que diseñó el sistema monetario.

Puthagoras fundó una "hetareia", una comunidad de orden, religioso-científico-político. En otros lugares también se fundaron hetaireiai de este tipo en el sur de Italia. Su carácter conservador dio lugar a tensiones y rebeliones; tanto es así que Putágoras, probablemente, tuvo que huir a Metapontion, donde murió. Sin embargo, los Haireiai resistieron en todas partes hasta que, alrededor de -450, comenzó el colapso, de modo que sólo en Tarantón, donde Archutas (véase más arriba p. 127; 199) ejerció una influencia decisiva, se mantuvo el poder de los Putágoras. +/- Alrededor de -400 había Haireiai en Tebas y en Flious (en la zona de moedev). Alrededor de -350 todo desapareció.

Hippasos de Metapontion, +/- -450+, en lugar de actuar con autoridad y atribuir todo a Putágoras, pensó de forma independiente y reveló al público las doctrinas que debían mantenerse en secreto -por lo que fue censurado (prohibición) por los putagóricos ortodoxos-; reunió en torno a sí a todo un grupo, más liberal y democrático (cf. *P. Krafft, Gesch. d. Nat,* I, 203); actuaron contra el levantamiento de los turannis en Surakousai (Siracusa), que, sin embargo, ganó terreno y provocó un segundo éxodo de los puthagóricos (hacia Tarantón y Tebas y Flious).

Conclusión: Aunque inicialmente aristocrático, el putogorismo, como sistema político, fue también más democrático con el tiempo, al menos en un grupo, en torno a Hippasos. Cfr. *Röd, Gesch. d. Phil*., I, 50/53.

b - ***La filosofía política.***

En cuanto a la política, la opinión es que, aunque no es la base del puthagorismo, la injerencia y la teoría política eran una conclusión esencial de la doctrina central (henología).

Razón: como señala acertadamente Röd, o.c., 73s., el puthagoreísmo no es sólo una física "libre de valores" (puramente ciencia-positiva) (como Röd imagina la física milesiana), sino una sabiduría, que no perdía de vista la vida y los valores (véanse arriba las pp. 175; 181 (*idea, ideal*); 184v.; 197v.; 222).

(GW 227) **b1 - *Las grandes dimensiones de la vida social.***

En la página 19 hemos visto que las estructuras son micro, meso y macrosociales. Los encontramos en la política de Puthagorean.-

(i) ***En el ámbito microsocial*** están la familia y la amistad.

(i)a. La familia es educada por Kleinias, un contemporáneo de Sócrates: "Hay que enseñar a los jóvenes a honrar a las deidades y las leyes desde el principio".

(i)b. La amistad ('filia; 'filotès') es un tema antiguo de naturaleza profunda. Puthagoras dijo de ella que es 'enarmonios isotès; una igualdad basada en la armonía'; -- los discípulos se adhirieron a ella: Fintias, el amigo de Damon de Surakousai, fue condenado a muerte por el turannos Dionusios (I o II), pero disfrutó de una suspensión de la ejecución; Damon le sustituyó en prisión, mientras arreglaba sus asuntos; justo al final volvió para ser ejecutado; -- la fidelidad a la muerte fue, por cierto, inculcada en los discípulos.

(ii) Meso-socialmente existe la "hetaireia", de la que ya se ha hablado.

(iii) Macrosocialmente existe la "polis", la ciudad-estado.

Véase más arriba la página 199, donde Arquitas de Tarantón esboza la estructura comunitaria de la polis.

También Hipodamo de Miletos (véase más arriba p. 124; 216), el urbanista, escribió sobre la organización del Estado, sin ser él mismo un legislador: al igual que Arquitas, deriva esta concepción de la polis de los principios (la teoría de la música, es decir, relativa al instrumento, a su **(i)** construcción ("exartèsis", es decir, el ensamblaje de las partes, - concepto de sistema),

(ii) la votación ("harmoga", alineación) y

(iii) el juego ('epafa', tacto, manipulación, atrapamiento); al igual que el espacio se compone de partes dispares ('diástasis'), el estado se compone de tres dimensiones sociales (modos):

(i) el gobierno ("bouleutikon"),

(ii) los soldados ("epikouron"),

(iii) las clases trabajadoras ('banauson': agricultores, artesanos, comerciantes),

que recuerda a la tríada de Dumézil (ver arriba p. 19); este punto de vista corresponde a la "construcción" del instrumento musical (analogía; ver arriba p. 186).

