

5.7.2. *Introducción al pensamiento moderno y contemporáneo.*

Parte II, p. 151 a 289

MHD 128

a fondo en la “filosofía”, pero, como resume brillantemente Dodds, o.c., 105: “Mirar demasiado a fondo la naturaleza del mundo es muy peligroso”. En efecto, como explica Dodds, la “dicha” de la “historia”, como vida retirada -véase, por ejemplo, *la p. 70 supra* (Anaxágoras, amigo de Empédocles)-, salva a la vida “contemplativa”, entre otras cosas, de las dificultades políticas -tema que retomarán los epicúreos (-400/+400: mucho tiempo, eso sí)-.

Pero la profundización, puramente especulativa -véase más arriba la p. 4 (La colección de los resúmenes no hílicos)- de las cuestiones de la vida ha agotado a Empédocles -como a tantos escépticos-. “(La vida contemplativa) -dice Dodds, o.c., 106- es (...) el refugio de la desesperación”.

Si ahora comparamos a Empédocles de Akragas -ver *arriba p. 67/70-*, vemos inmediatamente la pequeña diferencia: Empédocles es religioso-teosófico; Eurípides es religioso, pero crítico-físico. Si ambos tenían un gran interés por las realidades religiosas y paranormales, la diferencia es clara: Eurípides es un pensador hermenéutico y verdaderamente “baladista” de la antigüedad.

En nuestra época de pragmáticos y conductistas, de teósofos y espiritistas, de freudianos y junguianos -dice de nuevo Dodds, o.c., 112- “Eurípides, que podría llamarse Ca. Swineburne (1837/1909), el escritor inglés, podría llamarse dramaturgo y mono deforme, es para nuestra generación, una de las figuras más simpáticas de la literatura antigua”. ¡Hablando de “interpretaciones” del mismo Eurípides!

(3) B2a. *La religión del destino.*

F. Flükkiger, gesch. D. Naturrechtes, I (Die gesch. D. Europ. rechtsidee im Altertum und im frühen Mittelalter), Zollikon/ Zürich, 1954, 43 ss., ilumina, como historiador del derecho y teólogo, otro momento de la filosofía de Eurípides, a saber, la idea del destino.

“Para este poeta, que vive ya en la época de la ilustración griega - véase *más arriba p. 21v. (Jenófanes de Kolofón)*, las deidades olímpicas -digamos, las no hoconianas- se han vuelto ciertamente problemáticas, pero son sustituidas con mayor fuerza por la creencia primordial en el destino.

MHD 129

Pero el “poder” del destino actúa -a los ojos de Eurípides- no sólo indirectamente, a través del oráculo (véase *más arriba p. 45/49 (marco de pensamiento heracliteano)*) y de la palabra maldita (es decir, un discurso mágico-maníaco, que determina el destino), sino inmediatamente, es decir, a través de las “fuerzas de la naturaleza” demoníacas, -- esto en la medida en que nosotros (es decir, F. Flückiger) designamos como “demoníaco” un poder superior que se eleva en el hombre mismo y lo controla”.

En otras palabras, el humanismo -ver *arriba p. 115/116 (análogo anaxagórico)*- con sus abducciones humanistas, aparece aquí en la forma naturalista-profunda-psicológica.

F. Flückiger, o.c., 44, precisa: “Eurípides es el primero que puso en relación intrínsecamente necesaria la ‘naturaleza’ (‘fúsis’) y el ‘derecho divino’ (‘dikè’). Lo hizo, a saber, en el sentido antes mencionado: el destino “divino” se realiza en las fuerzas de la naturaleza, que son (1) el impulso y (2) el carácter (“thumos”, “manía”). Dominan al hombre y le exigen “dike” (restauración de la justicia).

Aquí es (...) donde se encuentra el origen de la ley natural” (ver *arriba pp. 40/45 (dialéctica)*) -- otra forma en la que el proponente, *ibid*:

- a/ “Lo que la ‘deidad’ -en el sentido eurípideano, por supuesto (ver *arriba p. 127 (aithèr- o fuerza de la deidad del fuego situada en el propio fúsis)*- determina como destino, eso precisamente debe ‘anankaios’ (necesariamente) obtener su cumplimiento”.

- b/ “Pero la base abductiva es nueva: el origen “divino” ya no es realmente Zeus o moira (la diosa del destino), sino el poder que se vive inmediatamente en el propio fúsis”. - Hasta aquí este eminente historiador del derecho.

(3) B2b1. Modelo de aplicación 1.

F. Flückiger, o.c., 44f., desarrolla su tesis -- en ‘*El Heracles furioso*’, uno de los dramas de Eurípides (probablemente de -416), la fuerza de la naturaleza es la ‘Lussa’ (cuyo primer significado es ‘rabia’, pero que metafóricamente -- análogamente (ver *arriba p. 101f.*) -- puede indicar la agresión humana en todas sus formas).

MHD 130

La “lussa”, el impulso de atacar, es “transmitido” por el “Aither” (este lenguaje es puramente metafórico, por supuesto): es la rabia que se apodera del “héroe”.

Se ejecuta en dos tiempos:

(1) Heracles, bajo la presión de esta pulsión inconsciente, destruye su propia casa y mata a su mujer e hijos.

(2) Entonces: el frenesí le abandona, como si fuera una especie de “poder” autónomo anidado en sus entrañas; sólo entonces -no antes- llega a comprender (la “razón o intelecto” viene sólo después), se asusta, se derrumba.

Racionaliza” -término freudiano utilizado para indicar que alguien, aunque aparentemente inconscientemente “impulsado” (motivo), imagina sin embargo una “explicación que parece racional” (es decir, la “racionalización” real) - y dice - esta vez en lenguaje ctónico - “juntos hemos sido aplastados por la mano de Hera (la diosa suprema, esposa de Zeus) (Herakl. Main., 1392). Se trata, aparentemente, de una “condena transmitida por la deidad” (id., 919s.). No es culpa suya -ya se ve aquí la típica justificación psicológica de la profundidad-, sino un destino que le envía “Lussa”, que trae el desastre sobre él y sus posesiones (casa, familia).

Nota: Eurípides llega a utilizar la mitología para ocultar su “impotencia racional-intelectual” tras la “ridícula” mitología de la religión popular.

Ni siquiera oculta que, en el sentido arcaico-religioso, la “Lussa”, transmitida por una deidad, es algo más que un proceso natural y ciertamente, muy ciertamente, algo más que una justificación y “vindicación” barata (aquí en el sentido prefigurativo “racionalización”) para actos inmorales.

En efecto, el hombre arcaico reconoce dos tipos de culpa:

- a. la culpa inconsciente, pero que es y sigue siendo una “culpa” real (y pide perdón);
- b. la culpa consciente, que, aquí en un estado de ánimo ilustrado (“juego de lenguaje”; cf. *supra pp.* 33/40), es fundamentalmente la única culpa reconocida.

MHD 131

P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité, ii (Le symbolique du mal)*, París, 1960, 9/150 (*les symboles primaires: souillure, péché, culpabilité*), ha señalado, a su manera -protestante-racional-, cómo el “mal” ético-político muestra tres tipos:

1/ mancha, manchón, impureza” (muy ritualista, según Ricoeur);

2/ pecado (ofensa a algún orden);

3/ conciencia de culpa, conciencia de culpa (forma psicológicamente experimentada).

Ricoeur ve, más bien, fases en ella, que, cultural e históricamente, se suceden. Lo cual es correcto. Pero son, en mi opinión, momentos duraderos de la misma presencia del mal ético-político. Y por tanto: simultáneo (o tan bueno como).

Veamos, en Heracles.

Observación.

El hecho brutal y no disimulado de Lussa (con los acontecimientos), brevemente esbozado *arriba p. 129v*.

Indicación... fase abductiva.

La lussa, como fuerza de la naturaleza, que se apodera del héroe, es la razón necesaria y/o suficiente (el “thumos”, el terreno irracional, preconsciente, desde el que la acción “furiosa” brota, compulsivamente, deja pasar a la lussa). En realidad, en opinión de Eurípides, ésta es la razón sin lugar a dudas. Pero sospecha -entre otras cosas y sobre todo como iniciado- que hay “más” (“lo otro”; *ver arriba p. 124*) detrás: a saber, el fisis en cuanto “irracional”, “demoníaco”.

Abductivo-mítico

El “mito” es, para Eurípides, la formulación torpe-sugere de ese “otro” que, sin dejar de ser misterioso, puede delatarse un poco.

Entonces, en esa forma abductiva, la necesidad y la suficiencia (reducción regresiva) son dobles:

(i) el “mal” genealógico: el propio linaje de Heracles está cargado de una antigua culpa de sangre (un asesinato fue cometido una vez por un antepasado, lo que le convierte a él y a sus descendientes en “impuros”, “manchados”, después de tal ofensa contra el orden cargado de poder (“santo”) - que es “pecado” (en el juego de lenguaje de Ricoeur)); esto requiere - ante el tribunal del “tiempo” (*ver arriba p. 3 (el orden legal de Anaximandros) - una nueva y más profunda comprensión del “mal” del linaje. 3 (ordenamiento jurídico de Anaximandros)*) - una ‘tisis’ (penitencia, restauración de la justicia);

(ii) El asesinato de Lukos, el conquistador, que amenazó también a su mujer y a sus hijos, y esto de forma unilateral, es decir, sin la autorización de las divinidades, que, como determinantes del destino, prescriben las normas reales de comportamiento.

MHD 132

Es cierto que el propio Lukos se ha buscado un destino: ha desafiado honorablemente a las deidades (consecuencia: es “be-flecked” (primer tipo de Ricoeur), tras ese cruce de la frontera contra un orden existente (pecado; en el juego de lenguaje de Ricoeur)). Tendrá que someterse a dikè, restauración del orden legal.

Pero eso no hace la cuenta de Heracles: dos veces pagará ‘tisis’ (multa). La diosa Iris, que es la mensajera (‘ángel’) tanto de una deidad a otra como de las deidades a los hombres (aquí: el héroe Heracles), y también de los héroes a las deidades, es enviada por Hera, que persigue a Heracles: Iris trae un daimon (calamitoso) “furioso” (que en Eurípides significa destino, pero con esa atmósfera misteriosa-mítica alrededor) y subraya -según Flückiger- que lo espantoso que está por suceder es el “dique”, la ley y el orden. Termina su discurso con las palabras: “Las deidades no estarían en ningún sitio, si (Heracles) no tuviera que dar ‘dikè’”. (Her. Main. 841).

Nota. - No te equivoques:

- (i) Lo físico es el verdadero rapto: la naturaleza humana (con su daimon inmanente de Lussa, en el corazón mismo del héroe) es el verdadero escenario;
- (ii) el mito es una especie de “aura” que articula y revela el orden oculto del destino (pero el inframundo, Olumpos; Hera, Iris, etc. están desmitologizados).

(3)B2b2. Modelo de aplicación 2.

El drama “Mèdeia” (Medea) data del año 431. Para entender la “tragedia” de la obra, hay que conocer un poco el pasaje de los argonautas.

Jasón, el líder de los argonautas, consigue obtener el vellocino de oro (la piel de un carnero divino) de Tesalia (la tierra de la magia), pero no sin la magia de la cólquica Medeia, que se ha enamorado de la joven Helena y con la que Jasón, por presunción, se casa. Con el tiempo, la pareja se instala en Corinto, donde tiene lugar la tragedia.

MHD 133.

En *Medeia*, en otras palabras, surge un tipo (véase más arriba p. 111 y ss., donde el tipo es biológico; aquí se trata de un tipo mitológico): un joven héroe lucha contra un peligroso enemigo (aquí: Aietès, rey de Kolchis, en la costa oriental del Mar Negro); gracias a la ayuda de la hija del enemigo (aquí: Medeia), el héroe (aquí: Jasón) sale victorioso.

Aparentemente, como en todos los mitos, esta estructura (modelo básico) se elabora en todo tipo de variantes (fenómeno lingüístico y cultural que estudian los estructuralistas, preferentemente apuntalado lógicamente (es decir, con esquemas, que representan la estoicheiosis (véase arriba p. 2); respecto al estructuralismo, véase también arriba p. 90 (operaciones binarias, que, por cierto, también se dan en fenómenos lingüísticos y culturales como los mitos).

Consecuencia: Eurípides tenía una opción determinada.

En *Medeia* nos encontramos con otro tipo mitológico: “Medeia (...) es la hija del gobernante subterráneo, Hades (sonido relacionado con Aietes). Ella ayuda a Jason (...). Pero el matrimonio entre la inmortal (Medeia) y el mortal (Jasón) no suele ir acompañado de felicidad (*J. Geffcken, die Griechische Tragödie*, Leipzig/Berlin, 1911-2, 110).

En *Medeia*, el escenario es, brevemente, el siguiente: en Corinto, Jasón se compromete con Glaukè, la hija de Kreon, príncipe de la ciudad que quiere enviar a Medeia al exilio.

Medeia, arcaica, pide un solo día de aplazamiento de la salida.

(1) Envía a Glaukè una túnica y una corona de oro. Cuando se pone la túnica y la corona, muere. Su padre, Kreon, la toma en sus brazos: él también muere.

(2) Mata, con sus propias manos, a los dos hijos que tiene con Jason. La obra termina con un “deus ex mechina”: el sol le envía un carro, tirado por dragones alados, en el que huye a Atenas, donde se casa con Aigeus, el hijo de Pandion.

De esta forma demoníaca, Medeia priva a su ex marido de lo más querido y lo destruye psicológicamente.

MHD 134.

Hermenéutica filosófica profunda.

cfr. supra pp. 32/32.12 (inconsciente metafísico y humano como indicación de escenario).

(A) *Observación.*

La historia (escenario) es el hecho observado

(B)1. *El inconsciente humano como razón necesaria y o suficiente.*

Mèdeia-Exodos (1002/1419) - medita: “¡Por las deidades vengativas del Hades! ¡No dejaré que mis hijos sean humillados por mis enemigos! (...).

El evento (“escenario”) está completamente programado y no es reversible. Ya ahora, con la corona en la cabeza, muere la joven soberana (Glaukè). Lo sé con certeza. Pero, si voy por el camino de la calamidad total, les enviaré (es decir, a los dos niños) una calamidad aún peor. Me voy a despedir de ellos”. (Mèdeia da la señal: los dos niños se acercan a ella).

“¡Dad, hijos, vuestra mano derecha a vuestra madre en señal de saludo!” -- (Mèdeia, abrazándolos, besa a sus hijos) “¡Oh, mano graciosa! ¡Oh, la boca más hermosa! ¡Oh, noble aspecto y semblante! Sé feliz... ¡pero en el otro lado! Las cosas -aquí, en la tierra- que tu padre (es decir, Jasón) te ha quitado. ¡Oh, agradable abrazo! ¡Oh, piel suave y aliento agradable de mis hijos! ¡Vete! Váyanse” (Mèdeia los despide).

“Ya no puedo mirar a mis hijos, aplastado como estoy bajo mi travesura, y, en el proceso, empiezo a darme cuenta (‘ma(n)thano’) de las malas acciones que me atreveré a hacer. Pero el thumos es más fuerte que mi voluntad. Sí, el impulso (‘thumos’) es la causa del mayor mal entre los mortales”. (1059/1080).

Como dice *Flückiger, gesch. des Naturrechts*, I, 45: el “daimon” (= poder del destino, que es a la vez deidad y pulsión (“thumos” - algo idéntico a la pulsión y al “deseo” de Freud) que actúa en el hombre) - aquí el daimon de la venganza es la pulsión, hasta que Mèdeia comienza a realizarla (motivo).

(B)2. *El inconsciente metafísico como tipo de abducción 2.*

Ff. 764v: Mèdeia dice: “Oh Zeus y Dikè (justicia) de Zeus y luz del sol. Ahora seremos como los que obtienen una gran victoria sobre los enemigos. Estamos en ese camino. Ahora hay esperanza de que mis enemigos paguen un castigo acorde con la justicia.

MHD 134 (¿bis?)

Estructura hermenéutica.

La estructura hermenéutica es la forma en que Eurípides interpreta el escenario.

Observación.

El hecho indiscutible ha sido relatado en el escenario.

Abducción. (1)

Un extracto aclarará la interpretación de Eurípides. Medeia en el Exodos (1002/1419), medita a.o.: “Por los espíritus de venganza del Hades, no sucederá que deje que mis hijos sean humillados por mis enemigos. (...) El hecho está completamente consumado y no se puede escapar. Ya ahora, con la corona en la cabeza, la joven princesa (Glaukè) muere con sus velos. Ciertamente lo sé. Pero, si sigo el camino de la desgracia extrema, les enviaré (a los dos niños, que están en el palacio, en otra habitación) una desgracia aún peor. Voy a enviarles unas palabras de despedida”.

Medeia da la señal: los dos niños entran en su habitación -- “Dad, niños, vuestra mano derecha a vuestra madre para saludarla”. - Medeia abraza a sus hijos y los besa.

“Oh, mano graciosa, boca graciosa. Oh, noble aspecto y semblante. Sé feliz, pero en el otro lado. Las cosas de aquí, de la tierra, te las ha quitado tu padre (Jasón). Oh, agradable abrazo y suave piel y dulcísimo aliento de mis hijos. ¡Vete! Vete”.

Medeia deja que se alejen de ella... “No puedo mirar más a mis hijos. Estoy abrumado por mis accidentes. Y empiezo a darme cuenta (‘manthano’) de las malas acciones que me atreveré a hacer. Pero el thumos, el impulso, es más fuerte que mi voluntad. El thumos, el impulso, es la causa de los mayores males entre los mortales”. (1059/1080).

Como dice Flückiger, *Gesch. d. N.*, I, 45: el ‘daimon’ (poder del destino) de la venganza es el motivo (a diferencia del motivo controlado).

Abducción. (2)

Pero Eurípides ve la profundidad psicológica. -- En el tercer Epeisdion (663/823), 954vv, la propia Medeia pronuncia: “Oh Zeus y ‘Dikè’ (= retribución) de Zeus y luz del sol”. Ahora seremos como los que obtienen una gran victoria sobre los enemigos. Hemos tomado ese camino. Ahora hay esperanza de que mis enemigos paguen un castigo justo (‘teisein dikèn’).

MHD 135.

(...). Todas mis voluntades ('boulumate') te diré (siempre: Zeus, dikè, dios del sol). Así que coge las palabras que no te gusten... Enviaré a uno de mis sirvientes a Jasón y le pediré que se ponga bajo mis ojos. Una vez que esté aquí, le hablaré con dulzura, diciéndole que estoy de acuerdo, - que un matrimonio real (con la princesa Glaukè) es algo bueno, después de que nos haya traicionado (Medeia). (...). Enviaré (...) a los niños con regalos en la mano a la novia (Glaukè). (...) Un velo ligero y una corona de oro batido. Si acepta y lleva este "cosmos" (ornamento), morirá miserablemente, al igual que todos los que toquen a esta joven. Con tales encantos ('farmakois') ungré los regalos.

Pero ahora cambio mi oración: lloro por el tipo de trabajo que nos espera. Porque mataré a los niños, a los míos. No hay nadie que les impida hacerlo. Después de haber destruido toda la casa de Jasón, me iré de este país, huyendo del asesinato de mis hijos más queridos y presionado bajo la carga de un trabajo muy impío. Porque, amigos míos, que se rían de mí mis enemigos no es soportable. Hasta ahora. ¿Qué beneficio le daría a los niños el seguir viviendo? No tengo ni patria ni casa ni refugio de la calamidad".

Hay que señalar que Medeia, aquí, miente, pues acaba de encontrar refugio con Aigeus (en Atenas): se engaña pensando que su "thumos" está racionalizado.

"Cometí un pecado el día que salí de la casa paterna, habiendo sido persuadido por las palabras de un hombre griego, que, con la cooperación de una deidad ('sun theoi'), pagará el justo castigo ('teisei dikèn'). Nunca más verá a los hijos nacidos de mí. De su nueva novia nunca engendrará hijos, ya que, gracias a los medios mágicos, existe el "ananke" (la necesidad) de que esta mujer desafortunada muera de una forma desafortunada, una forma suave.

MHD 136

Por el contrario, uno me toma por el tipo opuesto: insufrible con mis enemigos, benévolo con mis amigos. La vida más famosa es la de un hombre”. De nuevo en el Exodos, 1231/1235, el director del coro dice: “Por lo visto ‘ho daimon’ (el dios del destino), con muchas calamidades, hoy, con razón (‘endikös’) golpea a Jasón, oh desgraciada (es decir, Glaukà), cómo nos compadecemos, hija de Kreon, por tu destino.

Tú que has ido a las puertas del inframundo (‘eis haidou pulas’) por el motivo de casarte con Jasón”.

“El coro está de acuerdo en que el daimon de la venganza -el narrador expresa los dos raptos en el mismo título- golpea con razón a Jasón (‘endikos’).

Además, el destino favorece a Medeia. Dike manda a buscarla. Helios (el dios del sol) rescata a Meadeia en el carro del dragón de las garras de sus perseguidores.

El coro, con una sonrisa, concluye la tragedia: “De muchas (cosas) es Zeus, en el Olumpos, el adivino (‘tamias’). Las deidades (‘theoi’) realizan (‘krainousi’) muchas (cosas) de forma inesperada (‘a.elptos’). Las cosas, que se creen, no se materializan. Alguna deidad (‘theos’) encuentra una salida a las cosas, que uno no cree que vaya a suceder. ¡El hecho (de esta tragedia) -’tode prasma’- tuvo su desenlace de tal manera!

La justicia inherente al destino no sólo es saludable y ordenada, sino también destructiva y aterradora.” (F. Flückiger, o.c ., 46).

En otras palabras, para hablar con WB. Kristensen, el destino es la “armonía de los opuestos” (véase la página 24/ 26).

Nota -- Incluso en el *kuklops*, una obra todavía, en gran medida, satírica, se habla de “dique”: el archi-buitre Odusseus consigue que el groseramente materialista kukloos, una criatura fantástica que sólo conoce el placer y la sed de sangre, un drácula avant la lettre, se emborrache con vino, mientras murmura: “Sabiedo bien que el vino le hará daño y el justo castigo que, poco después, pagará”. (421/422)

(3)B3. La religión baladística del destino.

(1) Modelo de balada aplicable.

J. Van Eichendorff (1798/1857), de la joven escuela romántica de Heidelberg, nos ha dejado un modelo tipológicamente puro (*ver arriba p. 112*) de balada (del latín tardío “ballare” (bailar); la balada es una especie de canción de baile, que nosotros, para los germanoparlantes, (intentamos) traducir.

Lorelei (este título lleva

(i) “die (ook: der) Lei”, es decir, roca y

(ii) “Die lure”, es decir, el duende (femenino) o el espíritu de la naturaleza).

a. “Ya es tarde. Ya hace frío. ¿Por qué cabalgas solo por el bosque? El bosque es largo. Estás sola, hermosa novia. Te llevo a casa”.

b. “Grande es la cantidad de dinero y astucia de los hombres. De pena mi corazón está roto. Bien se pasea la becada de un lado a otro. ¡Oh! ¡Huye! No sabes quién soy”.

c. “¡Tan ricamente decorados están el corcel y la hembra, tan maravilloso es el joven cuerpo!

¡Ahora te conozco! ¡Que Dios me ayude! Tú eres la bruja, la lorelei.

d. “Tú me conoces. Desde lo alto de la roca mira, en silencio, mi cerradura en lo profundo del Rin. Ya es tarde. Ya hace frío. Nunca saldrás de este bosque”.