Röd, o.c., 69, dice que "el estado puthagórico era un estado coercitivo": hay que tener cuidado con tales afirmaciones, pues escuchen a Arquitas de Tarantón, que afirma que el juez es como el altar (¡analogía!), pues ambos son el refugio de los que sufren la injusticia;

Esto se remonta al derecho de asilo; el "asulon" o "hieron asulon", es decir, lo inviolable (santuario de las deidades) existía en las religiones arcaicas: toda persona perseguida tenía la posibilidad de entrar en un espacio sagrado inviolable, donde gozaba de la protección de la deidad; estos espacios estaban marcados por signos tabú (véase más arriba p. 11 (tabúes); 168v. (sum- y anti-p.).

(GW 228) El derecho de asilo existía en Egipto, en Israel, - en Hellas y en Roma; - quien no lo respetara, se exponía a fuertes sanciones sagradas y legales (Herod., Hist., 6:79; Thukud., 1:126; 5:16 (durante años un suplicante vivía en tal asilo); 4:98): Podríamos (...) ver en la existencia de 'asilos', dentro de la mentalidad religiosa o folclórica primitiva, un tanteo de derechos, que van más allá del estado: la deidad toma bajo su protección a los que están expuestos a la ley (entendida como el puro ejercicio del poder)". (*W.Schilling, Religion und Recht, 14-3*);

El "sentarse ante el altar" es el signo externo de ello; de ahí la comparación (analogía) de Arquitas; véase también *Homero, Ilíada, 11*: 808 ("donde tenía lugar el ágora (asamblea del pueblo) y donde se encontraba el tribunal ('themis') y donde habían erigido altares a las divinidades" (cfr. Flückiger, o.c., 14-, n. 19); -

En otras palabras, aquí hay un predecesor directo de los "derechos humanos" (Schilling, o.c.,139), conservados por los Arquitas Puthagóricos de la cultura arcaica (ver también arriba p. 27 (isègoria, libertad de expresión, que ya existía antes de la polis secular; "Es la forma primigenia de la democracia posterior" dice Flückiger, o.c., 14-);

Lo cual no es de extrañar, dado el espíritu completamente sagrado y teológico de los puthagoreanos -- un proverbio puthagoreano insiste en que el marido debe estimar mucho a su esposa, "ya que ella, como una suplicante, ha acudido a su marido"; por cierto, en los hetaireiai se incluía a las mujeres, lo que incluso Röd encuentra curioso (o.c., 52; por ejemplo, Theano).

Conclusión: en un Estado coercitivo, el derecho de asilo y la libertad de expresión quedan excluidos. -

La mera provisión de castigo en el estado puthagórico no es todavía un fundamento estatal coercitivo, como parece insinuar Röd (o.c., 69) ¿qué estado no tiene un mínimo de castigo?

(iii) bis. Macrosocial es ciertamente el siguiente, como Willmann, Gesch., I, 334-, observa: en los hetaireiai incluyeron por ejemplo Okel(l)os, el Lukaniano, un distinguido Puthagorean, pero no un griego nacido; -- Abaris, un Skyt (ver arriba p. 153), un iatromantis, - Zalmoxis (Salmoxis (Herod, 4: 94), una deidad de los getai, una tribu tracia cerca del Istros (Danubio), fueron aceptados en el sistema puthagórico, a pesar de que pertenecían al "mundo bárbaro del Norte

Un proverbio de Puthagorean decía: "Un hombre justo del extranjero ('xenos') no está atrasado, no sólo con respecto al ciudadano, sino también con respecto a la tribu ('sungenous')".

En otras palabras, el puthagoreísmo trasciende tanto el parentesco como la nación para pensar universalmente.-- Para entender el alcance de esto hay que pensar en la "homonoia", lanzada por el protosofista Gorgias de Leontinoi (-480/-375) y retomada por Isócrates de Atenas, el retórico y su Panègurikos logos: la homonoia es la unidad panhelénica (contra el basileus persa):

(GW 229) los helenos particularistas no lo asumieron sino a regañadientes, pero especialmente los basileis macedonios, Filipo II y Alejandros asumieron la idea y hemos visto (arriba p. 223/225) cómo especialmente Alejandros actuó universalmente. Con esto se mide lo potencialmente revolucionarios que eran ciertos aspectos de los Hetareiai. Se piensa en el rabioso opositor a la homonoia panhelénica, la unanimidad, Dèmosthenès de Paiania (-384/-332) y en muchos otros retóricos y/o políticos.

b2. - ***La hermenéutica aplicativa.***

Röd, o.c., 69; 71, señala que una idea "formal" (es decir, universal) como, por ejemplo, la voluntad de las deidades, o del Ser Supremo, o la armonía, o la ley natural, es susceptible de una interpretación aplicativa arbitraria (es decir, individual o privada) (skunst o hermenéutica). Culpa de ello a los puthagoreanos en el ámbito de la ética y la política.

Respondemos con lo dicho, supra p. 181 (derecho natural), 197v: siempre, prácticamente, los eticistas y políticos, bajo la apariencia o al menos bajo la forma regulativa de lo universal, piensan en lo privado y/o singular y, más aún, en términos axiológico-pragmáticos (en los juicios de valor). Esto también se aplica a la propia filosofía de Röd. Röd no parece haber descubierto todavía el alcance del pensamiento hermenéutico, como por ejemplo *H. Arvon, La philosophie allemande*, París, 1970, 116/120, lo esboza brevemente:

(i) La hermenéutica ha sido siempre una ciencia auxiliar de la teología (interpretación de las palabras de Dios (oráculos), de los textos bíblicos) y de la jurisprudencia (interpretación, jurisprudencial, de los textos legales); trabajaban en dos sentidos:

(i)a una retrospectiva (histórica), sumergiéndose en la situación pasada para comprender los textos tal y como los entendieron sus autores ((con tendencia a la repristinación (quedar absorbido en el pasado)) cf. la Escuela Histórica (F. von Savigny (1779/1861),-- Eichhorn, Grimm, von Ranke);

(i)b. de forma prospectiva (creativa), intentando, en el espíritu de los textos transmitidos, reaccionar en situaciones nuevas (o, al menos, en situaciones ordinarias, reaccionar fielmente, es decir, interpretar con vistas a la aplicación (interpretación aplicativa);

(ii) La hermenéutica, ampliada y profundizada, desde Schleiermacher (1768/1834), significa que el conjunto del pensamiento, científico, filosófico, retórico, es a la vez retrospectivo y prospectivo.

Aplicado aquí: la realidad dada, tanto textual-tradicional como tópico-situacional, requiere

a. la empatía retrospectiva (la sensación de ser arrojado, citando a Heidegger) y

b. prospectiva de la inventiva (sentido del diseño). Es natural que el puthagorismo caiga tanto bajo la ley científica auxiliar como bajo la ley hermenéutica de profundidad ampliada, como todo pensamiento sin duda.

(GW 230) Más aún: Röd no ve que el paso de lo universal (lo "formal", como él lo llama) a lo singular y/o privado (lo "concreto") es sólo un tipo de hermenéutica. Incluso más que eso: Röd no ve que los puthagoreanos realizaran esta transición por analogía (parcialmente idéntica, no nueva, parcialmente diferente, nueva), como hemos indicado anteriormente.

2. -- *El aspecto singular o privado*.

Muestra bibliográfica: *JP. Vernant*, *Mythe et pensée chez les Grecs*, II, 79/94 (*La personne dans la religion*: las deidades griegas, incluso como deidades "personales", siguen siendo muy poco singulares; la religión oficial es impersonal; pero incluso las religiones disidentes, como el dionisismo, que admite a las mujeres y a los esclavos, - que, a través de la manía (véase más arriba p. 214), escapa al sofrosunè (autocontrol) de la religión política (= oficial), siguen siendo muy impersonales. 214), escapa al sofrosunè (el autocontrol) de la religión política (= oficial), sigue siendo muy impersonal; las religiones mistéricas (diferentes del dionisismo, por supuesto), que significan "adopción", "infancia", "unión sexual con la deidad", tampoco llegan al individuo; Hipólito (Eurípides) llega más lejos, pero no lo suficiente (las divinidades helénicas son poderes, no personas), el heroísmo (culto al héroe; véase más arriba p. 144s.) sitúa a las figuras individuales en el centro del texto. 144v.) sitúa las figuras individuales en el centro, pero Usener encuentra en los héroes precisamente sus deidades de función; -- el alma como daimon (ver arriba p. 143; 145v.) se acerca más al individuo);