Nota. -- En la TF 1, el 25.03.84, bajo el título “la plus belle soiree de ma vie” (película italiana (1972) de Ettore Scola), se reprodujo una película de Friedrich Dürrenmatt, *De panne* (la historia del dottore Rossi, que, con su coche ultra caro, “se estropea”), que es tipológicamente (*véase arriba p. 112; también 133 (tipo mitológico)*) modelo idéntico.

En efecto, Dottore Rossi acaba en una especie de final extraño, en el que los antiguos jueces, para pasar el tiempo, realizan una especie de juego judicial “para no caer en su tiempo de jubilación”. Rossi, como acusado, permite que se le juzgue y se le condene de esta forma “espantosa” en una fastuosa cena. por el mero hecho de jugar.

Sin embargo, al día siguiente se le presenta una factura muy cara, que él, rico como es, paga de todos modos. Le acompañan a la salida con coros, cantos y música. Pero - y aquí viene el “lorelei”:

MHD 138.

(i) Antes de buscar un lugar para dormir, Dottore Rossi, en la ciudad donde el banco de propiedad suiza cierra puntualmente, se encuentra con una chica sexy, con un vestido de cuero y pechos voluptuosos, en una moto muy cara. Llevado por su lujuria de hombre rico por todo lo sexy, persigue la moto, que lo elude, en una rápida conducción. Hasta que se rompa. Así es como acaba en la cerradura del juzgado. Pero sin entender lo que es en realidad esa cerradura, aparentemente un restaurante muy hospitalario.

(ii) A lo largo de la velada, típicamente de la jet-set o de los famosos que viajan, sirve una camarera igualmente sexy con la que -tanto por los jueces jubilados como, sobre todo, por el atractivo empresario italiano “Dottore Rossi”, al que se pone constantemente a prueba sobre el verdadero origen de la gran suma de dinero que ha depositado en una cuenta bancaria suiza- llega a “Liebeleie”, incluso después de haber soñado fervientemente con un loco paseo en moto con la misteriosa camarera.

Por la mañana, Dottore Rossi todavía no se da cuenta de que la camarera es idéntica a la que le sedujo la noche anterior, cuya moto fue aparcada deliberadamente en el aparcamiento para que no pudiera irse sin ella.

(iii) Hasta que Dottore Rossi, de camino al banco pero, desgraciadamente, con su pergamino de condena, que guarda con toda su alma como si fuera un recuerdo precioso, se topa de nuevo con el “lorelei”, que pasa rozando, en el coche: sólo entonces abre los ojos. Reconoce al motorista y a la camarera. A la ‘caza’ (en velocidad e ingenuidad) de ella, él, mientras tanto, recoge a uno de los antiguos ‘jueces’ del ‘tribunal’ de la víspera, en su coche.

Discusión: hasta que Dottore Rossi, furioso, la hace salir porque este misterioso “juez” lo hace no legalmente -el tribunal humano es, para los antiguos jueces como él, sólo una comedia- sino ético-políticamente “culpable”. Sólo entonces la moto le pasa rozando seductoramente. En una persecución salvaje, Dottore Rossi quiere adelantar al lorelei, codicioso.

MHD 139.

En ese momento trágicamente cómico, ella le atrae hacia una curva cerrada, donde tiene que frenar, pero el “pergamino de condena” enrollado, encerrado en una manga rígida, del que no se había percatado, ha “caído” entre su pedal de freno y la carrocería -aparentemente por accidente, toda ella- e impide que el freno se agarre a su loca carrera. Con una “sonrisa felizmente erótica” en su rostro, Dottore Rossi se precipita “al abismo”.

Cabe señalar que, a diferencia de la balada completa, incluso en el momento de su caída, Dottore Rossi todavía no se da cuenta de quién es esta chica y de lo que realmente le está haciendo: su “juicio (de Dios)”.

En cambio, en la balada de von Eichendorff, al igual que en la tragedia eurípidea, suele cesar la típica demora en la comprensión: el héroe trágico (o la heroína) ve de repente lo que tiene entre manos, es decir, cuando ya es demasiado tarde.

(Modelo de aplicación de la balada.

L.Uhland (1787/1862) (Romanticismo alemán) con von Eichendorff. una de las máximas figuras del Romanticismo ‘purificado’ (Schwabische schule), nos dejó *Die Rache* (venganza).-- Aquí hay una traducción --

a. El sirviente apuñaló al noble señor hasta la muerte. El criado era, él mismo, como un caballero.

b. Lo apuñaló hasta la muerte en el oscuro bosque. Y arrojó el cadáver al profundo Rin.

c. Se ha puesto el equipo en blanco. En el corcel del caballero se ha arrojado francos.

d. Cuando quiere saltar por el puente. De repente, el corcel se levanta y se echa hacia atrás.

e. Cuando le dio las espuelas de oro, de repente lo balanceó, -- salvajemente --, hacia el arroyo de abajo.

f. Con el brazo, con el pie, nada y lucha. La pesada armadura lo obliga a bajar.

Hasta aquí - lo más literalmente posible, para dar una idea de la atmósfera exacta - esta balada de nuevo tipológicamente pura. Véase la página 111.

(3).-- El modelo de regulación (tipo, idea).

(i) *Holger Olof Nygaard* (Duke univ.), *Balada*, en *Enc. Brit.*, Chicago, 1967, 3: 20/22, se denomina “balada” a una “canción popular”, poetizada por poetas sin nombre, cada uno con variantes, transmitida oralmente, distribuida internacionalmente, que es esencialmente el relato de una acción dramática.

MHD 140

Pero Nygaard apenas menciona la balada específica desde el siglo XVIII. (en *R. Foncke, hunderd Duitsche Balladen*, Antwerpen, 1944, 10/12, da las especificaciones más interesantes (descripciones de tipos).

The author cita a Börries von Münchhausen (1874), uno de los poetas de baladas naturalistas. El poema lírico es una declaración de la mente. La epopeya es el poema narrativo largo; la balada es su forma corta. Von Münchhausen distingue, en la estructura de la balada, dos estratos.

a/ La capa inferior es empírica-real. Es decir, la historia describe un acontecimiento aparentemente ordinario, si no impactante. Metodológicamente llamamos a este momento (aspecto vivo) el momento de la percepción. *Cfr. supra p. 10.*

b/ La capa superior o el proceso superior, como dice von Münchhausen. “Esencial es que la acción -se entiende el objeto real del relato- no sólo tiene “Grund” (es decir, realidad empírica comprobable), sino también “fondo”, es decir, que por encima del campamento de los héroes, en los páramos, invisibles en el cielo, luchan los “einherier” (es decir, los guerreros caídos en el Valhalla).” (o.c., 11).

Si interpretamos correctamente a v. Münchhausen, describe metafóricamente la siguiente idea: el “Grund” necesario y/o suficiente o la reducción regresiva (dicho anteriormente p. 10v.) de la historia en primer plano se encuentra en el ámbito mítico-sagrado.

Se lee ahora -a partir de lo que dice v. Münchhausen- más arriba p. 124 (toda la vida / el otro); 129 (destino divinamente determinado (fondo) / fuerzas naturales (primer plano: impulso, carácter); 130 (proceso natural (primer plano) / mitología (fondo)) 131 (esquema met.); 132 (nota -- física / mito); 134/136 (esquema met.).

Nota.-- Como argumento de autoridad tomamos aquí a *J. Geffeken, Die griechische Tragödie*, Leipzig / Berlín, 1911, 95/101 (la “weltanschauung” de Eurípides).

a. No hay que buscar un “sistema racional cerrado” en Eurípides. Es demasiado poeta para eso.

b. Las ideas básicas, es decir.

b1. La verdad crítica-escéptica de los “racionalistas” llamados protosofistas (o.c., 95s.) “beherrscht Euripides ganz” (dominan a Eurípides por completo).

b2. “(...) Este afán de verdad (...) obliga a Eurípides, implacablemente, a realizar ambos momentos.

MHD 141.

Ha movido los pros y los contras de casi todas las cuestiones de un lado a otro en sus propias deliberaciones. Atrapado en estas contradicciones, a menudo no llega a ninguna decisión real". (o.v., 96).

B2. Eurípides una actitud protosofista

Eurípides tiene, con respecto a la religión mitológico-tradicional, que a pesar de todo sigue jugando un papel decisivo en sus obras, una actitud protosofista.

B2.1. Por un lado, es evidente:

Los temas del día, las consideraciones morales-políticas sobre todo, el control del comportamiento de los semejantes, - todas las cosas, según Geffcken, (o.c., 97) - que "hacen casi completamente ilusoria la forma original del (...) mito".

Así, por ejemplo, incluso la sacerdotisa de Artemisa (hermana del "espléndido" dios del sol Apolón), Ifigeneia, muestra la más descarada incredulidad en la institución supuestamente "divina" del sacrificio humano: "Eurípides no podría negar la saga de forma más tajante". (o.c., 97).

Así, por ejemplo, cuando, en su *Electra*, la deidad que ordena el asesinato de la madre es "duramente censurada" (ibíd.); -con lo cual el mito queda de inmediato "abolido" (suprimido).

Así, además, la polémica contra las leyendas de la deidad sin más. "Si las deidades cometen maldades, no son 'deidades'".

Este es el juicio de Eurípides, resumido en un proverbio, juicio que se verifica en numerosos ataques al mal ejemplo de las deidades -todas transgresoras de la ley-, a su comportamiento demasiado "humano", a sus oráculos mentirosos (*véase más arriba p. 45/49* : un mod. de aplicación de oráculo "ambiguo"). (ibíd.).

b2.2. Justo y veraz

Por otra parte, el poeta es demasiado justo y veraz como para no mirar directamente a los ojos a la otra parte de la "cuestión de la religión" y convertirla en su propia convicción.

"Por ejemplo, en su *Bakchen* (una obra que "glorifica" el servicio dionisiaco (*ver arriba p. 126 y ss.*)), a pesar de las ideas fuertemente "racionalistas", que también surgen aquí, en el *Bakchen*, y a pesar de

MHD 142.

el hecho de que Eurípides, en el que persigue el servicio dionisiaco, no vea a un criminal, el carácter orgiástico abrumador de los sirvientes bakchos y de los criados en escenas tan convincentes que se comprende bien cómo pudo arraigar la opinión de los que afirman que Eurípides se convirtió en la vejez”. (o.c., 97).

Nos referimos, aquí, a su parangón, Herakleitos (ver arriba p. 56v “Método de comprensión”).

Continúa Geffcken, o.c., 97/98, resumiendo “Pues nada está más alejado de este pensador serio y omnicomprendivo que la irreligiosidad: precisamente por “religiosidad” (el proponente quiere decir: religiosidad real) no profesa “religión” (el proponente quiere decir: una forma irresponsable de religión), en la medida en que un griego, ligado a la moral ancestral por mil lazos, puede hacerlo”. (ibid.).

b3. Lo que, en mi opinión, hace que el retrato de la vida de Eurípides sea más, quizás, baladístico es su “*Historia*”. Pero la historia (‘examen minucioso’; Geffcken, o.c., 98: ‘gnau betrachtet’) del (auto)engaño y la falsa realidad.

b3.1. P. Ricoeur, *le conflit des interprétations (Essais d’ herméneutique)*, París, 1969,148/151, trata brevemente de los tres grandes pensadores desenmascaradores de nuestro tiempo:

(i) K. Marx (1818/1883), que desenmascaró la falsa justicia de una supuesta cultura platónica-idealista y cristiana, a partir de su base económica (infraestructura);

(ii) F. Nietzsche (1844/1900), que desenmascaró la hipocresía de un pensamiento demasiado retórico, a partir de la “retórica” vital de la “vida”, que se “engaña” a sí misma y a sus semejantes (por “voluntad de poder”); cfr. S. IJsseling, *Retórica y filosofía (¿Qué pasa cuando se habla?)*, Bilthoven, 1975, 130/143 (Nietzsche y la filosofía), y esto, a pesar de todo el idealismo y el cristianismo;

(iii) S. Freud (1856/1939), que desenmascaró la falsa realidad de la llamada conciencia, especialmente en los círculos “pijos” de nuestra cultura cristiana idealista, sobre la base de los mecanismos inconscientes que “causan” la vida psíquica consciente.

MHD 143

Los tres, dice Ricoeur, 149, desenmascaran la conciencia de sí mismos y del “ser”. Aunque cada uno de ellos expone un momento diferente de esa “falsa conciencia”.

(a) Pero esto es sólo el lado crítico-dialéctico (ver arriba p. 21f. (la crítica de Jenófanes a la sociedad y a la religión; su crítica a la crítica o metateoría); 65 (escepticismo)).

(b) El otro lado es una hermenéutica o teoría de la interpretación y la praxis (ver arriba p. 1; 13.1 (Alkmaion); 22v. (Jenófanes); 26ss, 33/36, 45/49 (hermenéutica de Herakleitos). Consiste en descifrar los productos de nuestra vida consciente por su “autenticidad”.

B3.2.

(i) Eurípides desenmascara la falsa justicia de la sociedad accidental.

a. “¡Qué triste papel juega el dinero! Qué inaudito es su poder”. (Geffcken, 98).

b. “Eurípides ve a través de la vida: a su clara mirada no se le escapan las consecuencias degradantes de la pobreza, que no se cansa de alabar, poco después de su época, como lo normal, el verdadero estado de vida del hombre moralmente elevado”. (ibid.).

c. “¡Qué es la nobleza, que no tiene los medios necesarios! ¿Qué son los “reyes”? Qué miserable es su ser tan a menudo”.

d. *E. De Waele, Medeia*, Antw., 1949, VIII/IX, dice: “El estado de inferioridad individual y social en el que todavía se encontraba la mujer ateniense del V e. agitó la mente de Eurípides. En la vida de reclusión que llevaba la mujer -nunca salía sin compañía; no hacía visitas; sólo recibía en casa a esposas y parientes-, el poeta encontró la causa de muchas actitudes incomprensibles ante la vida, de estados de ánimo y deseos reprimidos, de una sorprendente mezcla de rasgos de carácter buenos y malos.”

(ii) Eurípides “rechaza los sacrificios, si no proceden de una actitud piadosa ante la vida. (...) Así, los adivinos que presenta Eurípides no son más que charlatanes prepotentes. (...)

MHD 144

Quiere acercarse a la deidad sin mediadores; desgarrar el tejido de la creencia popular; rompe la barrera que la prepotencia sacerdotal ha erigido. Por lo tanto, a sus ojos, todo lo que se infla gloriosamente es como eso, detrás de lo cual se esconde “nada”. Es una abominación para él”. (Geffcker o.c., 98).

Se pueden comparar estos resúmenes de la crítica de Eurípides tanto al engaño como al autoengaño, en cierto modo, con la crítica cultural nietzscheana.

(iii) De Waele. *ibid.* dice: “Eurípides tomó como vocación poética iluminar estos enigmas psicológicos en casos concretos.

(a) Eurípides se sentía menos atraído por el ser humano típico (*ver arriba p. 111: de los individuos a los tipos*) e idealizado. Como lo presentó Sófocles de Kolonos (-496/-406).

(b) Pero más aún al caso individual, -- con todo lo odioso, horrible, enfermizo o patológico que contenía, -- con todo lo que se salía de la “norma”.

Sófocles expresó la diferencia de opinión entre él y su contemporáneo más joven de forma sucinta: “Yo retraté a la gente como debía ser. Eurípides como son!”.

En resumen: Sófocles: tip(olog)ico e idealizado; Eurípides: individual y no idealizado.

a. “Viviendo en medio de la miseria de la guerra, subestima la fama y el esplendor de la batalla. Tan intensamente como ama a Atenas, Eurípides está amargado con Esparta, cuya mendacidad, militarismo y educación inmoral de las mujeres desprecia con vehemencia. En consecuencia, los laureles de guerra no son nada para él y la fama de los señores del campo se ha comprado a menudo demasiado cara. (Geffcken, o.c., 98).

b. “(...) En las obras de Eurípides, no sólo salen a relucir los intereses de la época. También la gente de su tiempo. Casi todo el heroísmo ha sido arrancado de estos hombres cotidianos. Menelao se convierte en un pobre soldado de Troya.

Un Jasón (*ver arriba p. 132v.*) es un noble desgastado. Orestes es una figura patológica.

MHD 145.

Más de un desarrapado pasó por la orquesta (es decir, el espacio entre el escenario y el público espectador, donde estaba el coro) ante el júbilo burlón de la comedia. (Geffcken, o.c., 99).

De nuevo: no sin analogía con la crítica cultural de Freud. Sobre todo si se añade el resto (se piensa en el “Lussa” (ver arriba p. 129ff. (agresión); 134v. (deriva, daimónico); *E. von Tunk, kurze Gesch. der altgriechischen Litteratur*, Einsiedeln / Köln, 1942, 23:

“El mundo representado por Eurípides está lleno de impulsos y pasiones. El eros (pulsión amorosa), que sus colegas (Aischulos, Sófocles) no utilizaron o sólo lo hicieron de forma indicativa, domina la escena en todas sus variantes. En ese escenario, el ansia de asesinato y sangre, la cobardía y la traición no juegan un papel menor”.

El autor señala las repercusiones en la literatura mundial “a través de la Era Clásica hacia el realismo y el naturalismo”. Al primero de todos los naturalistas le ha ido tan bien como a todos sus seguidores. Al esforzarse por evitar lo exaltado, lo idealizado, lo falso y lo irreal, recurrió a lo odioso, lo repulsivo, lo enfermizo y lo patológico”. (K. Heinemann)”.

Hasta aquí la burda pero veraz valoración de von Tunk. Lo que lo emparenta con cierta esfera psicoanalítica. Sin duda.

(iv) Pero una diferencia importante, aparte de otras, es la que existe entre los tres grandes expositores “materialistas críticos” actuales -Marx, Nietzsche, Freud- y Eurípides:

Eurípides parte de un raptó religioso muy concreto (*véanse más arriba las pp. 124/126 (iniciación); 126/ 128 (Aitherreligious physical); 128ff. (religión del destino).*

La **a.** reducción económica (Marx), **b.** lingüística-retórica y vital (Nietzsche) y **c.** los mecanismos inconscientes (Freud) están ahí, pero sólo como primer plano.

El trasfondo es el *orden jurídico* de la Aitherreligiosa física (*véase también la página 3 (orden jurídico de Anaximandros)*). Uno piensa en el Dique, citado anteriormente varias veces. Este ordenamiento jurídico arcaico-religioso y al mismo tiempo físico, con su estructura de balada, hace que Eurípides se diferencie completamente de los tres “desenmascaradores” mencionados, aunque el propio Eurípides es, innegablemente, un desenmascarador.

MHD 146.

Puntos de extrusión.

1. El momento legal.

(1) Punto de referencia histórico-cultural.

F. Flückiger, gesch. d. Natur., I, 52, distingue tres tipos y estratos de derecho.

a. La ley arcaica-sagrada, de la que se habla desde Anaximandros (*ver arriba p. 3/4*) hasta Eurípides, en el caso principal al menos.

b. El derecho consuetudinario, que, por supuesto, expresa el estrato más antiguo del derecho en una especie de jurisprudencia, en la que los “jueces” aprenden a pronunciar la justicia de acuerdo con las “costumbres” crecientes y evolucionadas (se piensa en un juez, que pronunció una sentencia especialmente valorada en la tribu, con la que se convierte en ejemplar en los siguientes casos)

c. El derecho “político” o de la ciudad-estado, que surge una vez que las ciudades se convierten en unidades jurídicas, es en parte tradicional y en parte innovador; una vez que la administración de justicia se libera de las garras del derecho familiar y tribal de tipo ctónico-sagrado y pasa a ser puramente -lo que ahora podemos caracterizar en cierto modo- derecho civil.

(2) Vínculo etnológico.

P.Schebesta, Oorsprong van de religie (resultaten van het prehistorisch en volkenkundig onderzoek), Tiel/Den Haag, 1962, 59, da un remanente todavía existente. (‘superdtitio’, lo que sobrevive del pasado) del derecho arcaico-sagrado, mezclado con el derecho consuetudinario, por supuesto. Habla del momento mágico-dinámico: “Un negro, robado o insultado, no exige una “compensación” o un “castigo” (significa the author: en nuestro sentido occidental) para el autor, sino la restauración de la fuerza vital.

Nos remitimos, para ello, a las *supra pp. 3/4* (abstr. *espec.-hílica*); *12* (abstr. *espec.-hílica de Eurípides, a saber, Aither como sustancia primigenia y anímica* (cfr. también *12/13.1; 67/70*)).

La concepción aitérica-hílica del derecho de Eurípides es una deducción para hechos de naturaleza particularmente conmovedora, identificados por él -como un hombre común y corriente- que, siempre, son discutibles desde un punto de vista puramente secular, pero “que -para usar la expresión de Ricoeur, cuando habla del mito- invitan a la reflexión”.

(3) M. Heidegger, Sein und Zeit, I, Tübingen, 1949-6, 134ss. (*Das Dasein als Befindlichkeit*) habla de la vida de la mente.

MHD 147.

(A) *Su base de percepción* es lo que él llama “lo más familiar y común: el estado de ánimo, el ser (tal o cual)”.

(B) *Los abducciones*, que considera posibles, o.c., 134, son:

(1) La psicología de los estados de ánimo, es decir, la ciencia espiritual positiva que, según él, en lo que respecta a la vida de los estados de ánimo, se encuentra “todavía völlig brach” (todavía completamente en barbecho);

(2) la abducción fundamentalmente ontológica o “existencial”:

“El estado de ánimo revela ‘cómo se es o se llega a ser’”. Da un mod. de aplicación: “La ausencia, a menudo persistente, uniforme e incolora, de estar ‘en sintonía’ -que no debe confundirse con el ‘malestar’- es tal que precisamente ahí la existencia (humana) (‘dasein’) se presenta como objeto de reticencia.

El “ser” está, como una carga, expuesto. Por qué “uno” no sabe”. (Es en este ámbito de la percepción donde Eurípides debió tener sus observaciones básicas.

La gran diferencia con, por ejemplo, el fenomenólogo (cf. infra p. 232s.) Heidegger radica en que Eurípides, como casi todos los filósofos presocráticos, a pesar de la ilustración (cf. supra p. 21s. 70 (ciencia)), sigue pensando en lo hyliano, es decir, en lo primario y en lo anímico.

Explicación.-- Vimos que la verdadera filosofía (cfr. supra p. 5 (analogía 9 (ser-axiomata); 12 (ontolog. ‘horizonte’);-- hasta ahí el modo identitario de filosofar;-- 2 (principio del universo); 3/4 (principio primario y fino-material); 4 (mundo-alma(estof); 12ff. (identificación místico-mágica 40 (idea de totalidad, tanto hílca (primordial y anímica-material) como lógica 88 (teoría de la unidad, como se distingue de la filosofía según su esencia)), - es decir En otras palabras, que la verdadera filosofía consiste en partir, bien de una observación, bien de una abstracción, y en plantear la pregunta: “¿Cómo debe ser el universo, el ‘ser’, la totalidad (o el nombre que se le dé a la entidad viva concreta en la que uno se encuentra ‘en casa’, como en su entorno) de tal manera que lo observado o abducido sea concebible, ‘significativo’, por el contrario, precisamente en ese universo, en ese ‘ser’, en esa totalidad?”

MHD 148

Pues bien, ese situarse en el todo -siempre a partir de la identidad parcial (cf. *supra p. 5;12*) o, como suele decir Heidegger “in-der-welt-sein” (cfr. *Sein und Zeit*, 52ss. (Das in-der-welt-sein überhaupt als grundverfassung des Daseins, d.i. het ‘in-the-(life)-world-sein’ zonder meer als basisstructuur van het (menselijk) bestaan) puede tener lugar de más de una manera.