M. Deschoux e.a., *Ethiek*, Utr./Antw., 1968, esp. 17/25 (Conciencia e historia: Sócrates es el "momento histórico" en el que la conciencia individual (el hombre clásico (Kristensen)) se desprende de la "sociedad cerrada" (la humanidad antigua (Kristemen)); además: "Sócrates (-470/-399) se dirige, en cada persona, a la persona: despierta, en cada persona, la conciencia (24); la moral no es un sistema, sino "conciencia

los Pequeños Socratistas como los Kuniekers (ver arriba p. 225) traicionan la conciencia socrática por la "acción enérgica"; otros como los Kureniekers por el "placer"; Jenofonte por el "sistema teológico-militar oriental")

-- *ER. Dodds*, *Moral und Politik in der Orestie* (Aischulos), en *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich/Munich, 1977, 58/78 (la "moral" se concibe, por ejemplo desde Hegel, individualmente y la "política" socialmente);

-- *J. Ritter*, *Politik und Ethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, en *O. Pöggeler*, *Hrsg.*, *Hermeneutische Philosophie*, Munich, 1977, 153/176;

-- *Vl. Soloviev*, *La justificación del bien*, París, 1939, 362/ 382 (*Moralité et justice sociale*);

-- *A. Rüstow*, *Im Frühlicht der Freiheit* (*Politische Idee und politische wirklichkeit im klassischen Griechentum*), en *Wort und Wahrheit*, 17:5 (1962), 285/298 (incluso en la cultura perifrástica de Atenas, la

a/ La mujer no es igual,

b/ el esclavo aún menos (y en número considerable) y

c/ el aliado un sumiso).

(GW 231) **2a - *Lista de métodos de Peirce.***

Kl. Oehler, Einl., CS. Peirce, Cómo hacer que nuestras ideas sean claras (*Ueber die Klarheit unserer uedanken*), Frankf.a.M., 1968, 105 y ss., esboza brevemente los cuatro métodos que Peirce discutió para formar opiniones. Los cuatro son de alguna manera "personales", pero uno, el autoritario-doctrinario, forma una ruptura con los otros tres; por lo tanto, los expondremos por separado.

(a) *El método autoritario-doctrinario*

('método de la autoridad'): Ya sea teológico (por ejemplo, la Iglesia durante la Edad Media) o político (por ejemplo, cualquier sistema estatal opresivo), este método es la prosecución de la investigación por parte del grupo (ya sea los Padres de la Iglesia y los teólogos o las autoridades estatales) que se considera colectivamente responsable del bienestar teórico y práctico; desde la antigüedad ha sido el medio por excelencia para establecer y mantener el dominio. Es evidente que los puthagoreanos, a través de la fundación de la hetaireia (véase más arriba p. 226s.) con los "mandamientos de silencio" relativos a las doctrinas de carácter fundamental (con o sin la amenaza de castigo en caso de desobediencia), representan así un método autoritario-doctrinario, aunque éste nunca fuera extremo, dada la estructura de la isègoria (véase más arriba p. 228), la libertad de expresión, imperante en la polis, desde los tiempos arcaicos.

(b)1 *El método idiosincrásico* (Peirce observa que muchas personas aplican este método, entre otras cosas, para tener una gran tranquilidad. Peirce observa que muchas personas practican esto, entre otras cosas, en aras de una gran paz del alma; -- está claro que entre los puthagoreanos se practicaba tal método, aunque sólo fuera por el propio Puthagoras, al instituir el mandamiento del silencio: su opinión se propagaba así con exclusión de todas las demás (la discusión pública quedaba, después de todo, ipso facto excluida); lo personal-individual no era muy evidente, ya que lo idiosincrático se convertía inmediatamente en un fenómeno de grupo.

(b)2. *El método apriorístico* ('método de la aprioridad; método apriori'), según Peirce, típico de Descartes, Leibniz, Kant, Hegel (los grandes filósofos de la época moderna), es a primera vista más intelectual y más racional, porque sitúa la discusión pública en el centro, pero, de hecho, la opinión se basa siempre en percepciones accidentales, es decir, subjetivas-individuales de carácter puramente abductivo, es decir, hipotético; así, Descartes, según Sartre, elabora el estilo geométrico moderno de pensamiento hasta la base de toda una imagen del mundo y de la vida (pensemos en Spinoza, que llamaba a la ética 'más geométrica'). Sartre sostiene que Descartes elabora así el estilo geométrico moderno de pensamiento hasta la base de toda una imagen del mundo y de la vida (piénsese en Spinoza, que desarrolló la ética "más geométrica", según el método geométrico-axiomático, partiendo deductivamente de intuiciones accidentales, es decir, axiomáticas, propias de Spinoza). Está claro, después de lo que hemos explicado de la forma más estricta posible desde el punto de vista lógico, que, por ejemplo, en las buenas y en las malas se puede utilizar "armonía" o "música" como concepto básico (piénsese en la teoría del estado sobre una base musical de Hipodamo, supra p. 227,

(GW 232)

lo que parece ser "buscado" por el escaso grado de similitud entre el instrumento musical y el estado; la analogía es buena pero tiene límites); la analogía, que se extiende hasta el infinito (estrictamente hablando, todo está en algún lugar de todo) es el instrumento por excelencia del método apriorístico, que lo lleva a un sistema;

esto no significa, ahora, que la henología, entendida como la doctrina del (elemental) uno ('elemento') y el distributivo (colección) o el colectivo (sistema), no sea un logro definitivo: ¿no fue Bertrand Russell quien estableció por primera vez que la ciencia actual está volviendo en algún lugar a las disciplinas puthagóricas?

a/ Según *M. Ghyka, Phil. et mystique du nombre*, 5, pensaba entonces en la teoría de la relatividad generalizada de Einstein y en la mecánica de Quanta y Golf de Planck y de Broglie;

b/ pero se puede pensar igualmente en la teoría de conjuntos y sistemas. - Que esto es así se puede comprobar viendo a *Vieta*, (+1603), el fundador de la tipografía moderna (*In artem analyticam isagoge*, Introducción al análisis), trabajando según un principio puramente puthagórico: "analusis", puthagórico, tiene dos significados, a saber.

(i) la inductiva, en la que se "analiza" (se disecciona) un conjunto en sus elementos y/o un sistema en sus partes (véase más arriba la p. 185 (*stoicheion, henosis*); *(187una aplicación a la sistemática*) *215*);

(ii) la abductiva, que no trata de elementos y/o partes, sino de "principios" ("archai", hipótesis explicativas), que deben ser expuestos, "analizados" (véase *O.Willmann, Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke in historischer Anordnung*, Kempten/Munich, 1909, 22); este último método se aplicó en matemáticas, pero a la inversa: Se partía de hipótesis provisionalmente asumidas (principios, principia) - llamadas más tarde "prolepsis" o también "lema"-, se pretendía que la tesis provisionalmente asumida (hupótesis) era verdadera y se elaboraban las inferencias - deductivamente-; el resultado (aspecto pragmático), que equivale a la inducción, era por supuesto y en última instancia decisivo; pues bien, esta lemática-analítica, en definitiva: método analítico, François Viète lo aplicó ya no a los números sino a las letras universalmente válidas, puramente pitagóricas (ver curso de lógica de primer año); cfr. O. Willmann, Gesch. d. Id, 111, 48 ss. para una explicación histórica precisa).

¿Por qué esta larga digresión sobre el método de análisis? Para hacer más clara la profunda diferencia con el método apriorístico: el método apriorístico-doctrinal parte de premisas ciertas (porque "obvias" y "claras"), el método analítico del resultado al final e inductivamente.

(GW 233)

(c). ***El método "científico"***

También el "método apoyado en lo "real" o en la "permanencia externa" supone exclusivamente lo que no puede ser influido de ninguna manera por nuestro pensamiento; en otras palabras, lo subjetivo-colectivo (método autoritario) o lo subjetivo-individual (método idiosincrático y/o apriorístico) está radicalmente prohibido; de ahí el término "externo", es decir, extrasubjetivo.