Aristóteles, por ejemplo, se expresa en términos de ontología (identitaria) (véase *infra p. 217v.*); Hegel en términos de dialéctica (de pensamiento y destino) (véase *infra p. 226v.*); Heidegger en términos de ontología existencial (ontología “identitaria” (véase arriba), Scheler en términos de ideación (véase *infra 231*).

Pero, invariablemente, el ser humano sensible (“viendo”) fundamentará verdaderamente (es decir, justificará) todas estas formas puramente especulativas de situarse en la totalidad del “ser” identificándose de forma etérea o sutil con “el todo” (“ser”, “totalidad”, “welt”, etc.). Las teosofías de la antigüedad, en toda su variedad de formas, se “encontraron” a sí mismas en esta forma primigenia y anímica (cfr. *supra página 4: El 13hombre como “alma”* (daimon) es el “punto de encuentro” (“ek-sistenz”, diría Heidegger) de todo lo que es primigenio y anímico).

Sin esta visión -llamada “teosófica” o lo que sea- del hombre como microcosmos, que se encuentra en su casa, sea como sea, en el macrocosmos (cf. *supra p. 5*), no es posible ninguna comprensión del mundo viviente y pensante de muchísimos filósofos, así como del de la mayoría de los artistas reales, como Eurípides, por ejemplo.

El verdadero artista -como ya dijo Platón- es “mainomenos”, “fuera de sí mismo”, es decir, situado en la totalidad del ser, gracias a su sensibilidad (del artista).

Se puede hablar de esto en términos de “befindlichkeit” (capacidad de encontrar), como hace Heidegger (que (véase más adelante la página 186) vuelve a los “portadores de la verdad” presocráticos (artistas, entre otros) o en términos de “sensibilidad”, como hacen los paranormólogos,-- el núcleo es la filosofía real, es decir, situarse, con respecto a una observación o una abstracción, en el conjunto del “ser” (universo, “welt”, totalidad). En este sentido bien definido y, en mi opinión, irrefutable, Eurípides fue un verdadero filósofo, pero que se sirvió de la tragedia para expresar su “ek-sistenz” (situarse en el todo).

MHD 148,1

(4) Aplicado al concepto de “bien”/”mal”, esto equivale a esto. --

(A) Observación.

“Bienaventurado el que adquiere el método de la ‘investigación’ (‘historias’) y no se mueve sobre la base de perjudicar a los (conciudadanos) o las prácticas injustas (‘praxeis’), sino que investiga (‘kathoron’) el siempre joven ‘cosmos’ (orden jurídico) del inmortal ‘fusus’, especialmente la forma en que ese cosmos llegó a existir y por qué camino de desarrollo (‘hopèi’)”. (P. 902).

La “investigación” en (in)derecho, en la época de Eurípides, empezó a caer cada vez más en manos de los sofistas (jueces, abogados) con el bien y ... con el mal (manipulación del expediente, manipulación del dinero, “influencia”). Por otra parte, al igual que ahora, existía un “sentimiento” (“Befindlichkeit”; cf. supra) inerradicable en la mayoría de la gente de que en algún momento y en algún lugar se haría “verdadera” justicia.

(B) El abducción.

Si - en algún lugar y en algún momento (tiempo; cf. supra p. 3/4) - el ‘derecho’ existió en el sentido más profundo, cósmico - fluido, entonces hay, incluso para los más contaminados por ‘el aparato’ de la jurisprudencia sofisticada, esperanza de ‘dique’, restauración de la justicia.

A partir de esta abstracción, Eurípides deduce situaciones jurídicas -a veces baladísticas, pero siempre reales- que constituyen el núcleo de sus tragedias. En este sentido bien definido tenemos - *supra p. 137f. - la plus belle soiree de ma vie* brevemente en su estructura.

Nota .- El sistema de conformidad de Scheler (*véase la página 64*) nos enseñó a ver tanto la distinción como la similitud entre la religión (expresada en la teología) y la filosofía. Eurípides nos ofrece un típico modelo presocrático de conformidad (modelo de identidad) entre la religión dionisiaca y la filosofía.

2. El momento dionisiaco.

El rey Arquelao, el monarca más musical de los macedonios, lo llama a su corte hacia el final de la vida de Eurípides. La creación “demoniaca” (al menos según Geffcken, o.c., 94), que glorifica el servicio dionisiaco, el bakchen y la tragedia “apasionante” *Ifigenia en Aulis* datan de esa época el culto cretense a Zeus y el servicio dionisiaco (tracio) en su forma más reciente son los fundamentos de la filosofía de Eurípides (Kuiper, o.c., 384/390)”. La intención de Eurípides no era destruir estas creencias populares.

MHD 149

O, como un segundo Lukoërgos, aventurarse en la batalla contra la “deidad furiosa” (el autor se refiere a Dionusos). Aquí el poeta podía inclinar la cabeza sin falta, porque Dionusos, por mucho que aumentara su poder omnímodo y su significado polifacético, seguía siendo más daimónico que “divino” (el autor quiere decir “divino” en un sentido racional-intelectual (*ver arriba p. 147*) o en un sentido bíblico-cristiano).

No era tanto una personalidad como una fuerza, por lo que Eurípides no necesitaba llevarlo ante el mismo tribunal de la moral por el que habían sido juzgados los otros olímpicos.

De ahí que Eurípides no evite esta deidad, sino que la venere en grado sumo:

(i) no sólo en (...) una canción coral, en la que, tal vez, el hechizo de la vieja saga dominaba al poeta (...);

(ii) no, en el curso de toda una tragedia, Eurípides buscó la oportunidad de extraer el significado más profundo de ese poder que la multitud honraba en Dionusos”.

No se puede expresar mejor la abstracción hílca que Eurípides realizó sobre las deidades que Kuiper, hace casi un siglo, con la minuciosidad holandesa de una investigación exhaustiva.

Dice, o.c., 385v.: “No es, en primer lugar, el dador del vino, a quien vemos honrado por Grecia en Dionusos, sino una deidad ctónica, a quien la hueste de mujeres fanáticas (las bakchai) . (...), con salvaje entusiasmo, solía suplicar que se devolviera a la tierra, agarrotada por el frío del invierno, la tan recordada fertilidad”.

No sólo en la menos refinada Macedonia, en el norte, -- también en el propio Ática, Dionusos fue, de esta manera, gradualmente más y más honrado: “Por las apariciones de antorchas sagradas las Thuiades (es decir, las mujeres arrastradas en un rapto dionisiaco Bakhtian) mecieron la cuna del pequeño Dionusos Liknites - ‘licknites’ - en el Ático. Con la apariencia de antorchas sagradas, las Thuiades (es decir, las mujeres arrastradas en el rapto dionisiaco de Bakchi) las mujeres áticas, subiendo a Delfoi para el culto, mecían la cuna del pequeño Dionusos Liknites - ‘liknites’, a quien se sacrifica el santo (maíz) wan-obligándole a revivir a sí mismo y a la naturaleza dormida. Al mismo tiempo, el colegio de los ‘hosioi’ (los puros), compuesto por los primeros ciudadanos de Delfoi, hizo ofrendas solemnes en la tumba de la deidad ctónica”. (o.c., 391).

MHD 150

Pero escucha al propio poeta, *bakchai* 272s: “Este es el daimon, el nuevo daimon, del que te burlas. No podría expresar su grandeza (‘megethos’) en fuerza (‘megethos’ es, aquí, filológicamente, la extensión de la fuerza), lo extenso que será, sobre Hellas. Dos (‘‘fuerzas’’), después de todo, oh joven príncipe, son las primeras entre los hombres:

(1) Deméter, la diosa - es ‘ge’, la tierra (...). Ella alimenta, con (comida) seca a los mortales;

(2) el que se hizo igual, el hijo de Sémele (= Dionusos); inventó la bebida húmeda y la sacó adelante en beneficio de los mismos mortales. (...).”

Bakchai, 297v.: “‘Mantis’ (es decir, vidente) es este ‘daimon’. Pues lo que es propio de los misterios báquicos (‘to bakcheusimon’) y que se asemeja a la locura, posee mucho poder vidente”.

“Para determinar el valor de esta afirmación, (...) comenzamos por observar que hay una sorprendente distinción entre el tono reverente de los valores de Teiresias sobre Dionusos y Deméter y la amargura de los reproches que a menudo añaden los héroes de Eurípides a las otras deidades. Esta reverencia no es fingida y es explicable.

Eurípides honra, en estos dos tipos de deidades, la eterna fertilidad de la naturaleza inmortal, la “fuerza” de la tierra, que se recrea una y otra vez bajo el soplo fecundador (*pneuma*; ver arriba p. 3) del “aither”. Entonces se la llamaba ‘Deméter’, ‘Ge’, Dionusos”. (Kuiper, o.c. 397v.)

(4) La primacía de la mujer en Eurípides.

(a) Testimonios.

1. E. De Waele, *Medeia, Amberes*, 1949, viii/ix: “El estudio psicológico se ha convertido en el drama de Eurípides. Cada tragedia que escribe es un esfuerzo por conocer el corazón del hombre, -- por conocer especialmente el corazón de la mujer”.

2. J. Geffcken, *Die griechische Tragodie*, Leipzig/Berlin, 1911, 99 “Das von Euripides entdeckte weib” (la mujer que E. descubrió), que Eurípides, en una y otra vez nuevas apariciones típicas - ver arriba p. 111/112 (biológicas); 133 (mitológicas) - presentó:

MHD 151.

a. Como vengador daimónico, cuando se sintió herido en su más profunda femineidad (*ver arriba p. 134/136 (estructura hermenéutica o de interpretación)*), como Medeia.

b. Como sacrificarse heroicamente por su marido, como Alkèstis, o seguir heroicamente a su marido en la muerte (quemándose con él), como Euadnè;

c. Como si de una pasión no correspondida (que pretende ser amor) se hundiera en el resplandor y, astutamente malvada, llevara a la “amada” a la ruina, como Faidra;

d. Practicado como un arte de seducción coqueta - hasta el último momento - como Helenè.

Más de una mujer, entre las mencionadas, no es una “heroína”, pero cada una de ellas es una “manifestación verdadera y empíricamente observada de “la mujer”.

Eurípides parece haber visto aquí la “armonía de los contrarios” (véanse más arriba las pp. 24/26 (texto genial de Kristensen); 40/43 (dialéctica); 51 (el concepto dialéctico de “inversión”); 56/64 (método de comprensión)), mucho más claramente que en el alma del hombre, que, por su acento intelectual-racional (no es más que un énfasis), muestra esta “armonía de los contrarios” con menos claridad.

Lo que Geffcken parece insinuar: “El paso que lleva de Medeia a Alkestis es grande. En ambos dramas vemos a las mujeres ante nosotros, cuyo destino (*ver arriba p. 128vv*) es el marido. Ambas mujeres nos muestran una escena de despedida como madre de sus hijos. Pero, lo que es conmovedor y punzante en Alkestis, Medeia lo ha traducido a lo daimónico aterrador. (o.c., 116).

Que Geffcken, con esto, ha sido correctamente interpretado puede verse en lo que dice como introducción a Alkestis: “El rey tesalio Admètos (cf. Homero, *Il.*, 2: 713), a quien encontramos en el drama, por el que su esposa desciende a los infiernos, es, originalmente, la deidad del propio reino oscuro.

MHD 152

Alkestis era, originalmente, en los tiempos primitivos arcaicos, la mujer que se parecía a él, que, como Persephonè (es decir, la diosa del inframundo), otro nombre para la “esposa” de Plouton (es decir, el dios del inframundo), desciende con su marido al vientre de la tierra y, una vez más, se levanta de él”. (o.c., 101)

3. ER. Dodds, *der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich/ München, 1977, 99: “(...) esas figuras femeninas, que, como el propio Eurípides, son seres pensantes: (...) Medeia, Faidra, Hekabe (Hécuba), Elektra (pues es una peculiaridad de Eurípides que sus “pensadores” sean casi exclusivamente mujeres).

Dodds, el gran clasicista de Oxford, no podría habernos dado una mejor razón para detenernos en Eurípides. Aquí tenemos a un poeta con una gran formación filosófica, que también atribuye el poder de pensar al sexo “más justo”, y esto, en una sociedad que está llena de desprecio por las mujeres (*ver arriba. 143*).

Eurípides debió tener una razón o un motivo especialmente necesario y/o suficiente, incluso, para arriesgar algo tan revolucionario para la entonces “mentalidad” de los hombres. En mi opinión, esta necesidad y/o fundamento suficiente radica en su propia religión (y en ningún otro lugar). Aparte de que es una religión del destino (he tomado prestada la palabra “religión del destino” de F. Flückiger, pero, aunque sea cierto, es unilateral), también es una religión de mujeres.

JP. Vernant, *mythe et pensée*, II, 80: “Le dionysisme est, d’abord et par predilection, affaire de femmes”. (El dionisismo es, ante todo y por predilección, un asunto de mujeres).

4. K. Kuiper, *Filosofía y religión en el drama de Eurípides* (Bijdrage tot de kennis van het godsdienst leven der Atheners t.v. Perikleës), Haarlem, 1888, 40sv., llama la atención sobre “cuatro formas femeninas”: Alkestis, Poluxenè, Makaria, Ifigeneia.

Sin seguir el énfasis de Kuiper en la cuestión de la inmortalidad, repasaremos estas cuatro figuras extremadamente diversas y, sin embargo, de alguna manera “similares”.

MHD 153

4.1. *Alkestis*.

Homero, Ilíada, 2: 714/715, dice de ella: “ (...) Eumèlos, que, por Admètos, dio a luz a Alkèstis, la ‘divina’ (en el sentido de ‘como Zeus según su manera’: ‘dia’) entre las mujeres, la más noble (‘aristè’) según la belleza (‘eidos’) entre las hijas de Pelias”.

El escenario.

Pelias, el padre de la joven, promete “entregarla” como novia al joven que le traiga leones y jabalíes, enjaezados en un carro. *Cfr. Supra p. 133 (tipo mitológico)*. Gracias al dios Apolón, Admètos sale airoso de la prueba de fuerza. Se casó con Alkestis.

Pero, el día de las bodas, mientras ofrece sacrificios a las divinidades, “se olvida” - *cf. supra p. 128s*. El destino (que, con Eurípides, lleva nombres como “Moira”, el poder (in)personal que todo lo dispone, -- “Ananke”, la necesidad que todo lo controla, -- “nomos” la ley suprema, a la que todas las leyes humanas deben su origen (*ver arriba p. 43*), -- “dike” (*ver arriba p. 3 (penitencia); (132) multa (134) justo castigo*, etc.) Némesis’, la necesidad que restablece el orden, -- etc.)-- Que el destino, por lo tanto, ‘lo quiere’ así - - Admètos, Artemisa, que, cuando entra en su cámara nupcial, le entrega una habitación llena de serpientes -- el presagio de la muerte que no se puede evitar.

Pero Apolón, que era amigo íntimo de la familia (había servido allí como esclavo), obtiene de las diosas del destino que Ametus, que se estaba muriendo, escapará a su destino si alguien de su círculo, de su familia, se sacrifica así, en primer lugar, a la muerte (descenso al Hades), en su lugar (sustituto del “sacrificio de la vida”).

Nos detenemos largamente en este tema mítico porque es un tema muy frecuente en los mitos del destino y también en las baladas reales (*ver arriba p. 137 y ss.*).

Demuestra que lo inevitable típico en la llamada religión del destino no existe, en principio. Si sólo se puede encontrar a alguien dispuesto a romper, mediante el sacrificio de su vida meramente terrenal, por cierto -no se puede simplemente “sacrificar” la vida “hylic-aithérica”, si no se tiene un nivel supremo de fuerza vital hylic-aithérica-, mediante el sacrificio de la “vida” meramente terrenal, el “kuklos” (ciclo) de la vida y la muerte, tal como el hombre demoníaco-egoísta lo introdujo una vez en el pensamiento, aquí, en la tierra.

MHD 154

En otras palabras, la religión del destino, tal y como se suele entender, es una tergiversación de la religión y la “filosofía” arcaicas-hipnóticas, -- una tergiversación que es, única y exclusivamente, culpa de los seres “egoístas”, tanto entre los hombres como entre los seres “daimónicos” y/o “divinos”.

Precisamente por ello, el término “daimon” ha llegado a coincidir con “diablo” o “demonio” en el sentido bíblico-cristiano.

Ferès, el padre de Admètos, y su esposa, la madre de Admètos, se niegan, aunque ya son viejos y no tienen hijos; -- los hijos son, en las culturas arcaicas-hílicas, realmente “riquezas”, es decir, vidas debidas a la benevolencia del inframundo. Sólo Alkestis se encuentra dispuesto.

Escucha su oración: “Cuando se enteró de que el ‘hèmeran tèn kurion’, el día real, estaba allí, se bañó, en agua corriente, con su hermoso cuerpo. Inmediatamente sacó de una habitación de madera de cedro ropa y joyas y se adornó con ellas. Luego, de pie ante el hogar, rezó: “Despoina, soberana (cabe señalar que, probablemente, se refiere a Persephonè, la diosa del inframundo), ya que me voy “kata chthonos” (bajo la tierra), te pediré, por última vez, arrodillada ante tu imagen, que cuides de mis huérfanos. Lleva a un niño, a su debido tiempo, a una novia amada y al otro a un noble novio. Procura que mis hijos no mueran antes de tiempo, como el que les dio a luz, sino que, por el contrario, como personas felices (‘au.daimonas’, literalmente: dotados de un buen daimon), en suelo patrio, vivan una vida agradable hasta el final. (...)”. Luego entró en la cámara nupcial y se tiró en el lecho nupcial. Allí lloró y dijo lo siguiente: “Oh estación del ejército, donde aflojé mi faja de virgen por ese hombre por el que estoy muriendo, adiós.

MHD 155.

Porque no te odio. Sólo me has perdido a mí. Muero como alguien que teme traicionarte a ti y a su marido. Tendrás otra esposa, que no será más sensata, pero que puede tener un buen destino. Cayendo de rodillas, besa reverentemente su lecho nupcial”.

Para ser sinceros: este “pagano” -pues “adora”, por ejemplo, a deidades domésticas, que nuestros misioneros católicos, en casi todas partes, han impugnado ferozmente como “demoníacas”- parece tener moral marital después de todo. Hacemos esta observación oblicua para señalar que no hay que “despreciar” a “esas religiones paganas” con demasiada facilidad. Habrá mujeres cristianas que “dudarán” en aceptar el sacrificio de Alkestis. ¿O lo harán? (cfr. Alk.,158/183).

4.2. Poluxene.

Esta hija de Príamo, el príncipe de Troya, y Hekabe se entera de que tendrá que caer como víctima en la tumba de Aquiles. Al oírlo, “llora a su madre, pero no lamenta su propia suerte”. (Kuiper, o.c., 406).

Ella misma declara: “Morir me ha llegado como un destino mejor” (Hek., 213). Razón: su vida había resultado tan dura que se permitía hablar así.

Dice - Hek., 547ff. - que muere “voluntariamente” y ofrece su cuello para el sacrificio sin temblar y, al hacerlo, pone una sola condición, a saber, “ser asesinada en nombre de las deidades, pero libre y sin límites: “Como mujer libre quiero morir”. He aquí: un niño real se avergüenza de ser llamado ‘esclavo’ en el reino de los muertos”.

4.3. Makaria.

Esta hija del dios-sol Hèrakles es presentada, en las Hèrakteidai (Heraclidae) de Eurípides, como filosófica y progresista. Pero su juventud, “llena de los peligros del exilio” (Kuiper, o.c., 408), la había vuelto “amargada contra la vida” (ibid. Cuando se entera de que la generación de los Heraclianos (descendientes de Heracles) sólo se salvará si al menos uno de ellos entra en el inframundo (es decir, muere), está “inmediatamente dispuesta a sacrificar su vida”. (Kuiper, o.c. 407).

MHD 156

4.3. a. El trasfondo de Hèrakteidai puede considerarse como un modelo idéntico al de Mario Puzo, *De peetvader* (1969: en A2 (29.03.1984) se inició *La saga du parrein*, una serie de nueve partes basada en la novela). Cfr. también M.Puzo, *De peetvaderdocumenten* (M. Puzo sobre sí mismo y sus negaciones de la mafia), La Haya, s.d.

Que *El Padrino* tiene “algo” -una verdadera estructura de balada- en él, todo el mundo lo “siente”. ¡¡¡Pero el “nombramiento”!!! -

Que *El padrino* haya impactado como modelo de comportamiento; en el ámbito pedagógico, demuestra lo que M. Puzo, *Los documentos del padrino*, 269v., escribe: “Ahora hay un juego para niños en el ‘mercado’ y que han llamado ‘el juego del padrino’ y que se supone que ‘enseña’ a los niños a robar y a

Pues bien, si esta es una de las razones por las que Hèrakteidai puede estar de actualidad, unas palabras sobre el lugar que ocupa Makaria en la “mafia” de su tiempo.

Argos es la capital de Argólida (Peloponeso). Eurustheus (en Hom., II., 19: 123, a.o., rey de Mukènè) es ‘turannos’, el tipo no democrático de gobernante local en la antigua Hélade.

Iolaos, hijo de Ifikles, es sobrino de Hèrakteidai, con quien luchó en su juventud. Los Hèrakteidei (descendientes de Heracles) son odiados por Eurusteo y, por culpa de este tirano -pues así lo retrata Eurípides- son enviados al exilio. (Herakl., 164ff. - Atenas es la polis libre, es decir, gobernada democráticamente (o.c., 198s.).

Allí se refugiaron los heraclianos, que huyeron de una polis a otra. “Dondequiera que Eurusteo se entere de que nos hemos retrasado, envía a sus “heraldos” y nos hace huir de esa polis”. (o.c., 16ff.).

Así llegaron a Maratón, un distrito del Ática (cerca de Atenas la libre). Allí, como “hiketai” (suplicantes), es decir, como desesperados, apelando a las deidades y a la sagrada hospitalidad de los santuarios de estas deidades, se “sientan” en el altar de las deidades, protegidos por los “themis”, el derecho sagrado más antiguo.

MHD 157.

W. Schilling, *Religion und Recht*, Urban Bücher, 1957, 139/144 (*'Menschenrechte' im lichte der religionsgeschichte*), dice que "a la luz de la historia de la religión, los derechos del hombre (es decir, del individuo como su propio modo de ser (como voluble sólo consigo mismo; cf. *supra p. 5*)) no son principalmente el resultado de la doctrina del derecho natural de la Revolución Francesa (1789/1799), que destronó a las deidades y puso la 'razón' en su lugar". En otras palabras, la secularización de la sociedad continuó.

"Con el resultado -según W. Schilling, o.c., 187- de que, precisamente como resultado de este destronamiento, los "derechos" alabados como "inalienables" e "ineludibles" se convirtieron, en el curso del desarrollo posterior, en muy alienables y evasivos". Cf. arriba p. 145 (abajo).

The author señala una contradicción interna dentro del sistema de la religión arcaica, que él, unilateralmente, pero de forma limitada muy correctamente, califica de "religión popular".

1. Por un lado, como el parentesco es la base del "pueblo" como nación, los que no son parientes son "extraños", incluso "enemigos". La ley del pueblo se limita a los asociados del pueblo. En mayor o menor medida, este tipo de derecho corresponde en todas partes a la actitud básica de la mentalidad primitiva".