Este "método de la ciencia" no puede, como pretenden algunos místicos, seguir siendo puramente individual, aunque empiece así (siempre hay un individuo que encuentra un nuevo paradigma (Kuhn), que luego, como "normal", es decir, regulativo, sirve de modelo para otros innumerables); -- un presupuesto de carácter ontológico (véase arriba p. 14v. (estructura de la sabiduría), es aquí normativa: hay cosas y procesos reales, cuyas propiedades son independientes de nuestra subjetividad (ya sea colectiva (autoritaria) o individual (idiosincrática; apriorística)); esta hipótesis se confirma constantemente por el hecho de que las personas, trabajando lemáticamente-analíticamente, también fuera de la geometría, perciben del resultado que es así.

En otras palabras: si los puthagoreanos hubieran extendido un método geométrico, a saber, el analítico, a todo su pensamiento, nunca habrían caído en ninguno de los tres métodos no científicos, - ciertamente no en el doctrinarismo autoritario que los caracterizó y que, después de ellos, hizo su escuela a través de toda la antigüedad, incluso - paradójicamente - entre los escépticos, que niegan evidencias que ellos mismos, mientras viven (pragmáticamente), confirman.

2b - ***Un doble individualismo.***

La filosofía griega primitiva, según Röd, o. c., 50, tiene dos corrientes principales, la física milesia y la matemática itálica (entiéndase: puthagórica).

Ambos tienen su propio individualismo (unido a un autoritarismo sui generis).

(a) Ya hemos examinado de cerca el individualismo físico: véase más arriba p. 72 y ss. (la libre investigación de Hekataios, que culmina en el dogmatismo de Jenófanes); 180 (el individualismo protosofista, que implica un autoritarismo fusis; véase el ideal que elaboran en la fusis como hipótesis de trabajo, sin ninguna preocupación significativa por el resultado).

(b) El individualismo italiano-matemático, que acabamos de explicar teóricamente y del que ahora examinaremos modelos aplicativos más concretos.

(a)1. Dentro de la hetaireia había propuestas individuales y privadas:

(i) no todos entienden el "uno" ("ellos") como elemento y/o principio de unidad en la multitud;

(ii)a. Algunos hacían mucho hincapié en las sistecias; otros no;

(ii)b. había desacuerdo en cuanto a si el principio de sustancia sin forma de las cosas se encontraba también en el "uno" y el número; etc.

(GW 234) **(a)2**. La especialización también estaba presente aquí: Alkmeon (ver arriba p. 84) aplicó los principios generales a la medicina, Damon y Aristoxenos a la musicología, Ekfantos a la atomología, Archutas a la mecánica.

(b) Fuera de la Hetaireia estaban Hippasos (226 supra) y Ekfantos (en parte, dentro de ella), que actuaban "físicamente", milesianos; también Empédocles de Akragas (-483/-423), que introdujo la teoría de los cuatro elementos y que es descrito por *J. Zafiropulo, Empédocle d' Agrigente*, París, 1953, 113ss, (ver arriba 150); según Willmann, o.c., 343 ss., la atomística de Leukippos y Demokritos es un "puthagoreísmo degenerado".

(c) Sócrates fue el fundador de la henología puthagórica (ver arriba p. (*178el contenido y alcance del concepto (idea) tiene una clara estructura henológica*)): "historia", investigación, ver arriba p: 70s. (*Milesiano*), - era ya empírico o histórico (Herodotos, más tarde), con los Milesianos; se convierte en matemático (amplio: sujeto-científico; estrecho: aritmético-geométrico) y "hetairikè", colectivo en contexto de hetaireia, con los Puthagoreanos, con los que también era auto-examen (214 supra) (auto-implicativo) con Sócrates (y los Grandes Socratistas, a saber. Con Sócrates (y los Grandes Socialistas, Platón y Aristóteles) la "historia", la investigación, se convierte también en "dialéctica", es decir, la investigación adquiere la estructura del diálogo (cf. las obras de Platón, por ejemplo; antes, el método mayéutico de Sócrates), pero sin la restricción autoritaria - doctrinaria de la hetaireia de los Puthagoreanos;

Sócrates, además, adopta un enfoque inductivo:
(i) se antepone una definición supuestamente útil (por ejemplo, de piadoso) (lema, prolepsis);
(ii) el diálogo, con personas afines y/o protosofistas (erístico, es decir, argumentativo), deduce, de forma animada, sus implicaciones;
(iii) inductivamente, como resultado ("pragmáticamente") -como en el método lemático-analítico de Puthagorean antes mencionado- surge una definición mejorada (cibernética).

Sócrates, al igual que los Puthagoreanos, pone el acento en la idea presente en la realidad, independiente de las impresiones subjetivas (que los sofistas postulaban como punto principal; véase supra p. *(179fenomenismo)*; *(nominalismo 46sofista*)), a la que, sin embargo, en lugar de "uno" y/o "número", llama "concepto" (*conceptualismo*), véase supra p. 158). Esta filosofía de los conceptos es más estrecha que la henología puthagoreana, en el sentido de que consideraba el contenido más completo, el alcance más pequeño, pero era más amplia, en el sentido de que escapaba a la interpretación aritmético-geométrica demasiado estrecha que los puthagoreanos solían darle. El Platón más antiguo parece haber buscado la concepción correcta: el "uno" o "número" (multiplicidad) entendido como una colección o sistema de elementos de naturaleza puramente lógica, de los cuales el "uno" y/o la "multiplicidad" matemática no es más que un modelo aplicativo. - Sócrates aplicó este nuevo método especialmente a la ética y la política (conceptualismo ético-político).

(GW 235) ***Conclusión*** -- La "ley" ("themis" y "dikè"; "nomos") en la antigüedad al aire libre y, más tarde, en la "polis", cósmica (véase supra 207, por ejemplo) y ético-política al mismo tiempo, "vincula" a la comunidad y al individuo.

Es preconstitutiva (divina), física (presente en la propia naturaleza) y confirmada por la institución y la legislación humanas (informativa), por lo que tiene un efecto normativo.

Esta visión era común a los putágoras y a Sócrates, ya que veían la armonía entre las cuatro dimensiones de la sabiduría. - Esto fue negado por los nominalistas, que veían en ella sólo la legislación y la institución humanas. Parménides había comenzado con el "chorismos", la separación en lugar de la unión; los protestantes lo llevaron a cabo de forma consecuente.

(iii)b. ***La armonía de la virtud y el bien.***

(i) La "aretè", la virtud, es el lado subjetivo (ver arriba p. 216), por el cual el individuo y el grupo elaboran activamente la armonía, respectivamente el bien (valor).

(ii) El "agathon"; el bien (ánd beauty, kalon;- cfr. p. 195; 222 arriba) es el lado objetivo, - lo que es a la vez pre-dado y realizable por el esfuerzo de la virtud humana.- Así el "yugo limpio" (ver p. 197 arriba) del sujeto (individuo, comunidad) y el objeto (que es principalmente "eudaimonia"; ver p. 198 arriba con toda la agogía), es el resumen.

Conclusión global.

Un texto de Moderatos de Gadès (+50/+100), un neo-putagórico, citado por Porfurios, el neoplatónico, puede contar como una despedida del putagorismo:

"Dado que los Puthagoreanos no podían expresar los prototipos ('ta prota eidè') y los primeros principios ('tas protas archas') claramente ('safos') en palabras, porque éstos son difíciles de expresar en pensamiento y palabra, recurrieron a los números, al estilo de los matemáticos del espacio y del número,- esto por la razón de su fácil comprensión en la enseñanza ('eusèmou didaskalias charin').

En otras palabras: Moderatos veía el "uno" y el "número" (multiplicidad) como algo meramente didáctico. En mi opinión, esta interpretación es sumamente errónea: la henología ha seguido siendo parte integrante de nuestro pensamiento hasta nuestros días (piénsese en la logística), aunque también puede tener valor didáctico. Es cierto que al principio la filosofía tenía sus dificultades.

Nota de estudio.

(i) La página básica, metodológicamente, es 234 (las diferentes interpretaciones de "historia" (investigación) y su estructura básica, es decir, el orden lemático-analítico.

(ii) Las páginas básicas, históricamente, son

(ii)a. p. 70/93 (La naturaleza única y las muchas naturalezas; - el problema de la física unitaria y la física parcial; - esto para la mentalidad milesiana);

(ii)b. p. 184/200 (La fundamentación puthagórica de una filosofía normativa basada en la henología (teoría de la unidad) y sus componentes (inmanente/trascendente; sistemática; armonía; filokalia; eudemonía).-- Considerar también las p. 14 (estructura cuádruple); 45 (estructura de la idea) y arriba. 30.05.83.