A ello hay que añadir el hecho de que, dentro de ese marco jurídico arcaico, existían muy a menudo derechos preparatorios, propios de individuos o grupos.

Resultado: los "derechos humanos" en el sentido moderno de "igualdad jurídica absoluta de cada individuo como persona" aparentemente no existían.

2. Por otro lado, es igualmente evidente que existen formas preexistentes de verdaderos "derechos humanos" y, por tanto, válidos más allá del estrecho marco del derecho popular.

a/ Mientras que en el estado total "moderno", es decir, "progresista" e "ilustrado", una persona perseguida no puede encontrar absolutamente ningún "lugar de refugio" dentro de los límites de ese tipo de comunidad precisamente, existe, en la sociedad arcaico-religiosa, un lugar de refugio todavía institucional. Los griegos lo llamaban "hierón a.sulon", santuario (asilo) inviolable.

MHD 158.

Todo perseguido tenía la posibilidad de ir allí y era intocable allí, precisamente porque -y también porque- se había puesto bajo la protección de una deidad. (o.c., 142).

El “sentarse ante el altar” era la expresión simbólica de esa profesión. Con el hecho de que los heraclianos “se sientan ante el altar” -como “suplicantes”- comienza la tragedia de Eurípides. Iolaos, que, con Heracles, había realizado uno de los doce “trabajos”, con Eurusteo, -- la anciana Alkmènè, su nieta Makaria y sus hermanas y hermanos,-- estos son los “suplicantes”.

b/ Otras formas de anticipar los derechos humanos. - Por ejemplo, los griegos creen en la intervención de las deidades si la política no proporciona asistencia legal. Razón: ya sea como ley temática o ley dikha o las dos juntas (es decir, la ley, específica de las deidades ctónicas o de las primordiales), las deidades proporcionaban asistencia legal.

Como modelo de aplicación: así Atenas tenía un santuario, dedicado a Thèseus, un “héroe” ático, el Thèseion o asilo de los esclavos: con ello el esclavo levantaba el derecho de propiedad del dueño (*ver arriba p. 42*), porque podía desear ser vendido a otro.

F. Flückiger, gesch. d. N., I, 14, da un ejemplo espléndido: en el “ágora” (asamblea del ejército y/o del pueblo), bajo la protección de Zeus, había libertad de expresión, incluso si uno se levantaba contra el jefe del ejército, por ejemplo. Por ejemplo, Diomèdès, con el cetro en la mano, se dirige a Agamenón y le dice: “¡Hijo de Atreo, a ti primero, debo hablarte en contra, como sin entender, ya que esto es themis (es decir, ley arcaica o primigenia)!”

Hay que señalar que Eurípides era un demócrata convencido.

Dèmofon, líder de Atenas, que, a pesar de la casi segura declaración de guerra del tirano de Argos, quiere proteger a los suplicantes, incluso con la fuerza militar, si es necesario, dice (ff. 468v.): “Temerosos (...) son, para sus enemigos, los jóvenes nobles que crecen, conscientes de los duros tratos infligidos a su padre. Estas son las cosas que (Eurustheus) debe evitar”.

MHD 159

Volviendo a la saga del padrino, el mafioso “empieza” precisamente con el mismo “cuidado”: es decir, la “trama” o “nudo” (lo que lanza la tensión y el drama) es idéntico. Con la del drama de Eurípides “Los Heraclianos”, -- por supuesto, excepto el santuario salvador, ya que el padrino se sitúa en una sociedad secularizada, inmediatamente, sin una salida trascendental, es decir, extra-secular, como en un estado de ánimo y de vida, que es totalmente “trágico” (es decir, sin esperanza). Con Eurípides hay un lado trágico. La “negación” o la salida, aparte del “asilo”, es el autosacrificio femenino.

4.3.b.

El doble mensaje llega como un trueno.

a. Dèmofon informa que Eurustheus, con el ejército de Argea, está en camino, pero también que Atenas está bajo las armas.

b. Sin embargo, también informa de que ha reunido a todos los videntes -típicos de la clase baja arcaica de la sociedad de la época- y que, por un lado, hay muchas diferencias, entre ellos, entre los anuncios de Dios, pero que, por otro lado, en un punto todos son unánimes, a saber, a Coré, la hija de Demèter, una “muchacha virgen, nacida de un padre noble”, debe ser sacrificada. (ff. 389/409).

Ahora bien, Dèmofon no es un príncipe “en posesión de una tiranía como la que se ejerce sobre los bárbaros” (ff. 423v.). Consecuencia: la víctima no puede venir del lado ateniense. En ese dramático clímax, Makaria emerge del templo del asiático y se entera de los verdaderos hechos: “¿En la ejecución de esa palabra (del oráculo) obtendremos la salvación?” Iolaos responde: “¡En eso sí! El resto: lo hemos resuelto con suerte”. - Makaria: “No temas ya la lanza hostil de los argeos; porque, yo, antes de que me lo ordene el mando, hombre gris, estoy dispuesto a morir y a ser masacrado.

MHD 160

Porque, ¿qué vamos a decir, si esta ciudad (Atenas) considera que vale la pena correr un gran riesgo, por nuestro bien, para trasladar la carga a otros, ante la opción de salvarnos a nosotros mismos, no nos atreveremos a morir? ¡No! Tanto más cuanto que, con razón, provocaría una burla, por una parte, quejarse mientras nosotros, como suplicantes de los daimones, nos sentamos en su altar, y, por otra parte, como descendientes del que es nuestro padre, no parece naturalmente que podamos mirar las cosas a los ojos. ¿En qué situación se junta una cosa así con la gente, que está en su lugar?” (ff. 498/510).

Makaria continúa diciendo: “Condúceme a donde mi cuerpo debe morir. (...). El más bello y mejor hallazgo (‘heurèma kalliston’) lo he encontrado quien no se aferra a la vida: ‘eukleos lipein bion’, dejar la vida de forma gloriosa”. (ff. 533.)

Eukleia” - estar dotado de una buena reputación, imagen, a veces es mirado con desprecio por nosotros los modernos y cristianos. Sin embargo, si se quiere analizar el asunto en profundidad, se descubre, por un lado, un tipo de honor (demasiado fácilmente identificable con el narcisismo freudiano), que combina tanto la autoestima como el sentido moral-social, pero por otro lado la ponderación de un orden objetivo, por cuya elevada santidad y “valor” (no en el sentido no zscheano, de nuevo, de “Werteschaetzung”, sino de reverencia por el valor) uno se dedica realmente (a pesar de todo el “lustprinzip”) y se sacrifica.

Seguimos convencidos de que nuestros contemporáneos “críticos” (“psicoanalíticos”, - “nihilistas” y/o “socialmente críticos”) pueden aprender algo de ese ideal, de esa abducción, de la “eukleia”. Así podrán dejar esta vida con más “gloria”. La abnegación por los demás no es, ciertamente, el lado más fuerte del hombre “crítico-desenmascarado” de hoy, hecho por Marx, Nietzsche y Freud. (cf. *supra* pp. 142; 145). Cree demasiado poco en un valor que le trasciende”.

Nota. - Sin embargo, está claro que Makaria, después de ese sacrificio, no espera mucho más para sí mismo.

MHD 161.

(i) Sí pide: “Si alguna vez la liberación de tus problemas y el regreso (a tu patria) te suceden como un favor de las deidades, piensa que tu ‘soteira’ (salvador) necesita una ceremonia fúnebre”. (ff. 586v.)

(i)a. Con esta palabra, que Eurípides -probablemente a propósito- pone en boca de Makaria, expresa un valor muy alto. *WB. Kristensen, Verz. Bijdr. tot kennis der ant. gods.*, A'm, 1947, 201/229 (*la concepción antigua de la servidumbre*), explica, brillantemente, es decir, con comprensión del fundamento arcaico-sagrado, qué es exactamente un “soter”, una “soteira”; esp. o.c., 223ff. es revelador: Heracles -el antepasado de Makaria, por coincidencia- es el típico heros -según Kristensen-, es decir, “el hombre divino o el dios humano, que, en la muerte, es honrado como benefactor y salvador de la humanidad”. (o.c., 223)

Que -con esto- se da el paso a la religión bíblica, Kristensen, al parecer, también lo ha intuido: se remite al inmortal capítulo de Isaías sobre “el siervo del Señor” e, inmediatamente, a la página de Daniel sobre “el hijo del hombre”. Véase también, o.c., 283ff. (el Salvador es el “tercero”), que tratan de la estructura baladística de los salvadores.

Hacemos hincapié en los “soteirai” de Eurípides, los salvadores, porque, en nuestra opinión, hoy en día tenemos más que suficientes personas “críticas”, pero demasiado pocos “salvadores” en función del servicio. Ese raptó (ese ideal) se puede aprender en las obras paganas del “demonista” Eurípides.

(i)b. Pero toda la voluntad de sacrificio de Makaria llega en su plena atmósfera de balada, cuando se lee: “Que se me dé el más bello y mejor (funeral) es ‘justo’ (‘dikaion’; cf. dikè), pues estuve cerca de ti, no como por debajo de mi nivel (‘andeès’), sino que morí por mi ‘genos’, (generación). Estos tesoros son (en adelante) mi posesión en lugar de la riqueza infantil y la juventud, si, al menos, hay algo que poseer, ‘kata chthonos’, bajo la tierra. Sin embargo, ¡no hay nada que poseer! Porque si los muertos, incluso en el otro lado, tuvieran cuidados, no sé a dónde recurriría nadie. Al fin y al cabo, fallecer es la panacea más poderosa contra las calamidades”. (ff. 589/596).

MHD 162.

En efecto, tanto para la mayoría de los griegos arcaicos como, en particular, para el propio Eurípides, el nadir de la existencia judía es una tenebrosa existencia errante, si no es que, mediante una intervención religiosa (incluida una liturgia funeraria adecuada, como pide Makaria), se cambia esta situación.

(ii) Se plantea la pregunta -que hoy se hacen en todo el mundo las llamadas religiones de la revitalización-: ¿de dónde sacan las mujeres, que se sacrifican con una perspectiva tan baladí e irremediamente inútil, la energía o la vitalidad necesarias para afrontarlo?

(ii)a. Nos referimos a las pp. 124 (el otro, una cosa sin nombre, que da “luz”); 124/126 (el cretense-zeusrel.); 148/150 (rel. dionisiaco); 126v. (interpretación hyliana-itariana de las dos religiones mencionadas); 145 (el orden jurídico inherente a esa relación hyliana-itariana; véase también 148). Es decir, aunque protosofisticadamente, sí, socráticamente impulsado hacia el puro pensamiento conceptual; con el agotamiento de la energía vital inherente a tal racionalismo intelectual, Eurípides supera esta desvitalización mediante una reinterpretación (hermenéutica) de la base arcaico-mítica; en esta reinterpretación, la abstracción hílca (aitérica en su caso) juega un papel principal.

(ii)b. En términos contemporáneos, S. Kierkegaard (y el típico existencialismo kierkegaardiano) (1813/1855) puede contarse como aquel “pensador” que situó el problema de la “Malakia” (Tukudides, 1:122; 2:40; etc.), la falta de energía, en el contexto del “racionalismo” moderno (en sus formas intelectualista-especulativa y empirista-escéptica).

a. En efecto, Tukudides (-465/-401 (-395)), en su elogio de Pericles (40), dice: “Filosofamos sin energía” (‘filosofoumen aneu malakias’). La razón de esta frase radica en el hecho de que el “pensar” desempodera fácilmente y carcome o erosiona el terreno vital-arcaico en el subconsciente.

b. Kierkegaard ha observado un fenómeno análogo (*véase la página 101 y siguientes*).

MHD 163.

Escuchamos sus textos.

(1) “Oh, qué diferencia.

a. Los santos Reyes Magos fueron sólo por un rumor. Pero eso les movió a recorrer ese largo camino.

b. Los escribas lo sabían mejor. Se sentaron a estudiar las Escrituras, como profesores. Pero no los “puso en marcha”.

a/b. ¿Había ahora más “verdad” a. en esos tres reyes, que corrieron tras un rumor, o b. en los escribas, que permanecieron sentados a pesar de su conocimiento?” (A. Van Munster, *Kierkegaard (una selección de sus diarios)*, Utr./Antw., 1957,

(2) ¡”Mente” en todas partes!

En lugar del “enamoramamiento incondicional”: el matrimonio intelectual. En lugar de “obediencia incondicional”: obediencia basada en el razonamiento. En lugar de “fe”: conocimiento de las razones. En lugar de “confianza”: garantías. En lugar de “aventuras” y “probabilidades”: cálculo sobrio. En lugar de “acciones”: acontecimientos. En lugar de “individuo” (aquí en el sentido existencial de “persona vital”): algunos especímenes. En lugar de “personalidad”: objetividad impersonal. Etcétera, etcétera”. (o.c., 143v.)

(3) “Como fue con Sócrates, así es, proporcionalmente, con Cristo: admiradores han tenido muchos (y, entre estos admiradores, también unos cuantos que sabían lo que es la admiración). ¡Pero “seguidores”! Tenían muy pocos. La diferencia entre un seguidor y un admirador es

(i) que el imitador es “ético” en lo que

(ii) el admirador es “estético”.

Un admirador “es” él mismo un “ser diferente” del admirado. -- Un imitador ‘es’ el admirado. Y esa es la única y verdadera “admiración””. (o.c., 78).

Por “ética”, Kierkegaard entiende a alguien que, con la convicción, posee la puesta en práctica real; por “estética” se refiere a alguien que está absorto en algo con el sentimiento y la imaginación, pero que nunca llega a la praxis, a la acción.

(4) “Uno debe, de hecho, haber sufrido mucho en el mundo (*39 entender (Dilthey)*, 235 *idea (Scheler)*) - se han vuelto muy infelices - antes de que se pueda hablar de amar al prójimo.

MHD 164.

Sólo en la muerte autodestructiva de la felicidad, la alegría y la prosperidad terrenales, - sólo entonces, -- surge el “prójimo”. -- Por lo tanto, de hecho, no se puede culpar al hombre “inmediato” por no amar al prójimo. Porque este hombre “inmediato” es demasiado feliz para que haya un vecino “para él”. Quien está “apegado a la vida terrenal” no puede amar al prójimo. En otras palabras, “para él” el vecino no “existe”. (o.c., 61).

Kierkegaard entiende por “lo inmediato” “el mundo y la vida, tal y como se presentan a los irreflexivos, que todavía están absortos en la vida y el mundo inmaduro, no inmediato (es decir, para la conciencia): quien vive en lo “inmediato” (irreflexivo) está todavía como un durmiente. Sin despertar.

(5) “¡Toda esa ‘historia del mundo’, esos ‘fundamentos’ y ‘pruebas’ de la verdad del cristianismo deben desaparecer! Sólo hay una “prueba”: la de la fe. Si realmente tengo una convicción, entonces mi convicción es siempre “más profunda” que los fundamentos.

Es, de hecho, la convicción la que produce las pruebas. No es una prueba que produzca convicción”. (o.c., 89)

En otras palabras, Kierkegaard llega aquí a comprender que la razón (la mente) representa un nivel superficial. Pero que, por debajo de ella, hay una profundidad de vida. Es la preposición necesaria y/o suficiente de “convicción”, “descubrimiento del prójimo”, “seguimiento”, “movimiento”, -- en una palabra de “existir”, al menos “existir” en el sentido “auténtico” (= ético).

Kierkegaard supera así el impasse del racionalismo como fenómeno de desvitalización.

En el lenguaje de nuestras abnegadas mujeres de Eurípides: “Eukleia” en lugar de “Malakia” o, en el juego del lenguaje moderno: “generosidad” en lugar de “crítica”. -- La interpretación correcta de *Kierkegaard se* desprende de su *Kritik Der Gegenwart* (1846):

“(a)1. La “moral” (la vida “ética”) es el “carácter”, el “carácter” es lo “infuso” (“charasso”). Pero el mar, por ejemplo, no tiene “carácter”, ni tampoco la arena.

MHD 165.

Pero la racionalidad abstracta tampoco la tiene. Razón: el personaje es precisamente “la interioridad” -

Kierkegaards entiende por “interioridad” el carácter sincero de las ideas o contenidos de la conciencia.

(a)2. La inmoralidad -Kierkegaard quiere decir el mal hecho en los hechos- es, como la energía, también el carácter.

(b) La “ambigüedad” (“ambigüedad”, sin compromiso), en cambio, existe cuando no se posee ni una (es decir, la moral) ni la otra (es decir, la inmoralidad). Y ambigüedad existencial es, cuando la disyunción cualitativa (es decir, la distinción) de las cualidades (Kierkegaard quiere decir (la distinción entre el “bien” (la moral) y el “mal” (la inmoralidad)) se debilita por una “reflexión” roedora (Kierkegaard quiere decir una “reflexión crítica”).

(i) La rebelión de las pulsiones es “elemental” (Kierkegaard quiere decir “salir de las profundidades prerracionales”)

(ii) La volatilización por la “ambigüedad” es un “sorites” (razonamiento resumido) suave, pero que roe día y noche: la distinción entre el “bien” y el “mal” es negada por un conocimiento teórico, ligero y presuntuoso del mal, por una astucia altiva, que sabe que el bien no se valora y no logra ningún resultado en este mundo, -- de modo que el “bien” es una “estupidez” para empezar. Nadie, por el bien, es llevado a una gran acción; nadie, por el mal, es abrumado en un pecado enviado por el cielo. En ese sentido, nadie puede culpar al otro. Y sin embargo: precisamente por eso, hay más razones para “hablar”, porque la “ambigüedad” es un estímulo incesante y es elocuente de una manera totalmente diferente a la alegría del bien y el aborrecimiento del mal”. (*Th. Haecker, Uebers., S. Kierkegaard, kritik der Gegenwart*, Basel, 1946, 20f.).

Se ve que Kierkegaard ha visto y denunciado la Malakia, la desvitalización. Pero su solución ignora en gran medida lo hílico-físico, así como lo profundo-psicológico (Freud, Jung, Adler). Es una tercera vía. Pero con respecto al mismo problema.

MHD 166.

Nota. -- El romanticismo como pensamiento positivo.

Joseph Schelling (1775/1854), quien, en 1798, a instancias de JG. Fichte (1762/1814), el filósofo del yo creador, y de JW. Goethe (1749/1832), el gran poeta-pensador, se convirtió en profesor en Jena, donde, en el círculo de los románticos, conoció a los románticos y, concretamente, a su posterior esposa K. Schlegel, es el fundador de lo que se denomina -con muy mala leche- “irracionalismo alemán”.

(i) Es cierto que Schelling dio al pensamiento romántico la expresión filosófica más clara.

(ii) Sin embargo, es igualmente cierto que Schelling, tras una larga búsqueda, se convirtió en un seguidor (y fundador) de la filosofía positiva (que habría que distinguir completamente del “positivismo” de A. Comte (1798/1857) -también llamado por él mismo “philosophie positive”). En resumen, el “pensamiento positivo”, entendido en términos schellingianos, se reduce a esto.

Schelling, en su última época, llamó filosofía “negativa” a aquel tipo de pensamiento que se basa únicamente en el concepto (véase además Sócrates),--al menos el concepto puramente abstracto, ajeno a la vida). Califica esta mentalidad de “filosofía del “qué”” (donde “qué” significa “la esencia de algo, abstractamente-entendida”).

Schelling, en esta misma última fase del pensamiento, la llama filosofía “positiva”, ese tipo de pensamiento -el “pensamiento” es siempre “racional” (nunca se olvida, ciertamente, aquí, en este contexto “irracional”)- que procede de la vida real, piénsese en la expresión de Marx (véase más arriba p. 145) “proceso de vida”. A esta forma de pensar, que es la suya propia, y que él fundó, la califica de “filosofía del “eso”” (donde “eso” significa el hecho o, en el lenguaje escolástico de mediados de siglo (ver arriba p. 33s.) -la “existencia” es contrastada por los pensadores de mediados de siglo con la “esencia”, es decir, el “qué” (vida abstracta-”ser”) de algo, donde “existencia” significa el hecho de que algo existe).

Esta “filosofía de la existencia” fue expresada de la mejor manera por Schelling en el hecho de que “Dios” (una realidad, por cierto, que Schelling fue incapaz de formular tan claramente a lo largo de su vida) se revela en (a) el mito y (b) la revelación (en el propio sentido bíblico).

MHD 167

Cabe señalar aquí que, en 1841, Schelling se convirtió en profesor de la Universidad de Berlín “para luchar contra el sistema de la GWF, que fue calificado de “ateo”. Hegel (1770/1831)”. (H.Arvon, *La philosophie allemande*. París. 1970. 22). Con “pasión” -según H. Arvon. o.c ., ibid., sus cursos son seguidos por

1. El futuro líder anarquista M. Bakunin (1814/1876), cuyas ideas rebeldes, por anarquistas, eran radicalmente opuestas a las de K. Marx. Pero fueron adoptadas y aplicadas por los nihilistas rusos, que, siendo antiautoritarios, querían destruir la autoridad absoluta del zar;

2. Jakob Burkhardt (1818/1879), el historiador del arte que, en Basilea, se convirtió en colega del padre Nietzsche (1844/1900) y que adquirió fama mundial con su *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860), una obra que se reedita constantemente y que, para el inicio de la época moderna, sigue siendo una obra fundamental. Incluso si uno debe ajustarlo en algunos puntos; como por ejemplo por E. Cassirer (1874/1954), *El individuo y el Cosmos en la filosofía del Renacimiento* (texto Dt. en 1927) ;

3. Soeren Kierkegaard (1813/1855). El “padre” del existencialismo contemporáneo, que, a partir de las situaciones vividas, reconecta el pensamiento abstracto con la “vida” (pero, ahora, sin desembocar en una romántica fuga estetizante del mundo), que Kierkegaard, a diferencia de los hegelianos de la izquierda, considera religiosa y cristiana;

4. Friedrich Engels (1820/1895), el amigo y compañero de lucha de K. Marx.-- Es él quien, en un artículo periodístico, en 1841, diciembre Escribe: “Si usted, ahora en Berlín, pregunta a alguien que tenga alguna idea del poder del “espíritu” sobre el mundo, sobre el campo de batalla en el que se lucha por la supremacía de la opinión pública alemana sobre la política y la religión, es decir, sobre la propia Alemania, le dirán que ese campo de batalla está en la universidad, precisamente en el aula n° 6 donde Schelling imparte sus cursos de filosofía de la revelación.

MHD 168

4.4. *Ifigenia*.

El drama *Ifigeneia in Aulis* no ha llegado a nosotros totalmente conservado. Lleva las marcas de la evolución de Eurípides. La trama es la siguiente: Agamenón, que desea marchar contra Troya, se entera de que su empresa -una empresa panhelénica, por cierto- sólo tendrá éxito si sacrifica a su hija *Ifigeneia*. Así lo exige el oráculo. - Véase la página 159.

La armonía de los opuestos (*ver arriba p. 151*) que actúa en el alma de la mujer es claramente evidente en *Ifigenia*.

(i) **por un lado**, el futuro le sonrió, - ella, que conserva un recuerdo feliz de la infancia en el palacio de su padre. No es de extrañar que la exigencia del discurso divino evocara su repulsión por la muerte y la “nada” después de la muerte (*ver arriba pp. 161/162*): “¡Ah! No me obligues a mirar lo que el Hades guarda”. O: “Nada nos espera bajo la tierra. No tiene sentido el hombre que desea morir. Sí, una vida de miseria la considero infinitamente mejor que la muerte más limpia”. *Si. I. Aul.*, 1211/1253).

(ii) **Por otra parte**, hay, -en lugar de la oscuridad del inframundo- en sus ideas; -que parecen muy protosofistas (cf. su burla de la fe “ingenua” del rey Thoas, ff. 1176ff.), al menos desde un punto de vista, “el más noble de sus espíritus” (Kuiper, o.c.408).

En un lamento expresa sus frustraciones, pero al mismo tiempo llega a la plena conciencia de su vocación (Kuiper, o.c. *ibíd.*). En esta nueva y sacrificada conciencia de sí misma, “la muerte también adopta una forma diferente para ella” (*ibíd.*). “Olvidando sus propios deseos, pronuncia las palabras que la elevan a un ideal de patriotismo ático:

“No sólo por ti... por toda Hellas me diste a luz, oh madre. Su muerte castigará a Ilios (el nombre arcaico de Troya), vengará a Hellas, restaurará la paz. La gratitud eterna será la recompensa de su muerte prematura”. -- Así, siempre, Kuiper, o.c., 408v..

Se ve: de nuevo la *eukleia* (*cf. supra blz.160*).

MHD 169

B.4. Atomística demiocrítica. (169/180)

1. En cuanto a Empédocles (cf. *supra p. 67/70*), Anaxágoras (cf. *supra p. 70/123*), hay que partir del estado del problema, expresado en la abstracción mecanicista-atomista (cf. *supra p. 66*).

2.1. Leukippos de Miletos (-500/-400),

Jónico, se traslada a Elea, donde se convierte en alumno de Zenón (véase *más arriba p. 15/20*). Hacia -450 funda su propia escuela filosófica en Abdera (Tracia). Sin embargo, con el tiempo, se absorbe por completo en su alumno.

2.2.a. Demokritos de Abdera (-460/-370).

Este polifacético pensador, del que desgraciadamente no tenemos mucho más que leer (se perdió demasiado), se ocupó de la cosmología y de la física general (atomismo), donde secuestró las últimas partículas verdaderamente indivisibles (que, por tanto, no eran infinitesimalmente divisibles), “a.toma”, “átomos” (en el sentido antiguo de entonces, por supuesto), en y detrás de los fenómenos empíricamente perceptibles de creación y decadencia, de equilibrio y constancia, etc, secuestrados (estatuto hipotético de los atómicos demokriteanos), que sólo eran, mutuamente, distinguibles bajo el punto de vista:

(i) **una** forma geométrica (como las letras n y b, por ejemplo),

(i) **b** tamaño (como, por ejemplo, las letras z y Z),

(ii) **un** movimiento de rotación (como, por ejemplo, la letra n parece ser una z girada),

(ii) **b** disposición (stoicheiosis; cf. *supra p. 2*; así az y za); a lo que se añade que en sí mismo, en su pequeñez, un átomo no posee ni cualidad ni automovimiento (es decir, es meramente cuantitativo e “inerte” o “lento” (es decir, sólo se mueve desde fuera); -- Lo que implica un mecanicismo puro, -- el primer mecanicismo puro a nivel microscópico, al menos, del pensamiento griego.

2.2.b. Puesto que el hombre -y, en consecuencia, todo lo que vive- es meramente físico (véase *más arriba p. 77v. (secularización); 80v. (univocidad)*), - en contraste con, por ejemplo, la teosofía de Empédocles, que eleva todo lo que vive (y especialmente al hombre) por encima de la materia inorgánica-secular.

MHD 170.

Así, Demokritos se ve obligado a interpretar la vida y, sobre todo, al hombre físicamente. -- Decimos 'interpretar', pues, como dice W. Röd, *Gesch, d. Phil.* I, 188, dice: "En el sentido propio de 'científico' ni Leukippos ni Demokritos han pensado". En esto difieren completamente de Anaxágoras.

2.2.b1. La psicología mecanicista.

(i) **Además** del atoma, que, hay que subrayar, no es el de nuestra física experimental actual, - "componiendo" ("haciendo") las cosas visibles- ,

(ii) existen átomos "lisos" y "ligeramente móviles", partículas primarias, que componen el alma. La sustancia del alma está formada por partículas primordiales redondas -y, precisamente por ello, muy móviles-. Como se mueven constantemente, generan calor.

(ii)1. Estas partículas del alma son idénticas a todo lo que es "fuego" (cf. p. 27 y ss. (*modelo Herakl.*); 57v. (*modelo de arco-rel.*); 126ff. (Se ve con qué fuerza sigue funcionando la mentalidad arcaico-religiosa, también aquí, en la base del materialismo occidental.

(ii)2. La sustancia anímica es el secuestro (necesidad y/o suficiencia) para

a. el movimiento del cuerpo,

b. la vida,

c. pensar.

Se nutre de la respiración: la respiración contiene, al fin y al cabo, el "átoma" suave y móvil que constituye el "fuego". Así, la pérdida del átomo de fuego se repone constantemente.

Sin embargo, cuando, con el cese del aliento de vida, cesa el suministro del átomo de fuego, el hombre "muere". Para siempre. Porque él es sólo atoma y su agregación. Nada más.

(iii) **La percepción como proceso.**

La filosofía de la percepción de Demokritos es una pura aplicación mod. del mediatismo. Esto significa que, al menos en lo que respecta a las cosas que nos rodean, no percibimos las cosas directamente (eso sería el inmediateismo o intuicionismo). Así lo entiende Demokritos.

(a) De las cosas emanan "aporrdai" (emanaciones). Estas son imágenes, "eidola", de esas cosas.

MHD 171

(b) Estas “imágenes”, que se mueven, incesantemente y en todas direcciones, penetran en los “poros” de nuestros órganos sensoriales (al fin y al cabo, son sutiles): allí producen una imagen de percepción, que llega a nuestro cerebro.

(b).1. Demokritos responde a una sugerencia: “¿Cómo pueden las cosas muy grandes - por ejemplo, una montaña- penetrar en nuestros sentidos? -- Demokritos responde: “De nuestros órganos sensoriales emanan aporr dai, efusiones (se trata entonces de una entrada subjetiva); sólo la unión de efusiones externas e internas “constituye” la percepción -y su “imagen”-.

Extracto. -- Esta teoría mediática de la percepción fue adoptada por Epikouros de Samos (-341/-271), el fundador del epicureísmo (-400/+400), una filosofía que duró ochocientos años. A través de Lucrecio Caro de Roma (-99/ -55), en su *De rerum natura* (sobre la “naturaleza” de las cosas), este materialismo atomista se dio a conocer en todo el mundo latino.

Nota -- JJ Poortman, *Vehicles of Consciousness*, Utrecht, 1978, II, 31, dice, en referencia a la concepción alma-materia de Demokritos, que “esto es, sin duda, materialismo, pero, más o menos, el prototipo del materialismo dualista”. Al fin y al cabo, no hay más que cosas materiales -incluida el alma humana-, pero hay diferentes tipos de materia. Lo cual, de todas las cosas, nuestros groseros materialistas actuales, en su mayoría, no asumen.

Nota... No sólo de los seres burdos, sino también de los finos, emanan constantemente idolas, “imágenes”: por ejemplo, de los daimones.

Sextos Empeirikes de Mutilènè (+/- +150), el gran escéptico, *Adv. Matemáticas*, 9:19, dice: “D. Afirma que ciertas “imágenes” se acercan a las personas, en parte benéficas, en parte malignas. Por eso deseaba conocer también “imágenes” afortunadas”.

Así Demokritos secuestra la percepción telepática (en sueños y “caras” (visiones)).-- También el mal de ojo (“baskania”, por envidia especialmente, dirigida “aura” maligna o aporroia).

Nota.- También secuestró análogamente al “genio” poético (superdotado).

MHD 172.

Röd, o.c., 194, dice: “No se puede excluir que Demokritos haya atribuido la *aidola* a seres reales, es decir, atómicos (en este caso, bueno, del tipo más fino) y, a la vez, haya asumido algo divino”.

Se puede comparar fácilmente este “algo divino” con, por ejemplo, el “algo sin nombre” de Eurípides (ver *arriba p. 124*).

En otras palabras, los intelectuales de la época -incluso un Anaxágoras (*véase más arriba p. 119 s., Entendimiento del Universo*)- ya no creían como el pueblo, sino que seguían suponiendo “algo” que era más que esta tierra y su realidad secular.

JJ. Poortman, o.c., 31, dice: “Es evidente que Demokritos tenía un ojo para lo que, más tarde, se conocería como fenómenos ocultos o parapsicológicos”.-- En cualquier caso: los ‘see(st)ers’ -también hoy- sienten el (segundo) ver como ‘imágenes’, que, si es necesario, reducidas o ampliadas a la escala (entrada subjetiva), penetran en ellos (ella) y que, como observa Sextos, pueden tener un efecto bueno o malo. Este testimonio de carácter contemporáneo “verifica” en cierta medida el secuestro de la “*eidola*” (*véase más arriba p. 13: pruebas primarias*).

(b)2. Demokritos tiene claramente -y de forma dualista (cfr. *Cl. Ramnoux, Héraclite, 341/ 385 (Naissance de l' âme)*, donde señala el dualismo psicosomático, a.o. y esp. con Demokritos) - a la distinción entre ‘*aisthesis*’ (percepción) y ‘*noësis*’ (razón, entendimiento). Pero la precisión con que Demokritos delinea las “realidades” racionales-intelectuales es, en su sistema materialista, difícil: las concepciones “más finas” parecen ser la única salida. Trabaja, por ejemplo, con la noción de “*atomon*”, “*kenon*” (el vacío), etc., que son “realidades” no observadas y, por lo tanto, construidas intelectualmente, secuestradas.

Aquí Demócrito, si es consecuente, tendría que sostener no sólo el mediatismo objetivo (la *eidola* es algo que no es ni sujeto ni objeto, más bien algo “entre”), sino también el mediatismo subjetivo: pues los conceptos de la razón son algo en el propio sujeto sin *eidola*; de modo que el sujeto aquí está encerrado en sí mismo.

MHD 173.

Este embotellamiento mediático es tanto más acuciante cuanto que el propio Demokritos (P. 119) dice: “Los hombres han formado un ‘tuches eidolon’ (una imagen del azar) (‘eplasanto’) como pretexto tras el que esconden su propia desesperación (‘idiès abouliès’)”.

En otras palabras, ¡el hombre puede crear una “imagen” por sí mismo! -- Es la palabra “eidolon” en este sentido ficticio la que hizo que Bacon, entre otros, hablara de “ídolos” (ideas meramente “imaginarias”): el comienzo de la crítica de la ideología estaba inmediatamente a la vista.

Demokritos formula la doctrina de las cualidades “secundarias” de la percepción como sigue: “Por acuerdo (‘nomoi’) hay color; por acuerdo hay dulzura; por acuerdo hay amargura.-- Pero por realidad (‘eteèi’) hay atoma y vacío”.

Galenos de Pérgamo - (+131/+200), el gran médico, cita este texto y añade: “Demokritos hizo que los sentidos dijieran al entendimiento: ‘Mente penosa (‘dianoia’), ¿de nosotros (percepciones de los sentidos) tomas las pruebas (‘pisteis’) - credenciales - para superarnos? -- ¡tu ruina será esta superación!

Esto parece implicar una afirmación escéptica tanto para los sentidos (sólo los datos cuantitativos del atoma y el espacio vacío en el que se mueven son reales) como para la mente. -- Y sin embargo, aunque parezca incoherente, Demokritos valora el conocimiento intelectual-racional. No cae en el individualismo de Protágoras de Abdera (-480/-410), su contemporáneo, el gran filósofo: según Demócrito, lo verdadero -y también lo bueno- es en algún lugar idéntico para todos los momentos, excepto para los individuales.

2.2.b2. La ética mecanicista y la política.

Dado que el hombre es sólo una parte del todo físico, Demokritos es partidario de la ética/política naturalista.

(1) La norma es el alma de tal manera que la constelación (*stoicheiosis*; cf. *supra* p. 2) de su sustancia anímica permanece o se vuelve imperturbable. La sensación de bienestar (‘auesta’), la ‘euthumia’, la agradable sensación de ‘todo en equilibrio’ es ‘telos’.

MHD 174.

Esta “meta” es central.-- Además, al igual que los putrgoreanos, la filosofía tiene un sentido agógico: “La medicina (‘iatrikè’) cura la cadena de enfermedades del cuerpo. La filosofía (‘sophia’) quita los impulsos del alma (‘pathon’)”. El alma, por tanto, sigue siendo central en este materialismo, es decir, como un agregado de átomos en equilibrio.

(2) Los medios (infraestructura) de la ética/política son, al menos, dobles.

a. Está lo inmediatamente placentero (hedonismo): la gente, irreflexivamente, llama “bueno” a lo que es “agradable”, “malo” a lo que es “desagradable”.

b. Pero, para Demokritos, actuando racionalmente-intelectualmente, estas “experiencias-valor” son sólo o, en el mejor de los casos, “síntomas” del verdadero bien o mal, es decir, que contribuyen al telos o meta o lo destruyen. Demokritos no es ciertamente un “hedonista”. El razonamiento racional-intelectual sólo revela los medios para el fin. Escuchemos a este primer materialista.

“Es más apropiado para los hombres (‘harmodion’) formar pensamientos sobre el alma que sobre el cuerpo. Porque la perfección del alma rectifica la debilidad del cuerpo. Sin embargo, la fuerza del cuerpo, sin el razonamiento (‘logismou’), no mejora el alma”. (P. 187).

“Si alguna vez abres tus entrañas (‘sauton endothen’), encontrarás un almacén y un tesoro variado y sujeto al mal de muchas maneras”. (P. 149).

En otras palabras, si el cuerpo no es automáticamente normativo, tampoco lo es la vida interior o del alma. Se puede comparar el desenmascaramiento del alma con el de los Puthagoreanos cuando, en el fondo del alma, revelan el daimon (con su locura, la manía).

Conclusión: Demokritos, aparentemente, habla al menos dos juegos de lenguas (véase más arriba p. 33v.):

(i) la tradicional-helénica (equilibrio, razonamiento, énfasis en el alma, desenmascaramiento de la vida anímica no consciente; también agradable, desagradable, etc.)

(ii) el juego lingüístico físico-automático, que puede, con dificultad, reproducir los elementos lingüísticos anteriores.

MHD 175.

La reducción (prueba) peirástica de los secuestros ético-políticos anteriores se sitúa en el destino.

(i) Negativo.

“Los no creyentes (tontos, ‘axunetoi’; véase *arriba p. 32*) llegan a comprender sobre la base del destino impío (‘dus.tuheontes’). (P. 54).

“Muchos de los que hacen las cosas más vergonzosas están siempre ocupados con las palabras más limpias y mejores”. (P. 532). -- “Es necesario dedicarse a las obras y a los actos de ‘virtud’, no a las palabras”. (P. 55)

En otras palabras, el fracaso del telos es comprobable según.

a. ausencia de obras, hechos y

b. debido a una lotería fallida.

Se trata de falsificaciones de una premisa abductiva aparentemente -en retrospectiva- falsa.

(ii) positivo.

“Muchos, que no han aprendido lo intelectual, sin embargo viven “inteligentemente” (“zosi kata logon”) (P. 53).

En otras palabras, Demokritos tiene un cierto escepticismo hacia el proceso de lectura. Lo más sensato, aparentemente, no está en el proceso de aprendizaje, sino en lo más profundo.

El que quiera vivir con ‘euthumia’ (equilibrio mental), - no debe hacer muchas cosas - ni privadas ni públicas (políticas) -; no debe elegir cosas que excedan su ‘dunamis’ (fuerza) y ‘fusus’ (naturaleza) - ver *arriba p. 11 (el ‘fusus’ de ‘molu’)* - dos términos del (‘juego de lenguaje arcaico-religioso, aunque ya adaptado ‘físicamente’ -.

Pero, por el contrario, esté atento para que cuando el (buen) “tuchè” (destino) le ocurra, y parezca llevarle a “más todavía”, lo reprima y no se comprometa más allá de sus posibilidades. Al fin y al cabo, la abundancia limitada es mejor que la abundancia excesiva”. (P. 3).

En otras palabras, la medida -antes norma de las deidades, ahora norma, de carácter racional, de la euthumia- es, como la tradicional helénica, una contribución al telos. (De nuevo: más de un juego de idiomas).

Véase también *el P. 191* (“El ser humano adquiere la euthumia por la medida (‘metrioteti’) respecto a la lujuria y la ‘simetría’ (equilibrio) respecto a la vida”).

Conclusión: aquí se busca la verificación o la falsificación de las abducciones normativas (et.-polit.) (ver *arriba p. 13* (abajo)).

MHD 176.

Nota -- Interrumpimos, un poco, la discusión sobre la moral y la política de Demokritos con un texto del P. Engels, colaborador de Marx: “El estrecho de miras (‘der Philister’) entiende por ‘materialismo’ el comer, beber, espiar, la lujuria y el orgullo, la avaricia del dinero, la codicia, el lucro, la estafa, - en fin, todos los vicios inmundos a los que se entrega, él mismo, en completo silencio. Por “idealismo”, el estrecho de miras entiende la creencia en la virtud, el amor humano general y, sin duda, un “mundo mejor”“. (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, II, in fine).

¿Por qué citan esta protesta del materialista dialéctico Engels? Porque los pensadores idealistas y bíblicos, entre otros, tergiversan sistemáticamente la ética y la política de Demokritos en un sentido hedonista. Aunque haya momentos más o menos “hedonistas” (filosóficos del placer) en la filosofía normativa de Demokritos, es sencillamente deshonesto “descartarla” como “materialista” en el sentido peyorativo mencionado anteriormente. O incluso en un sentido menos materialista-naturalista. --

Ahora estamos experimentando esta llamada interrupción desde el otro lado.

“La visión del mundo de Demócrito explicó a Platón de Atenas (-427/-347) de un defecto ético-político. Habla de “los que hacen descender todo lo de los cielos y lo invisible a la tierra”. Tales personas, que derrumban todo en el cuerpo, deben (...) primero ser mejoradas, antes de que uno intente “enseñarles” algo” (*Plat., sof.*).

No menciona a Demokritos por su nombre en ninguna parte, algo que, ya en la antigüedad, llamaba la atención. Según Aeistoxenos de Tarantón (+/- -370/...), un aristotélico, conocido como musicólogo, (...) Platón quería tener todos los textos de Demokritos accesibles para él quemados. Pero los euforistas Amuklas y Kleinias se lo impidieron a Platón: de todos modos habría sido inútil, pues estos textos ya estaban en demasiadas manos (*Diógenes Laërtos, ix, 40*)”. (*O. Willmann, gesch. d. Id., I, 349s.*). --

Esta afirmación de un archi-idealista como D. Willmann lo dice todo.

MHD 177.

HJ. Blackham, *Humanism*, Harmondsworth/ Baltimore (EE.UU.), Ringwood, 1968, 10 y siguientes, dice: “Platón y Aristóteles son los nombres más grandes de la filosofía griega. Su propia excelencia es, quizás, una razón suficiente. Pero el tiempo y el azar jugaron su papel. Las obras de la mayoría de los otros filósofos de una estatura que puede revivir con la de Platón y Aristóteles, a saber, Demokritos, sobreviven sólo en fragmentos. En el caso de Protágoras de Abdera (ver *arriba p. 173*) apenas sobrevive algo. El pensamiento de Platón y Aristóteles resultó congeniar (es decir, dotado del mismo genio o daimon) con el cristianismo, que pudo triunfar, y sus teólogos, establecidos por el Estado romano. La teoría, fundada por Demócrito y Protágoras, era “anatema” (maldita) para los cristianos.

Platón y Aristóteles fueron -sin duda- luces brillantes en el firmamento de la cultura. Y sin embargo: desde la mayoría de los puntos de vista de una postura humanista, Platón es el ‘enemigo’ (sic: el enemigo (cf. *infra 199*) y Demokritos -de quien, como es algo evidente, Platón tenía una envidia desesperada- es el ‘campeón’ (sic: ‘el campeón’).’

De ahí este humanista Blackham, religiosamente hostil, cuyas ideas, también en nuestro país, no sólo son defendidas por la alianza humanista, salvo en momentos puntuales, sino que son proclamadas con especial vehemencia.

Está claro que no la base racional-intelectual, sino el genio daimónico decide, más bien, sobre la “preferencia”, también en el espíritu y el alma de los “liberales”, es decir, los que **a/** no actúen de forma voluntaria (véase *más arriba, págs. 31/32*); que tampoco **b/** para que sea sencillo (véase la p. 33), pero, como CSS. Peirce, *La fijación de la creencia*, en: Pop. Sc. Monthly, xii, 1877, 1/15, dice: “Considerando permisible la influencia de las preferencias “naturales”, -- por lo que, sin embargo, bajo la influencia de esas preferencias, los hombres

1/ hablan entre sí y

2/ Mirar las cosas desde diferentes ángulos para desarrollar, gradualmente, opiniones correspondientes a las causas naturales.

MHD 178.

CSS. Peirce, a.c., continúa: “Este método se asemeja, en cierto modo, al que maduró las representaciones artísticas.

Sin embargo, el ejemplo más perfecto lo encontramos en la historia de la metafísica (Peirce se refiere a los sistemas, generalmente de carácter pesado, que, a partir de Aristóteles, en particular, absorbieron la energía del pensamiento de los “pensadores”). Los sistemas de este tipo (ver arriba p. 111s.) suelen proceder de:

-- no de los hechos de observación (*ver arriba p. 10v.*), -- al menos no en gran medida.

-- Fueron elegidos principalmente porque sus axiomas (secuestros) tenían la apariencia de “estar de acuerdo con la razón”.

Este es un término técnico: significa:

(1) No lo que corresponde a la percepción;

(2) sino aquello en lo que estamos inclinados a creer”.

CSS. Peirce, a.c., da entonces una aplicación mod.: “Platón, por ejemplo, encuentra “consistente con la razón” que las distancias de las órbitas celestes son, mutuamente, proporcionales a las diversas longitudes de cuerda que, en un instrumento musical, producen sonidos armoniosos.

Muchos filósofos se han guiado, en cuanto a sus principales conclusiones, por reflexiones de ese tipo”.

Continúa: “Pues es evidente que otro hombre (que, por ejemplo, Platón) encontraría la teoría de Kepler (*véase más arriba, p. 81*) de que las órbitas celestes son proporcionales a las (...) órbitas de los distintos cuerpos regulares, “más coherente con su razón”.”

CSS. Peirce, a.c., da una segunda aplicación más general mod. “(Este método liberal) - él lo llama ‘método apriori’ - ha resultado, la mayoría de las veces, simplemente infructuoso. Convierte la “investigación” en algo análogo al desarrollo del “gusto”; el gusto, sin embargo, es, por desgracia, algo más o menos de moda. Consecuencia: los metafísicos nunca han llegado a un acuerdo firme. Al contrario: desde el principio hasta hoy (1877) el péndulo ha oscilado entre una filosofía más material y otra más espiritual”.

MHD 179.

O. Willmann, o.c., 350, confirma, espléndidamente por cierto, lo que CSS. Peirce dice: “Las influencias perniciosas del atomismo, que Platón temía, permanecieron bastante limitadas. La cualidad idealista del ser griego, que también prevaleció sobre la (proto)sofística (-450/-350), no permitió que tal cosa se convirtiera en un “poder”.

Además, cuando Epikouros (-341/-271) reinstauró esta pseudofilosofía (el epicureísmo (-400/+400)), para construir sobre ella su filosofía de la lujuria, la teología “más noble” y física (es decir, esa doctrina arcaica de las divinidades, que allana el camino a la filosofía “física”) que se remonta a la doctrina estoica (-400/+200) - una filosofía, que, al menos, era más bien heracliteana (véase más arriba p. 24 ss.) - ponderada frente al epicureísmo”.

Es notable que -aquí, desde el lado espiritualista-idealista- se hable del pensamiento, etc., en términos de preferencia o no preferencia, así como en términos de relaciones de poder, al igual que, hace un momento, vimos a los “pensadores” humanistas-materialistas hacer lo mismo, pero partiendo del “otro lado”.

Nota. - Esto se refiere a lo que S. Kierkegaard (ver arriba p. 162v;167) escribió: “La mayoría de las personas son ‘subjetivas’ hacia sí mismas y ‘objetivas’ hacia los demás, terriblemente ‘objetivas’, a veces... ¡Oh! La tarea es justa: ser objetivo hacia uno mismo y subjetivo hacia todos los demás”. (A. Van Munster, *Kierkegaard (una selección de sus diarios)*, 59).

O aún: “La humanidad casi nunca hace uso de las libertades que tiene, como la libertad de pensamiento. En lugar de esa libertad, exigen -como “compensación”- la libertad de expresión”. (o.c., 15).

Nota -- K. Marx y la mecánica atomística demokrita.

(1) “El materialismo francés e inglés permaneció, siempre, en estrecha relación con Demokritos y Epikouros”. (Según el propio Marx, literalmente, en su tesis doctoral, *Differenz der demokratischen und Epikureischen naturphilosophie*, Berlín, 1841).

(2) Además, Marx ve en Demokritos un pensador ilustrado (ver arriba pp. 21/24) de la democracia, lo que confirma Röd, o.c., 19a(Fr. 251).

MHD 180.

(3) Marx, por cierto, critica con razón el mecanicismo (véanse *las páginas 68 y 169*): en la naturaleza de Demokritos reina la compulsión absoluta. En la filosofía marxista-revolucionaria, la libertad es una necesidad y/o una condición suficiente para la revolución contra el orden establecido; de lo contrario, ni siquiera el proletario más reverenciado es capaz de transformar la revuelta en una verdadera revolución de la sociedad.

(4) Marx reprocha, también a Epikouros, la ausencia de una verdadera “dialéctica” (véanse más arriba *las págs. 40 y ss.; 51* (giro como reg. mod. de revuelta, que se convierte en revolución)).-- En efecto, el marxismo no es un materialismo mecanicista, sino un materialismo dialéctico. La influencia de Hegel continúa.

2B -- La idea filosófica-humanista. (180/187)

Introducción

En cuanto a todos los pensadores anteriores, consideraremos la primera sofística (distinguida del deuteriosofismo (bajo los emperadores de Roma)) desde un punto de vista moderno-contemporáneo.

Muestra bibl.:

-- S. IJsseling, *Retórica y filosofía (¿Qué pasa cuando se habla?)*, Bilthoven, 1975, 13/76 (*antigüedad, Edad Media*); 77/168 (*moderno-contemporáneo*);

-- P. Foulquié, *la dialéctica*, París, 1949 (7/40: *la antigua; dialéctica lógico-retórica*; cf. *supra p. 6ff. (prueba del absurdo)*; 15ff. (*erística*); 21v. (*metateoría*); 140v. (*sofismas y retórica euripideos*); 162ff. (*malakia*), 41/125 (*la nueva dialéctica hegeliana-marxista*; cf. *supra p. 24v. (Kristensen)*; 40ff. (*reg. mod*); 94ff. (*quantit./ qualit.*); 142ff. (*crítica*))

-- Ch. Perelman, *Retórica y argumentación*. Baarn, 1979 (*Los tipos de razonamiento de la (antigua) “dialéctica” retórica*);

-- G. Fauconnier, *Algemene communicatietheorie (un estudio de las teorías científicas)*, Utr./ Anw., 1981, 19ff. (*Retórica y teoría de la comunicación*). La hermenéutica humanista-retórica de los protosofistas. (180/183) Relativismo teórico - Protágoras de Abdera (-480/-410), el primer “humanista”, es decir, aquel tipo de pensador que toma como base del pensamiento humano -científico, retórico y, en definitiva, filosófico- al ser humano.

MHD 181.

En efecto, Sextos Empeirikos, el escéptico sistemático, dice de él: “Protágoras afirma que el hombre es el ‘metrón’ (mensura, medida, es decir, norma de todo ser.

(i) de la existencia real de los que existen, y

(ii) de la existencia no fáctica de lo inexistente. Medida’ significa el ‘kritèrion’, criterio, es decir, medio para distinguir (discriminar), y ‘ser’ significa las cosas reales. Así, el hombre es el criterio de todas las cosas. Sextos añade: “También Protágoras plantea, para el hombre, sólo el problema de la existencia de los “fainomena”, es decir, las cosas y procesos “visibles”, inmediatamente evidentes o dados, existen con certeza; lo que hay detrás, debajo, encima, en estos datos inmediatos es incierto. El tema, el hombre, es central.

Nota -- Protágoras se inspiró principalmente en el moviismo de Herakleitos.

Gorgias de Leontinoi (-480/ -375),

que se inspiró en el inmovilismo y la filosofía de la unidad de Parménides, así como en la erística (técnica de la refutación) de Zenón, pone fin a la existencia del criterio de verdad (es decir, los datos, tal como son en sí mismos, independientes del sujeto humano), al igual que Protágoras -según Sextos Empeirikos. los datos, tal como son en sí mismos, independientes del sujeto humano), pero de manera diferente a Protágoras: en su “*Sobre la no naturaleza*” (el título del libro es puramente parmenídeo) “demuestra” tres proposiciones (“nihilistas”).

(i) No hay nada, ni “ser” ni “no ser”;

(ii) si existiera, sería impensable;

(iii) si el ser existía y, por hipótesis, era concebible, no era expresable y no era divisible.

Respecto a esto último, Gorgias dice: “Aunque se conozca y se piense, el ser es indivisible de otro. Pues si hay realidades que existen fuera de nosotros y que son objeto de la vista, del oído, del sentido común, ¿cómo pueden estas realidades, que pueden ser captadas por la vista o escuchadas por el oído -y no al revés-, ser reveladas a alguien más? Por medio de la palabra indicamos el ser, pero la palabra no es ni las cosas en sí ni el ser. En consecuencia, no comunicamos al interlocutor el ser, sino una expresión que difiere de las cosas como tales”. (GP. Dumont, *les sophists (fragments et témoignages)*, París, 1969, 75).

Extracto. -- La epistemología protosofista (teoría del conocimiento).

Tiene una importancia excepcional para el pensamiento moderno y contemporáneo.

(i) *Dialéctica negativa del conocimiento:*

a/ El conocimiento sensorial no es fiable; la razón:

MHD 182.

(1) Ocurre que nos equivocamos (no percibimos algo correctamente; no entendemos una palabra correctamente, por ejemplo);

(2) Los protosofistas -en la línea de Parménides y Herakleitos- generalizan estos errores privados y singulares: todas las experiencias sensoriales son falibles;

b/ El conocimiento racional no es fiable;

razón: es, en esencia, conocimiento general, oscureciendo así la singularidad de las cosas y los procesos; es conocimiento de lo inmutable, oscureciendo así el cambio incesante de las cosas y los procesos.

Conclusión: Protágoras tiene, en su nombre, dos libros, titulados ‘*Antilogiai*’, es decir, discursos contrarios; la obra de un innominado ‘*dissoi logoi*’, es decir, discursos dobles, nos da aplicaciones de tal bagaje: lo bueno y lo malo, lo loable y lo reprehensible, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, el ser y el no ser, la enseñabilidad de la sabiduría y la virtud, la competencia y la incapacidad, etc, se tratan siempre con argumentos a favor y en contra, para no llegar a una decisión (suspensión del juicio, núcleo del escepticismo).

(ii) **Fenomenismo.** El “fainomeno” es el núcleo de esta mentalidad, es decir, la representación que surge del encuentro entre el sujeto perceptor y el objeto percibido. El hombre no sabe ni piensa más.

Consecuencia: (1) Sólo estamos seguros de nuestras impresiones subjetivas (pensamientos, imaginaciones, percepciones); (cf. *supra p. 65; 170v. .*);

(2) Incierto es el mundo exterior “objetivo”, que, quizás, en esencia, es un engaño, una ilusión.

(iii) **Materialismo.** Para Protágoras et al. el “fenómeno” es

(1) un hecho físico y material; en consecuencia: (2) el hombre está atrapado en el mundo material de las impresiones subjetivas, de las que es la medida.

El empirismo.

1. La palabra ‘*theoria*’, (*speculatio*, pensamiento especulativo) se atribuye a Puthagoras (-580/-500): se veía a sí mismo como ‘*theatès*’, observador (especulador) de la verdad, es decir, de la realidad tal como es en sí misma.

2. La palabra “*noèsis*” (pensamiento) proviene de Parménides (540/...): el ser, lo que es algo “*kath’ heauto*” (*secundum seipsum*, en sí mismo, independiente de nuestras impresiones), es captado por ese “*noein*”, el pensamiento. -- Ambos pensadores están en el origen del pensamiento especulativo, que, detrás de la ‘*fanerà*’ (las cosas visibles) o ‘*fainomena*’, florece el fenómeno, la ‘*adèla*’, el dato invisible, lo invisible, análogo a la (deidad) mántica (‘*seeing(st)ership*’), pero con el ‘*logismos*’, el razonamiento racional (cf. *supra pp. 83/85* (la sistemática: ‘*visible/invisible*’))

MHD 183.

La palabra “fronesis” (contemplación) proviene de Herakleitos de Éfeso (-535/-465): contemplación en el mundo real, pensamiento correcto, pero ambos orientados al comportamiento práctico. Este tipo de pensamiento especulativo también trasciende el empirismo: “ve”, descifrando, el código invisible de la naturaleza: el fuego, multiforme y con muchos nombres, - el logos, el orden del universo, que es “armonía de los opuestos”. Pues bien, *theoria*, *noësis*, *fronesis*, como métodos especulativos, son rechazados por la filosofía. En cambio, tenemos la “*empeiria*”, la experiencia sensorial, que funciona subjetivamente, vinculada a lo físico o a los “fenómenos”. Este es el núcleo de todo empirismo.

Relativismo práctico-normativo. (183/184)

La dialéctica negativa o, para usar una palabra de moda actual, “crítica” o el arte de razonar de los sofistas lleva a consecuencias ético-políticas. Las deidades, los conceptos generales, las evidencias sensoriales... todo eso había sido desencantado. ¿Qué norma de comportamiento surge de este gran vacío? La Ilustración, que comenzó con Jenófanes de Kolofón (580-490), crítico de la religión y hombre de cultura, continuó en la ciencia y la filosofía mecanicista: el pensamiento arcaico fue considerado con desprecio, o al menos con duda, y la filosofía del *naifismo*, en la medida en que era especulativa, se volvió problemática.

Con estos axiomas se reinterpretó la vida ético-social:

(1) ***Hipias de Ellis*** (+/- -400) afirma que el “*nomos*” (ley, costumbre, en su caso convención), que, hasta entonces, ponía límites a la “*eleutheria*” (libertas, libertad) griega, defendida con fuerza frente a los gobernantes absolutos persas, los “*tiranos*”, era el opresor y la opresora de la libertad (ahora entendida de forma diferente, es decir, lujuriosa);

(2) ***Polos y Trasumachos*** afirmaban que “para el hombre fuerte el ‘derecho’ es lo que (le) corresponde”;

(3) ***Kallikles*** dijo que “todo ser humano tiene el ‘derecho’ (es decir, el permiso fundamental, dependiente del poder, en su ejecución) de satisfacer sus deseos a voluntad”. No se puede expresar de forma más flagrante la crisis fundamental -no del pensamiento especulativo y/o religioso, esta vez, sino- de la sociedad.

Añadir a esto

a/ La democracia ateniense, con su estilo de vida periclitado,

b/ el crecimiento excesivo de la retórica o el arte del razonamiento,

c/ La Guerra del Peloponeso (-431/-404),

d/ La prosperidad tras las guerras persas,

y se entiende que la época en su conjunto estaba en crisis.

Cfr. E. Will, Le monde grec et l'orient, París; 1972, 473s.

MHD 184.

W. Peremans, *De Griekse vrijheid* (mensaje y advertencia), Hasselt, 1978, cita a Platón, *de staat*, VIII 562/563, donde describe la concepción antiautoritaria de la libertad que prevalecía en la época: “Me imagino bien que un Estado democrático, sediento de libertad, no podrá seguir el ritmo. (...). El padre se acostumbra a situarse en un plano de igualdad con su hijo y a tener miedo de sus hijos; el hijo se considera tan bueno como el padre y no perdona ni teme a sus padres, porque, eso sí, quiere ser libre (...). En una polis así es el maestro quien teme y adula a sus alumnos, mientras que los caballeros que estudian miran a sus maestros desde lo alto. La situación no es mejor con los profesores a domicilio. Los jóvenes se ponen a la altura de los mayores y se oponen a ellos de palabra y de obra. Enseguida se adaptan a los jóvenes y se entregan a bromas y travesuras: para no dar la impresión de ser estirados y mandones, imitan a los jóvenes.

Al parecer, Platón debió ver las condiciones reales con sus propios ojos -críticos- para escribir algo así. - No carecen de similitudes con el presente.

digresión. (184/187)

Retórica (elocuencia).

(a) *La paideia de los protosofistas incluía*

(i) Gramática (la palabra y la lengua),

(ii) La dialéctica (razonar y argumentar y

(iii) la retórica (convencer o persuadir a los demás).

W.Jaeger, *Paideia*, I, 397 y ss., dice que estas tres asignaturas básicas -llamadas posteriormente trivium- constituyen la base de la educación formal de Occidente. Con la aportación de los Puthagoreanos -cuadrivium (aritmética, geometría, música, astronomía; ver *arriba p. 4*)- conforman el sistema de las siete artes liberales. “El sistema griego de enseñanza superior, tal como lo construyeron los protosofistas, domina ahora todo el mundo civilizado”. (o.c. 400).

(b) **La retórica domina ese sistema de formación.** -- Aparte de los precursores, en Sumeria y Egipto, que son inconfundibles, los griegos son los fundadores de la elocuencia. Y de su teoría.

(b)1 **Koraks de Surakousai** (Syrakuse, Sicilia) (tss -500 y -400) especializado en retórica judicial (a causa de los numerosos juicios), distinguía, en un discurso, tres partes: **a.** proimion (introducción, prefacio), **b.** agones (debates,- un nombre típicamente agresivo), **c.** epilogs (conclusión); -- como base veía a ‘eikos’ (probable, que no es cierto pero sí probable).

MHD 185.

En otras palabras, la razón o el terreno en el que puede apoyarse un orador forense (consejero, abogado), en los debates (batalla de palabras), no es, la mayoría de las veces, estrictamente lógico-científico, pero sí razonable.

Aquí la retórica diverge de la física experimental-analítica de Anaxágoras (véase *más arriba p. 70s.*) y/o de la stoicheia (elementa, es decir, ideas básicas fundamentales) de la geometría de Hipócrates de Quíos (-470/-400), que tenía estructura axiomática-deductiva, es decir, postulaba axiomas y/o postulados y, según una estricta deducción lógica, deducía proposiciones a partir de ellos.-- En otras palabras, la elocuencia (judicial) adquiere estatus intelectual. En otras palabras, la elocuencia (judicial) recibe un estatus intelectual.

(b)1.bis Teisias de Surakousai.

El alumno de Korax inicia la clasificación: **(i) el razonamiento** forense y **(ii) el** razonamiento deliberativo son tipos específicamente distintos. De hecho, el tribunal es diferente de la “ekklesia”, la asamblea popular, que tiene que votar, por ejemplo, las leyes. Pues bien, Teisias es el maestro de Gorgias de Leontinoi, Isócrates de Atenas (-436/ -338), el retórico por excelencia, Lusias de Atenas (-440/-380), el orador (esp. forense) y logógrafo (que escribía razones para otros). Pero, con eso, estamos en Atenas (Ática).

Nota -- Gorgias introduce un tercer tipo de discurso, el discurso epidético o vistoso (además del judicial y el político). -

Nota -- Modelo aplicable:

Korax siempre enseñaba a Teisias a tener razón en el ‘agon’, -con la condición de que éste le diera sus honorarios, si su primer alegato demostraba que el sistema de enseñanza de Korax era eficiente. -- Pero Teisias no alega, sino que se convierte él mismo en orador, más brillante que Córax; no paga. -- Korax lleva a Teisias a los tribunales.

(1) Teisias: “Demuestro que tu demanda de pago carece de causa o fundamento (suficiente): o te convenzo de que no te debo nada (entonces renuncias a tu demanda, por supuesto) o no te convenzo (entonces debes renunciar a tu demanda, pues mi primera alegación no es “eficiente”).

(2) Korax: “O no me convences, en cuyo caso tienes que pagarme, o me convences, en cuyo caso demuestras que mi sistema de aprendizaje es eficiente y también tienes que pagarme”.

(b)2 Isócrates de Atenas.

El gran educador - retórico de la antigüedad. -- La estructura del discurso: **(1)** “Proöimion” (introducción); **(2)a.** “diègèsis” (narración, historia, - para situar el tema); **(2)b1.** Diègèsis” (narratio, historia, - para situar el tema); **(2)b1** “Pistosis” (persuasión, mediante “peithö”, es decir, argumentos lógicos no “duros”, estrictos); **(2)b2** “agon” (pruebas convincentes, mediante argumentos lógicamente estrictos, es decir, “apodeixis”, pruebas “duras”); **(3)a.** anakefalaiosis” (recapitulación, visión general y resumen); **(3)b.** ‘pathètikon meros’, (conclusión patética).

MHD 186.

La filosofía retórica: según Isócrates, la razón y el arte de razonar no son

1. Contemplación vital (filosofía especulativa).
2. erística (técnica puramente “crítica” o refutadora (ver arriba pp. 5/6 (Zenon)),
3. Belletería (arte de la palabra practicado por puro valor estético),
4. Derecho forense (más que “trabajo de abogado”);

Contiene, si es necesario, los cuatro como ingredientes, pero es esencialmente diferente. Así, Isócrates se opuso claramente a la retórica protosófica, pero también a la teoría platónica de la razón y el arte. Cfr. S. IJsseling, *Retórica y filosofía (¿qué pasa cuando se habla?)*, Bilthoven, 1975, 26/35 (Isócrates y el poder de la palabra), 38/39;

“La filosofía es ajena a la vida y al mundo; tiene poca importancia práctica. Por supuesto, hay que tomar nota de los problemas filosóficos: eso forma parte de la cultura general. (...) La filosofía está (...) claramente subordinada al ideal de ser elocuente y vivaz. Lo más importante es que en la vida -tanto individual como comunitaria- se sepa gestionar”. (o.c., 39).

Nota.-- Según E. Curtius, Homero (+/- VIII -e.) es el fundador de la retórica: la *Ilíada* es la mitad y la *Odisea* los dos tercios de los discursos.-- Pero con eso estamos en el arte arcaico de la retórica.

(1) WB/ Kristensen, *Collected contributions to the knowledge of ancient religions*, A'm; 1947, 125/148 (*el heraldo divino*), explica de forma experta cómo los “clásicos” (es decir (heraldo divino), explica con maestría cómo el hombre “clásico” (es decir, el “ilustrado”, intelectualmente razonable) ha perdido la comprensión adecuada de la elocuencia sagrada: la palabra “antigua” (entiéndase: arcaica) está presente en el adivino, en el poeta incluso y en el orador: establece el destino (la buena suerte o el destino) transmitido por las deidades -las deidades ctónicas o terrestres y las deidades ouránicas o celestiales;

(2)a. Cl. Ramnoux (*Etudes présocratiques*) habla en un sentido análogo;

(2)b. M Heidegger (1889/1976), el gran existencialista alemán (ontólogo fundacionalista), se adhiere a la concepción presocrática de (i) la verdad, (ii) el lenguaje y la palabra: en un sentido arcaico, llama por tanto a estas tres realidades “ser-fundación”, cf. S.IJsseling, o.c., 32v.-- Sin embargo, Heidegger sigue estando claramente alejado de la concepción verdaderamente arcaica de la palabra (es y sigue siendo demasiado filosófico, aunque presocrático).

(3) Todo esto demuestra el enorme efecto desacralizador que ha tenido la retórica, en todas sus variantes. Muestra claramente la secularización de la palabra.

MHD 187.

Nota -- Platón de Atenas (-427/-347), -en su diálogo *Gorgias*, un diálogo polémico-erístico contra la retórica protozoaria, señala que el discurso retórico no puede enseñar el verdadero conocimiento (“epistèmè”, sciëntia, “ciencia”), ya que sólo quiere imponer la “doxa” (apariencia; falso conocimiento, mera opinión)--. A lo que Gorgias responde que todavía se puede, de forma puramente retórica, “hacer pensar al oyente o oyentes”, como se desea y se considera correcto. También conduce sus acciones hacia un camino sensato y justo.

A esto Platón responde (siempre a través de Sócrates) que el conocimiento puro y verdadero, de lo que es “justo” y/o “deseable”, “útil” y/o “justo” al principio de la acción retórica (ejercicio del poder) es la condición necesaria de la verdadera retórica

En el *Faidros*, Platón especifica, de forma claramente menos agresiva, que hay retórica buena y mala. Pero ya hablaremos de eso más adelante.

IA(2) La filosofía clásica y su crisis de agravio (-450/-200). (187/241)

Sócrates de Ahene (-469/-399) restaura la filosofía. Lo hace con doble énfasis:

(i) en lugar de estar orientado a la naturaleza (físico, “cosmológico”) está orientado al ser humano antropocéntrico;

(ii) en lugar de ser vago-entendible, es comprensible (lógico). -- Estos dos rasgos se convertirán en la herencia perdurable de Occidente.

Esta filosofía se desarrolla, a partir de Sócrates, en dos tiempos:

Fundación de la filosofía ática (-450/-320);

Decadencia de la filosofía clásica (helenística-romana) (-320/+200).

El “corte epistemológico” lo forma Alejandro III de Macedonia, apodado “el Grande” (-356/-323), que a partir de -335 inicia sus conquistas.

IA(2)a. El auge de la filosofía ática (-450/-320).

El Ática es la región que rodea a Atenas y que, después de Jonia (Miletos en primer lugar) y la Gran Grecia (sur de Italia y Sicilia), se convirtió en el centro de la vida retórica, científica y también filosófica hasta las conquistas de Alejandro el Grande.

Resumen de la Socratiek.

(a)1. El objeto central: el hombre, pero como ser clásico, es decir, liberado de (i) lo arcaico - mitológico y (ii) del mundo natural filosófico del pensamiento.

(a)2 El objetivo: la agógica (bienestar, mejora), principalmente a través de la “enseñanza” intelectual y racional de la “virtud”.

(b) el método: lo trataremos en la discusión de Platon.

MHD 188.

La mayéutica socrática.

La madre de Sócrates era ‘maia’, comadrona; su profesión ‘*techne maieutikè*’, mayéutica. -- Sócrates utiliza la palabra metafóricamente (metafóricamente) para caracterizar su método de comunicación e interacción -- mejor expresado, su significa o método de comprensión.

La ironía (‘*eironeia*’, fingir en broma la ignorancia); la erística (demostrar convincentemente que el adversario es igualmente ignorante); el positivismo: conceptualización y determinación inductiva del ser -- tal es el método mayéutico de Sócrates, que se sirve esencialmente de la conversación, o incluso de la argumentación. Se acabó la “palabra interior”, en la que muchos filósofos, científicos y retóricos habían visto la heurística o el proceso de descubrimiento de las intuiciones, los juicios y los razonamientos. Lo socrático es la dinámica de grupo.

(1) ***Gorgias de Leontini*** (véase más arriba p.181) había cuestionado radicalmente la posibilidad de actos significativos con resultados favorables.

(2) ***Sócrates, Platón, Aristóteles***, todos los grandes demócratas en una palabra, vieron en el entendimiento razonable en el campo teórico y práctico la base de toda sociedad humanista. Significa, concretamente, es el diálogo, posiblemente en forma de conversación científica. La mayéutica socrática es y sigue siendo a día de hoy el método de investigación más sólido, también en el campo de la ciencia. Razón: un interlocutor actúa cibernéticamente (mejorando) sobre el otro; sólo el grupo -y no el individuo, con su “palabra interior”- es verdadero poder científico.

Los pequeños delincuentes. (188/193)

(a)1. *La escuela erístico-dialéctica de Megara.*

Eukleides v. Megara (+/- -400 , Euboulides de Miletos (ll. v. Eukl), parmenídeo-zenoniano (véase *más arriba p. 15* (eleatismo)), desarrolló la erística, fundada por Zenón: convencer al adversario mediante una estricta prueba lógica o argumentación retórica de sus semejantes.

Modelo aplicativo. el “pseudomenos” (mentiroso).

Uno se pregunta: Si dices que mientes, ¿realmente mientes o no?

(i) Si responde: “Estoy mintiendo”, el interrogador responde: “Si afirmas que estás mintiendo y realmente estás mintiendo, entonces no estás mintiendo”:

(ii) si responde: “No miento”, se le responde: “Si dices que mientes y dices la verdad, mientes”.

(i) Estructura: punto de partida, las definiciones de la verdad que prevalecen en la época,

(ii) se aplican (modelo aplicativo)

(iii) con la intención de romper esta definición (crítica-negativa) y refutarla, se deduce de este modelo aplicativo una incongruencia (contradicción).

MHD 189.

(iv) Dos veces, aquí en “el mentiroso”, se aplica “antistrophè” (Demokritos, Platón ya conocía este método: se refuta por deducción de la negación de la proposición a impugnar).

El “mentiroso” de Euboulides ha fascinado a muchos pensadores (oradores) griegos. Incluso fascinó a los lógicos de nuestro siglo. Cfr. *Ew. Beth, De wijsbegeerte der wiskunde (La filosofía de las matemáticas)*, Antw./Nijmegen, 1944, 78v. (La “paradoja” del “mentiroso”). Razón: la estructura del razonamiento es fascinante. La crítica a “el mentiroso” radica en que en la afirmación “miento” se tiene un juicio real (ninguna afirmación con sentido); después de todo, no se puede -lo que suponen Platón, Aristóteles y otros- hacer una investigación sobre la veracidad o no de esa afirmación. Mientras el contenido del pensamiento de esa afirmación no se confronte con los hechos mismos, uno no sabe qué tiene que ganar con ella.

(a)2. La escuela dialéctica electiva.

Faidon de Elis (+/- -375), Menedemos de Eretria (-319/-265) también se identifican erísticamente. -- Menedemos argumentó que decir “el hombre es blanco” es falso; razón: los contenidos de “hombre” y “blanco” no son idénticos. Para él, el “ser” sólo era válido si se entendía como identidad plena. Consecuencia: decir: ‘lo que (así) es, es (así), es válido; aplicativo: ‘lo que es blanco es blanco’ o ‘el hombre es el hombre; porque, en esos casos, la identidad plena y no la parcial es.

Ahora bien, está claro que, aparte de las “tautologías” (juicios de identidad), el “ser” también se utiliza válidamente en los juicios analógicos: si digo: “El hombre es mortal”; no afirmo: “El hombre no es más que mortal”, sólo quiero decir: “Desde cierto punto de vista (perspectiva) el hombre “es” mortal”; ¡nunca quiero decir que todo el “ser” del hombre sea idéntico al “ser mortal”! (cfr. *supra* p. 5; 14v. (Elea); 74v. Eksk.)).

Conclusión: la “dialéctica” de Sócrates, combinada con la ontología eleática así como con el protosofismo, da fácilmente la erística. Interpretar es, como he dicho, también combinar (de- y conectar).

(b)1 Los eticistas paleocónicos (Paleocynical), políticos.

Antístenes de Atenas (-440/-365), Diógenes de Sínope (-400/-325). -- Antístenes combina la sociología, la retórica (Gorgias de Leontinoi) e incluso la mitología.-- Enseñó kunosarges (una gumnación) que puede haber dado lugar al nombre “kunikos” (dogmático, “cínico”).

Digresión. - Nominalismo.

Sobre la dialéctica, Antístenes era como los megáricos: sólo los juicios volitivos son (eléticamente) verdaderos; los demás juicios (“el hombre es bueno”, “Sócrates es hombre”, por ejemplo) son falsos.

MHD 190.

Pero juicios como “lo bueno es bueno”, “el hombre es hombre”, son válidos (como tautologías). -- De nuevo esa estructura de pensamiento (estructura de lenguaje) parmenidiana-eleática: sólo es válida la sistémica “ser” (vol-idéntico) / “no ser” (absolutamente no idéntico); no hay ningún término intermedio “parcialmente idéntico / parcialmente no idéntico” (analógico). Algunos pensadores y razonadores no pueden escapar de las garras de la sistemática (par de opuestos) de Parménides.

Deducción nominalista a partir de axiomas eléticos.

El sistema de pensamiento afilado tiene ahora una consecuencia lógica:

(i) la sistecia “singular (uno: indivisible e irreductible a otra cosa/compuesto)”, junto con la sistecia elática (ser/no ser), lleva a la afirmación

a. las realidades singulares no son “definibles” (es decir, no se pueden definir como seres en el lenguaje de: “El hombre es un ser que piensa”, por ejemplo)

b. Las realidades compuestas son definibles, pero sólo mediante la enumeración de sus elementos constitutivos;

(ii) la sistecia ‘individuo (siendo individual) / concepto (siendo general o universal)’ es también radical: lo idéntico en Charikleia, Penelopeia y Brisèis es que ellas, las tres, son hombre y mujer; pero, para Antístenes, no hay análogo, sino una identidad plena o absoluta; en consecuencia, “Charikleia, Penelopeia y Brisèis ‘son’ hombre, mujer” significa: “(Ellas) ‘no son’ más que (hombre, mujer)”.

El individuo sólo se entiende de forma volitiva y por tanto: el individuo no se puede resumir en un concepto general (universal). El nominalismo es precisamente la tesis de que el individuo (el ser individual) es total o absolutamente individual y, por tanto, no es susceptible de ser (expresado en un concepto (universal)). Por ello, Antístenes atacó duramente la doctrina platónica de las ideas, así como el concepto socrático y aristotélico (universal).

(iii) Las sistemáticas “verdadero/falso” y “juicio/contradicción” están también incluidas en la misma oposición absoluta parmenídea-eleática: puesto que o se dice algo (“ser”, volublemente entendido) o nada (“no ser”), ¡sólo hay juicio verdadero sin error) y juicio (proposición) sin contradicción! Hablar de una estructura de pensamiento y lenguaje.

Ponos o voluntad de ética, -política.

El punto de partida de Antístenes es la mitología: el héroe Heracles, como “sotèr” (salvador, rescatador) alcanza el “bien” más elevado a través de doce difíciles “trabajos” (“ponoi”).

MHD 191.

Antístenes toma el comportamiento heroico de Heracles -en consonancia, por cierto, con la ética y la política de austeridad de Sócrates- como definición de “virtud”, pero se omite el aspecto especulativo-intelectualista de Sócrates: ¡la razón, el aprendizaje, no son virtud! La voluntad heroica (tensión de pecado), ‘ponos’, ‘es’ virtud. (cfr. *supra* p. 162v.).

Este heroísmo está, asimismo, contenido en una sistecia absoluta: “lujuria/abandono”; el “sophos”, sapiens, el sabio, preocupado sólo por su “alma” y su “virtud”, su “bien supremo”, mata toda experiencia de lujuria en sí mismo como el enemigo mismo del hombre como “heros”, ser heroico. En el sentido mitológico de la palabra.

La norma, el criterio, del heroísmo es la sobria autosatisfacción (‘autarkeia’), el retorno a la ‘fisis’ original, la ‘naturaleza’. Todo lo que se ha añadido a esta “naturaleza” original (libre de cultura) desde el advenimiento de la cultura, a través de la intervención puramente humana, es un etiquetado puramente acordado, “convencional”; libre y sin compromiso:

- (1) Comportarse de manera supuestamente “decente”, especialmente a la moda;
- (2) La distinción entre “hombres libres” y “esclavos” y la vida en la “polis”, entendida como la ciudad-estado local (con respecto a los extranjeros);
- (3) La religión tradicional (el aspecto ilustrado y emancipado; véase más arriba) que todo lo rechaza. Se entiende como “nada”. Al igual que los protofilósofos (‘nomos’ (convención)/fisis (naturaleza real, etc.), aunque no en un sentido hedonista, como hacen ellos, -se ve la combinación de elementos y la recombinación de los mismos- el sistema ‘naturaleza/cultura’ se toma de forma absoluta y se interpreta como un modelo aplicativo de ‘esto/nada’.

Se sabe que Diógenes de Sinope llevó al extremo esta ética y política marginal:

- (1) Vida comunitaria (“comuna”) de niños y mujeres;
- (2) La desvergüenza (“cínica” significa, hoy en día, todavía “desvergonzada”) en la vestimenta y el comportamiento fueron defendidos por él.

También se sabe cómo, bajo los emperadores romanos, el cunismo tenía un claro atractivo, proclamado por “predicadores” itinerantes, austeros y marginales, de mentalidad cosmopolita.

(b)2 Los éticos o políticos kurenos.

La cuarta redivisión de los socráticos fue hecha por Aristippos de Kurènè (-435/ -350), un estudiante de Sócrates, por Theodoros ‘atheos’ (el impío) y, +/- -300, por Hegesias de Kurènè. Aristippos, tras la muerte de Sócrates, se convirtió en un maestro de la sabiduría al estilo de los protosofistas (viajando, cobrando por enseñar). En la corte de Dionusios de Surakousai (Siracusa), por ejemplo, conoció a su homólogo Platón.

MHD 192.

Digresión. - Sens(ual)ismo y fenomenismo.

(1) Punto de partida: el individuo es absolutamente individual. Ver arriba (axioma elético).

(2)a No existe “el” hombre (general), sino el individuo (humanismo individualista de los protosofistas); este hombre individual todavía difiere de momento (individual) a momento (individual); las diferencias (sin y diacrónicas) son absolutas; no existe una característica común que los una, en esencia. -- Así lo había proclamado ya Protágoras, el sofista. Cfr. *supra pp. 173; 180/181.*

(2)b1 *El fenomenismo como deducción.*

“Somos como una fortaleza sitiada: aislados del mundo exterior”. Eso dice Aristippos. El hombre, tan individual, aislado exteriormente y encerrado en sí mismo interiormente, sólo percibe los “fainomena”, los “fenómenos”, es decir, lo que aparece (de las cosas), los fenómenos, nada más. Vemos, oímos, tocamos y sentimos lo que nos aparece inmediatamente. Nada más. Fenomenismo, entonces. Cfr. *supra p. 65 (escepticismo).*

(2)b2 *Sens(ual)ismo como deducción.*

Al igual que Protágoras, Aristippos afirma que no poseemos conocimientos intelectuales (conceptos, ideas), sino sólo impresiones sensoriales (sensus = sentido).

(2)c. *El fenomenismo sensista como resumen:*

Lo que Protágoras no asumió, lo asume Aristippos, es decir, sentimos el sistema “caliente/frío”, saboreamos el sistema “dulce/agrio”, vemos el sistema “blanco/negro”; pero, lo que el ser, a través de estas impresiones “es” en sí mismo (como defendía Parménides), eso nos es desconocido; sólo tenemos nuestras “pathè” (pasiones, lo que experimentamos, en la percepción sensorial).-- Este fenomenismo sensista es la esencia del escepticismo.

Digresión. Hedonismo (materialismo ético-político).

Punto de partida: el fenomenismo sensista (yo, tú, todo el mundo está encerrado en su “mundo” interior introyectado y retrospectivo como individuo absoluto, sólo volitivo, sin ninguna identidad parcial con nada más). Cfr. *Supra p. 172v. (mediatismo).*

(i) El bien objetivo-universal, de su maestro Sócrates, no tiene sentido en tal “filosofía de la inmanencia” (“inmanencia” = “inercia”). La única norma, criterio, de “bien” es la percepción puramente sensorial, puramente fenoménica del sujeto. La percepción subjetiva es “hedone” (principio del placer), como habían enseñado Demócrito, el atomista, y los protosofistas.

(ii) esta experiencia subjetiva de la lujuria es entonces todavía actualista: no el momento pasado (retrospectivo); ni el momento que espero (prospectivo), sino el momento presente, actual, es, plenamente, lustogenblick, como volitivo consigo mismo.

MHD 193

(iii) El momento, aquí y ahora, con exclusión de todo lo que no es ese momento actual, individual (absolutamente), es el momento lujurioso del cuerpo no que el “espíritu” -uno se pregunta qué podría significar “espíritu” para Aristippos; ciertamente no lo que su maestro Sócrates entendía que significaba- y los momentos lujuriosos del “espíritu” no significan nada; “son” reales, pero derivan el carácter lujurioso del cuerpo.

La palabra coloquial “materialista” significa, para disgusto de muchos materialistas de formación filosófica, “disfrutador”, haciendo hincapié en el disfrute corporal. Se entiende por “hedonista”. Cfr. *supra p. 176ff. (materialismo / hedonismo)*.

(iv) El “cálculo felicitarlo” o la suerte, el cálculo del placer de Aristippos. La “mente” de Sócrates sigue teniendo un efecto sobre su alumno: la “fronèsis” (deliberación mental), después de todo, es un elemento integral de la experiencia de la lujuria: la “mente

(i) opta, en el marco de un diferencial, por el movimiento suave y apacible de la lujuria, -pasa por un estado sin lujuria, como el sueño, indiferente, y repele el “ponos”, la carga, como si hubiera que evitarlo;

(ii) elige el máximo de lujuria y el mínimo de carga (segundo diferencial de lujuria).

(v) La primacía socrática de lo interior se refleja en cierto modo en Aristippos: “Quiero poseer, no ser poseído”, dice Aristippos. Lo que apunta al autocontrol. Sócrates ya había insistido en que el “bien”, tal como él lo entendía, en virtud de que promueve el bienestar (agógico), va de la mano de lo placentero. Aristippos lo entiende así: quien no se controla, destruye su placer. Así que, desde este punto de vista, el curenista y el kunieker no están tan alejados.

Los grandes demócratas.

a. Las filosofías académicas (platónicas).

Platón de Atenas (-427/-347), fundador del idealismo trascendental (las ideas son ‘trascendentales’ (trascienden) el ser de la ‘fúsis’ (naturaleza)). -- Speusippos (-347/-338: liderazgo de la acadèmeia), Xenokrates (-338/-314), Polemon (-314/-269), Hèrakleides Pontikos y otros.

Extracto: El término “idea”.

Punto de partida: el concepto general de Sócrates, representado lingüísticamente por un nombre genérico (‘onoma’, nomen). Si las niñas Kirkè, Brisèis y Charikleia tienen “nombres propios”, el término “niña(s)” es un nombre genérico. El nombre propio, expresión de la plena identidad de Kirkè, etc., sólo denota un único ser. El genérico, en cambio, indica más de un ser, a saber, todas las “chicas” posibles y realmente existentes (aquí:), incluidos los tres nombres propios, que son sólo una colección privada.

MHD 194.

(i) Se plantea la pregunta: “¿En qué se basa el nombre genérico?” En otras palabras, ¿por qué exactamente Kirkè, Brisèis y Charikleia tienen el nombre genérico de “chica”? La razón (necesaria y suficiente) es: tienen características comunes; expresado ontológicamente: son parcialmente idénticos entre sí, precisamente por esas características comunes. Esta característica común está presente en su “ser” (“ousia”, “essentia”, ser-sabio).

Este aspecto, evidente para Sócrates, Platón, Aristóteles, es, con especial fuerza, expresado por los escolásticos de mediados de siglo. Se dice que son esencialistas. Cfr. *supra* p. 5 (*identidad total y parcial*).

(ii) **Se plantea la cuestión:** dado que el nombre de la especie

a/ es más que un mero nombre - lo que pretenden los nominalistas (ver arriba p.189v), que sólo ven en ella un ‘nomen’, ‘nombre’ - y

b/ algo concebible, algo pensado, es un contenido de pensamiento, un contenido de conocimiento, presente en nuestra mente, que ve, “contempla” la parte-idéntica en las (aquí:) muchas chicas -lo que significa algo que es a la vez pensado y todavía “real”-, ¿cómo es que, al menos algunos, contenidos de conocimiento y de pensamiento -por ejemplo, “dos más dos son cuatro”, “el todo es mayor que la parte”, etc.- son aparentemente también verdaderos, aunque nunca haya habido ninguna aplicación de ellos en la naturaleza que nos rodea? ¿Cómo es posible que, al menos, algunos de los contenidos del conocimiento y del pensamiento -por ejemplo, “dos más dos es igual a cuatro”, “el todo es mayor que la parte”, etc.- sean aparentemente verdaderos aunque nunca se hayan aplicado en la naturaleza que nos rodea?

Según Platón, este hecho apunta a una “idea” (“eidos”), es decir, a algo puramente pensado y, sin embargo, real, que, independientemente de las realizaciones individuales concretas (modelos privados), es desde toda la eternidad y para toda la eternidad “verdadero” y -lo que es más- base, axioma, de la sabiduría y, especialmente, de la sabiduría filosófica.

Este hecho indica el trascender (trascender) tanto de las realizaciones concretas-individuales como de nuestros movimientos subjetivos de pensamiento, que constituyen el concepto general.

Lo que trasciende simultáneamente las realizaciones materiales y nuestros procesos subjetivos de pensamiento es la idea.

Más aún: según Platón ese modelo eterno, trascendental, es más real que sus “imágenes” (representaciones, realizaciones); razón: mucho antes de que esas realizaciones existieran, en el “cosmos noètos” (mundus intellegibilis, el mundo del conocimiento y del pensamiento), esos modelos regulativos, que, si no estuvieran presentes, harían simplemente imposible la existencia de las realizaciones. Son a la vez fuente (‘archè’, principio, principium) y modelo, parangón, de sus realizaciones, que, como todo el fisis, surgen y perecen.

Que es precisamente lo que no hacen estas ideas. Estas ideas son verdaderamente el “ser” de Parménides, que, fuera y por encima de la fisis y de su surgimiento y desaparición, están “eternamente” ahí.

MHD 195.

Extracto. El concepto de methexis (participatio, participación). (195/197)

Hemos establecido, desde Parménides y el concepto eleático del ser, que sólo conoce la identidad plena, sin ninguna identidad parcial (es decir, sin analogía), que a los pensadores, cautivados por esta “dialéctica” del “ser” idéntico “absoluto” y de la nada igualmente “absoluta” (sin término medio, que lo convertiría, en lugar de un sistema contradictorio, en un diferencial), no les quedaba espacio para

- (i) concepto general o, platónico, idea, así como para
- (ii) el vínculo que une a los individuos (dimensión social, si se trata de personas).

Esta laguna, ya puesta de manifiesto en nuestra discusión sobre los pensadores de la pequeña sociedad (por ejemplo, p. 189 *supra* (tautologías, nominalismo), (190 *heroísmo absoluto*), 191 (sensismo fenomenista, hedonismo)), no ha pasado desapercibida, por supuesto, a personas como Sócrates, Platón, Aristóteles; al contrario, todo su afán por complementar el pensamiento socrático lacónico está dirigido a hacer “sitio” a la identidad parcial y a la ontología que la acompaña.

Platón, en particular, creó un término que expresa esencialmente la identidad parcial: “methexis” (participatio), participación. También se podría tomar la palabra moderna (i) comunicación y (ii) interacción para significar “methexis”.

La abrumadora importancia del término en cuestión es inmediatamente evidente: es más que el mero “pensamiento” o el mero “razonamiento” en el sentido parmenídeo-zenónico, “erístico”.

A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, París, 1968-10, 742, define “methexis” de la siguiente manera:

a. la relación de los datos sensoriales con las ideas;

b. la relación de esas ideas, que no se excluyen mutuamente (las ideas contradictorias quedan así excluidas), entre sí. -Así que mucho para Lalande.

M. Müller/A. Halder, *Heders kleines philosophisches wörterbuch*, Basel/ Freiburg/ Wien, 1959-2, especificado:

Ad a. La relación del ser individual (cf. el ser del sentido de Lalande) con las ideas;

c. la relación de la “imagen” (en griego platónico: “to eikos”, imago, imagen;) con la imagen primigenia (“paradeigma”, espécimen, parangón, que es también el origen);

Müller / Halder dan, como modelo aplicativo de este significado ‘c’, la relación del hombre con el ser divino (especialmente en la filosofía escolástica); -- se puede añadir muy bien: “especialmente en la patrística, no menos en la patrística griega” (a la que volveremos en la Parte II).

MHD 196.

A propósito de la relación “creador/creadora”, *P. Foulquié/ P. Saint-Jean, dictionnaire de la langue philosophique*, París, 1969-2, 514s., observa que el término “participación” - que, a partir de ahora, utilizamos como una dutchificación- en el platonismo y en las filosofías de inspiración platónica, significa:

Ad a. El modo en que los entes de la experiencia “participan” en un mundo superior (el “cosmos noètos” de Platón, el mundo del conocimiento y del pensamiento; véase *más arriba p. 13*);

ad c. (la manera en que esos mismos seres de experiencia “participan” en última instancia, en el ser supremo, origen de todo lo que “son”; -- en otras palabras -- podemos añadir, en explicación del significado, el mundo superior converge, en última instancia, en el ser supremo.

El diccionario añade inmediatamente: “(la participación) incluye la distinción entre lo que participa (el aspecto participante) y lo que participa (el aspecto ‘participado’), especialmente (la distinción) de la criatura y el Creador; de inmediato, la filosofía de la participación se escapa:

1/ El monismo (sobre el que se habla más adelante) o

2/ El panteísmo (también discutido más adelante),

ya que ambos están implícitos en el ‘emanatismo’ (del que hablaremos más adelante)”.

Nota -- El primer pensador, que como platonista pagano, aparentemente vio la conexión entre las ideas (mundo) y la deidad (como ser supremo), es Albinos, un pensador neo-platonista (+/- +125/+190), que afirma que las “ideas (ideai), modelos de las cosas individuales y, al mismo tiempo, de sus formas concretas (eidè), no son más que los pensamientos de Dios”. (*E. De strycker, S.J., Historia concisa de la filosofía antigua*, Amberes, 1967, 184).

Nota -- Hieroanalíticamente (religiosamente) hablando, el concepto platónico de participación es antiguo. Lalande, o.c., 743, se refiere al científico religioso *L. Lévy-Bruhl (les fonctions mentales dans les sociétés inférieures)*.

L.-Br. dice: la “participación” es una forma de pensar que predomina entre los pueblos de la civilización “inferior” (¿?) - se ve la mentalidad “ilustrada” en el despectivo término “inferior” del etnólogo L. Br. Según esta “mentalidad”, todos los seres, incluso los más diversos, son, en esencia, “un mismo ser” -hay que tomar la expresión “un mismo ser” del etnólogo sociológico con un gran grano de sal-

“Los objetos, los seres, los fenómenos pueden, de forma incomprensible para nosotros, ser al mismo tiempo ellos mismos y otra cosa”. Uno ve la estructura parcialmente idéntica en “ser al mismo tiempo ella misma (vol-idéntica) y otra cosa (parcialmente idéntica)”. L.-Br. continúa: “De forma igualmente incomprensible para nosotros, irradian y captan fuerzas, “des vertus” (fuerza misteriosa en francés), propiedades, influencias “místicas”, que se hacen sentir fuera de ellas, sin dejar de estar donde están”.

MHD 197

-- Místico” significa aquí algo así como “más allá de nuestra razón y entendimiento occidentales”.

L.-Br. concluye: “En otras palabras, para esta mentalidad, hay oposición entre ‘singular’ y ‘plural’, entre ‘lo mismo’ y ‘lo otro’, sin que esto obligue a afirmar uno de los (dos) términos si uno niega al otro o viceversa. Esto sólo tiene una importancia de segundo orden”. (L. Lévy-bruhl (1857/1939) es conocido por su énfasis en el contraste entre la mentalidad “cartesiana” (es decir, moderna-racionalista) y la “primitiva”). Cfr. *supra* p. 164 (*nivel de profundidad*).

M. Eliade, De myth van de eeuwige terugkeer (Los arquetipos y su repetición), Hilversum, 1964, 37v., dice: “En cada uno de los ejemplos (...), se expresa la misma ‘concepción primitiva del ser’: un objeto, una acción, adquieren realidad sólo en la medida en que imitan o repiten un arquetipo. Sólo la repetición o la participación hacen que algo sea real; todo lo que no tenga un modelo ejemplar está “desprovisto de sentido”, es decir, sin realidad.

Por lo tanto, las personas se esforzarán por convertirse en arquetípicas y paradigmáticas. Este esfuerzo puede parecer paradójico, ya que el hombre de las culturas antiguas sólo se reconoce como real en la medida en que deja de ser él mismo (al menos a los ojos del hombre moderno) y se limita a imitar o repetir las acciones de otro. En otras palabras, precisamente en la medida en que deja -como quiere decir el autor en el sentido moderno- de ser él mismo, se ve como realmente, es decir, verdaderamente él mismo.

Por tanto, se podría decir que esta ontología “primitiva” tiene una estructura platónica. Platón podría, en ese caso, ser considerado como el filósofo por excelencia de la “actitud primitiva ante la mente”, es decir, como el pensador que logró dar cuenta filosófica de los modos de existencia y comportamiento de la humanidad arcaica.

Por supuesto, esto no quita la “originalidad” de su genio filosófico; pues el gran mérito de Platón reside en su intento de justificar teóricamente esta visión de la humanidad arcaica mediante los recursos dialécticos que la espiritualidad -es decir, el arsenal de entendimiento- de su tiempo ponía a su disposición”.

Hasta llegar a Mircéa Eliade, la renombrada erudita religiosa

Sin embargo, en el caso de Lévy-Bruhl y Eliade, hay que señalar que ambos ponen demasiado poco énfasis en el aspecto fluido, que es el fundamento de la idea de participación; esto, sin embargo, se pronuncia en el “apeiron” de Anaximandros de Mileto (-588/-524). Cfr. *también* pp. 27ss; 126; 133; -- 64 (“*sistema de conformidad*” de Scheler).

MHD 198.

La dialéctica.

P. Foulquié, *la dialéctica*, París, 1949, una obra excelente, que da la semasiología sistemática (estudio del significado) con respecto a la palabra “dialéctica”, distingue dos grandes tipos de “dialéctica” (198/200)

(a) La dialéctica erística, (195/200)

comenzando por el parmidiario Zenón de Elea (véase *más arriba p. 15vv* (en relación con la crisis fundamental de las matemáticas)); -- los rasgos principales son resumidos por Foulquié de la siguiente manera.

a/ El objetivo de Zenón (y de todos los ericistas) es negativo, es decir, no quieren demostrar un teorema y/o demostrar su propio sistema de teoremas; su objetivo es demoler los teoremas y/o el sistema de teoremas del adversario. “Es una dialéctica negativa (o arte de razonar y argumentar)”. (o.c., 14). También se podría decir “dialéctica crítica”.

b/ La elaboración de ese objetivo crítico-negativo es:

(1) No se parte de premisas verdaderas (axiomas),

(2) sino de presupuestos propios del adversario, que los acepta provisional o definitivamente; en los centros lógicos escolásticos de mediados de siglo esto se llamaba “argumentum ad hominem” (argumento contra el adversario humano).

Conclusión: aquí, en la dialéctica erística, el prójimo es, esencialmente, “oponente” (enemigo del razonamiento y de la razón).

(a) bis La dialéctica protosófica es una variante de la dialéctica erística: también en ella el hombre es “enemigo” (por decirlo suavemente: “rival”, especialmente en el ámbito político); debe -con “todos” los medios de razonamiento y argumentación-. En otras palabras, el (proto)sofista utiliza -de forma pragmática, es decir, con vistas a lograr un objetivo (aquí: un objetivo político, al menos en lo esencial)- la erística como medio de elocuencia, es decir, para lograr un objetivo.

(i) convicción por medios lógicos y/o

(ii) la persuasión por medios lógicamente dudosos o incluso “sofísticos” (es decir, deliberadamente inválidos desde el punto de vista lógico). cf. *supra p.185 (la cosmovisión relativista-escéptica)*.

(b) La dialéctica del destino, que Foulquié o.c., 41ss., inicia con Herakleitos de Éfeso (cf. *supra p. 40s.*), *está, en esencia, centrada en la “lucha”, pero, para el Heraklitiano, esta lucha es sólo una lucha de palabras y pensamientos; incluye todas las formas posibles de “lucha”. (abstracción movilista)*, *está, en esencia, centrada en la “lucha”, pero, para el heracliteano, esa lucha es sólo, entre otras cosas, una lucha de palabras y pensamientos; abarca todas las formas posibles de “lucha” (véase la armonía de los opuestos, reproducida, p. 41 y ss., supra, en las citas breves)*.

Nota -- Los dialécticos del destino como Hegel, Marx y otros gustan de usar la palabra contradicción para describir la contradicción ordinaria, no lógica.

MHD 199.

En latín, esta diferencia se expresa con ‘aut’ (oposición común) y ‘vel’ (oposición completa, contradicción).

Appl. mod.

(1) ya sea cantando o bailando (lo que se llamó la “suma lógica” inicial de “cantar” y/o “bailar”); “aut

(2) o cantar o no cantar (que expresa ‘contradicción’ en el sentido estricto del principio de contradicción: “O ‘es’ algo, (así: cantar aquí) o ‘no es’ (así: no cantar aquí); ‘piel’. En ambas formas “o - o” hay alternancia (alternancia de una por la otra). Sin embargo, la diferencia lógica es profunda, aunque se oculta bajo la confusión lingüística de los sonidos, de la que se abusa convenientemente en la “retórica” de los dialécticos modernos. Cfr. Foulquié, o.c., 41/42.

Nota - En lo más profundo de la psicología, en los dos-tres dialectos señalados, actúa lo que los antiguos griegos llamaban “agono.logia”, es decir, la lucha por el arte de las palabras o wordcraft

(a) Agonistes significa ‘todo hombre que lucha, ya sea de palabra o de obra, contra un adversario y ante un público’; se piensa en el ‘prot.agonista’, ‘deuter.agonista’ en las obras de teatro griegas, por ejemplo (cf. *supra p. 185: agon*).

(b) “Agonistès” significa también “lucha” interpretada como “juego”, es decir, “lucha” con un resultado predominantemente incierto, de modo que la tensión del “juego” permanece en él, junto con el matiz, de que todo esto no es, en esencia, (tan) serio.

(c) “Agonologia” está, por tanto, siempre relacionado con lo que los romanos llamaban “(h)arena”, es decir, (literalmente) la arena, el suelo arenoso de un anfiteatro ya sea para juegos o peleas - el valor “asociativo” de esta alternancia es típico. Quien asume que la “dialéctica” es siempre agonología, juego y/o lucha, comprende la reacción de Platón contra los tres tipos de dialéctica mencionados, que quiso sustituir por una dialéctica de la verdad. Lo cual (1) es algo completamente diferente y (2) es realmente filosofía. Cfr. *supra pp. 176/179 “el enemigo”/“el campeón”*.

Desde el punto de vista psicoanalítico (freudiano): las tres dialécticas mencionadas cubren una actitud básica agresiva apenas disimulada frente a los semejantes en tanto que semejantes, aunque en el medio antiguo esto se llamara “juego” (justa con palabras) o “pelea” (lucha de palabras; en francés, mucho más claramente expresado: “joute d’ esprit (oratoire)” (por disputa, debate)).

Precisamente de esto -de la confusión entre “acertar en un debate” y “encontrar la verdad objetiva en forma de conversación, si es necesario con una dosis de argumentación”- quería escapar Platón.

Ahora podemos ver qué grado de desprecio por la tendencia profunda del rechazo de Platón de los tres dialectos mencionados cometió Nietzsche (1844/1900), el gran crítico-materialista-masculino:

MHD 200.

Nietzsche vio en el rechazo radical de la dialéctica del poder y la destrucción “una expresión del deseo oculto de poder de Platón y de su envidia del prestigio y el poder de que gozaban los oradores en la antigüedad”. (S. IJsseling, *Retórica y Filosofía*, Balthoven, 1975, 16). The author añade: “Este es, por supuesto, un punto de vista típicamente nietzscheano”. La “psicología” de Nietzsche, precursora del psicoanálisis freudiano, no ve a priori más que lo “oculto” - (cfr. *supra pp. 142; 145 (hermenéutica)*) - poder y tendencias de género. Sin embargo, esa manía de interpretar sólo tiene valor,

(i) en la medida en que, efectivamente, la persona real, “oculta” de sí misma, se guía por tendencias inconscientes (“pulsiones”) y

(ii) en la medida en que revela las tendencias “ocultas” del propio Nietzsche.

No lloramos junto a los lobos desenmascaradores, que calumnian a Platón a-priori, es decir, simplemente basándose en sus propios axiomas no probados.

La dialéctica socrática-platónica. (200)

No se puede separar a Platón de su maestro, Sócrates. Por tanto, integramos la dialéctica de Sócrates en la de Platón.

(1) *La dialéctica socrática.* (200/205)

Foulquié, o.c., 15ss., dice con razón que Sócrates, contra los sofistas, -atención contra quién- aplicó la reducción erística al absurdo, tan practicada por los matemáticos contemporáneos, los retóricos, etc., para poner en marcha su proceso de concienciación; los enfrenta a su propio círculo de demonios, empujándolos, con la nariz, a sus propias inconsistencias.

Foulquié, *ibídem*, tematiza, pues, la dialéctica constructiva de Sócrates, que se expresa en los themata; por ejemplo, la piedad, la justicia, la sabiduría, la belleza, el valor. A partir de ellas, mediante la inducción, Sócrates construye, en forma conversacional, aderezada o no con argumentos, - una definición de la esencia.

Modelo aplicativo: en el *Theaitetos* (un diálogo de Platón), Theaitetos, incitado por Sócrates, da sucesivamente como significado esencial de la “ciencia

1/ la experiencia sensorial, 2/ la opinión verdadera (doxa), 3/ el juicio verdadero, siempre con su justificación (necesidad y/o razón suficiente o fundamento). Se ve la refundación de la filosofía, pero no sobre una base puramente filosófica-natural, sino sobre una base filosófica-general. En otras palabras, la filosofía, en toda su extensión, sólo despega con Sócrates.

Modelo aplicativo: en lugar de partir de la determinación general (universal) del ser, también se puede partir del modelo privado o incluso singular: en el Menon, Menon dice que la “virtud” (entiéndase: virtud)

(1) para el hombre, consiste en gestionar adecuadamente la póliza;

(2) para la mujer, en el mantenimiento decente de la casa;

MHD 201.

(3) para el niño, el ser humano de la tercera edad, una multitud de otros, en algo más. En otras palabras, aunque todos los implicados viven en un mismo mundo y se enfrentan al mismo problema de la virtud, todos, individualmente, tienen su propio, es decir, singular, resp. privado ángulo de visión (“gafas”, perspectiva). Esto ofrece dos ventajas:

(i) la mayéutica socrática, a través de su enfoque inductivo, introduce un rico material experiencial (aspecto empírico) y

(ii) no es autoritaria, por lo que escapa al adoctrinamiento dogmático.

Lo que se llama “el ciclo de la ciencia empírica” está claramente en funcionamiento aquí.

(1) Observación (recopilación de hechos): Sócrates llama la atención (sujeto informativo) sobre la ciencia o (sujeto normativo) sobre la virtud; enfrenta a los interlocutores con ambos fenómenos en su propio círculo;

(2)a. abducción (formación de hipótesis): de repente uno “ve”: “Es el sentido; si la “ciencia” es eso, entonces entiendo la “ciencia” como un hecho y bajo ese nombre”. La otra: “Si la ‘virtud’ es el sano gobierno de la polis, en la ecclesia (asamblea del pueblo), entonces entiendo esa palabra y la realidad ‘indicada por ella’”.

En otras palabras, la “experiencia sensorial” y la “sana política” son la condición necesaria y suficiente para “comprender” la palabra de Sócrates y la realidad indicada por ella. Se ha encontrado la explicación.

(2)b. deducción (derivación de predicciones comprobables):

(i) “Si la ‘ciencia’ es ‘experiencia sensorial’, ¿qué pasa si es ‘opinión verdadera’? Examinemos”.

(ii) “Si la ‘virtud’ es la ‘buena administración de la política’, ¿qué pasa si la mujer, que en principio no participa en la ecclesia, se enfrenta a la ‘virtud’? Veamos”.

(2)c Inducción (confrontación de la hipótesis con nuevas pruebas):

(i) no todos los casos de “opinión verdadera” son al mismo tiempo “experiencias sensoriales” (se piensa en alguien que calcula con números, por ejemplo); por tanto, la definición es sólo privada (falsificación parcial, verificación parcial);

(ii) La “virtud” es, para la entonces esposa, la “sana administración de la casa” y no tiene nada que ver, al menos eso parece, con la “sana administración de la política”, salvo la “solidez” (“sana” aparece, inductivamente, como correcta (verificación)); la “administración de la política” aparece, como administración, pero no de la política, sino del círculo de la casa como válida (verificación parcial (administración), falsificación parcial (política)).

MHD 202.

(2)d. Valoración (evaluación): a la vista del resultado parcial de la verificación, habría que buscar una mejor definición. -- Cfr. *Supra p: 10/13*.

En resumen: Sócrates rescata el pensamiento helénico de la crisis de los fundamentos (matemáticas, filosofía natural, retórica)

(i) por el fundamento de la conversación científica; -- toda ciencia, toda retórica y toda filosofía incluye hablar entre sí sobre el tema, si es necesario con discusión y/o erística (refutación); pues bien, al introducir sistemáticamente definiciones en esa conversación y justificarlas inductivamente, Sócrates enseñó a sus contemporáneos no sólo a hablar o discutir, sino a hablar y argumentar científicamente,-- y a hacerlo con la necesaria “Akribeia”, es decir, con rigor científico. Junto al método axiomático deductivo de los géometras (*Hipócrates de Quíos* (-470/-400, *stoicheia*, elementos) y el método experimental de Anaxágoras de Klazomenai (-499/-428), el método mayéutico de Sócrates es el tercer logro definitivo del pensamiento científico.

(ii) Al vincular (sintetizar) el empirismo y el pensamiento especulativo, Sócrates despojó a la percepción (sensorial) de su ceguera (falta de modelos de pensamiento) y a la “especulación” de su vacuidad (falta de hechos). Ver *arriba p. 182 (empirismo de la protofilosofía); (empirismo de 186Isócrates)*. Esta síntesis también sigue siendo válida en la actualidad. Al fin y al cabo, como dice Foulquié, la conversación socrática es un ir y venir entre modelos singulares resp. privados y modelos regulativos (universales).

La mayéutica socrática es un fundamento de la dimensión profunda-psicológica-paranormológica del pensamiento.

A. Lalande, *Vocabulario*, 1968, 589, señala que la “mayéutica”, practicada por Sócrates en varios diálogos de *Platón*, incluido el *Menón*, es el despertar de contenidos mentales ya inconscientes en los interlocutores.

(i) G. Rager, *Hypnosis, sophrologie et médecine*, París, 1973, 180/181, señala que ya el sofista Antífona de Atenas (-480/-411), en Corinto, en cierta época, en una sala del ágora, intentaba curar a la gente mediante el lenguaje y, en ese contexto, practicaba la lectura de los sueños.

(ii) Sócrates llamó al arte de la conciencia “maieutikè”: en los *Teaitetos* (150/1151c) Platón le hace decir: “Mi maieutikè tiene las mismas características generales que las de las comadronas, excepto que la mía ayuda a los hombres a dar a luz, no a las mujeres, y mira a las almas en su labor de parto, no a los cuerpos. (...). Así que confíate a mí, que soy hijo de una ‘maia’ (comadrona) y yo mismo soy comadrón. Trata de responder a mis preguntas con la mayor precisión - akribeia - posible”. En otras palabras, Sócrates pensaba en el interlocutor como autónomo y, en su autonomía, todavía accesible de alguna manera, por lo que era posible la toma de conciencia por su parte.

MHD 203.

(iii) Sabemos que Sócrates y Platón respondieron a Gorgias de Leontinoi, donde este último cuestionó la significación (proceso de comunicación) (ver *arriba p. 181; 188 (mayéutica)*).

Ew. Beth, De wijsb. d. Wisk., 31v., dice: “Es (...) notable que Platón - esto ya aparece muy claramente en el (...) *Menon* (un diálogo de Platón) - asume la tercera proposición de Gorgias, al menos en la medida en que él también considera imposible la ‘comunicación’ - en el sentido de transferir - el ‘conocimiento’ de una cabeza a otra. (...) La “comunicación” no puede, según Platón, servir nunca para impartir a alguien un “conocimiento” que no poseía antes. Sólo trae a la plena conciencia lo que él/ella - inconscientemente - ya “sabía” de antemano. Este es el arte de la obstetricia, que Platón hace demostrar a Sócrates una y otra vez”. (o.c., 31).

En otras palabras, el “conocimiento” está presente en el pre o subconsciente de todos modos (cf. *supra p. 164 (Kierkegaard)*). Eso es en algún lugar de la verdadera “psicología profunda”.

(iv) Sin embargo, hay más.

(1) Según *Jenofonte de Atenas (-427/-355)*, alumno de Sócrates, - en sus *Memorias de Sócrates*, 1:2,

a. Ofreció a Sócrates a las deidades (a menudo en su casa, a menudo en los altares públicos);

b. no rehuyó el manticismo (adivinación): solía afirmar que ‘to daimonion’ (su daimon personal) le daba señales (‘sêmeinein’); de este modo, Sócrates contrastó este tipo de manticismo con el que consiste en responder a la interpretación de los enunciados divinos (véanse *más arriba las pp. 45/49*), - de, por ejemplo, la vista de pájaro, la significación, el sacrificio.

Razón: los propios intérpretes saben que son las deidades las que, a través de estos signos externos, dan indicaciones.

Por ejemplo, *Jenofonte* (o.c., 4:8,5) dice que Sócrates encontró que su daimonion estaba en contra de él considerando su defensa una vez que fue acusado en el tribunal.

MHD 204

(2) *Platón, Apología*, 31d, cita a Sócrates: “Algo puede parecer extraño. Aquí y allá aconsejo a todo el mundo y me ocupo de casi todo. ¿Por qué (el secuestro) no me atrevo a actuar públicamente, a hablar al pueblo o a dar consejos a la polis? Es porque, como me has oído explicar muchas veces y en muchos lugares, me ha llegado algo divino, algo así como un daimonion. Es algo que me ha acompañado desde que era un niño, una voz que, llegado el momento, siempre me impide hacer lo que me gustaría, pero nunca me obliga a hacer nada.

Conclusión: Una voz de la fortuna escuchó a Sócrates - “gracias a un favor celestial”- que, según Platón, sólo dio indicaciones imperativas, -- según Jenofonte, también alentadoras.

Aparentemente, en comparación con la Puthia de Delfoi, Sócrates no está en éxtasis, sino completamente a gusto.

(3)a. Ya *Ploutarchos de Chaironeia* (+45/+125) escribió una pequeña obra “*Peri tou Sokratous daimoniou*” (El genio de Sócrates). Ploutarchos es un filósofo platónico y también un sacerdote de Delfoi.

(3)b. El fenómeno de la voz interior es, en la fenomenología religiosa, frecuente. Cfr. *Pinard de la Bullaye, S.J., Les analogies psychologiques*, en: *settimana internazianale di etnologia religiosa*, París, 1926, 77, ondersche.

a. profundos, b. ordinarios y c. llamativos fenómenos. Entre estas últimas sitúa “las palabras interiores” (si se distinguen de la “voz de la conciencia” ordinaria). Y A. *Poulain, des grâces d' oraison (traité de théologie mystique)*, París, 1901-4, 291ss. (*paroles interieures*), dice que, por ejemplo, Santa Teresa de Ávila (*vida, xxv/xxvii; castillo, 6: iii/ix*) lo atestigua:

“Las palabras interiores son perfectamente claras (...); el alma las oye mucho más claramente que si se pudieran oír a través de los sentidos.

En otras palabras, el fenómeno como tal (como percepción) es incuestionable y, además, está presente en personas completamente normales (los perturbados psicológicos también pueden escuchar esas palabras, por supuesto). La verdadera cuestión radica en la abducción (ver *arriba p. 10; 201*): ¿Cómo se puede explicar esa voz (reducción regresiva); cómo se puede probar? Sócrates parece haber verificado el resultado (cf. 13 supra).

MHD 205.

En cualquier caso: la voz interior “daimónica” de Sócrates

(1) demuestra, inequívocamente, un momento teosófico en el Sócrates “clásico” (entiéndase: racional) (cfr. *supra p. 11* (mítico-teosófico); (12órfico-teosófico); (67Empedokl. Appl. mod.)

(2) insinúa que, para Sócrates, en su dialéctica, es decir, en su técnica de conversación, en la medida en que es realmente mayéutica, abduce un momento psico-paranormológico de profundidad, realmente acorde con su propia percepción: es decir, así como Sócrates, en sí mismo, experimenta un daimon(ion), también lo abduce en el interior de sus interlocutores. Si esto - no ha sido históricamente así, entonces ha sucedido algo incomprensible (cf. *supra p. 102v.*) desde el punto de vista hermenéutico-humanista (cf. *supra p. 56* (“comprender”, entender: método hermenéutico-humanista); - (*aplicación 142euripidea. mod.*): entonces, ¿será que Sócrates nunca, jamás, pensó que los interlocutores dialécticos -un poder daimónico, posiblemente en forma de voz interior, como él mismo lo experimentó desde su juventud- estaban actuando? ¡La esencialidad más elemental -el momento hermenéutico típico (en el sentido humano, al menos) era claramente evidente! Este hecho, aparentemente obvio, rara vez se menciona en nuestros libros racionalistas de historia de la filosofía donde se habla de Sócrates. Como vimos - *arriba p. 177ff.* - CSS. Peirce llamó a esto pensamiento preferido.

2. La dialéctica platónica.

Sócrates no era Platón, aunque Platón era el genio -o, más bien, algo, al menos- alumno simpático (cf. *supra p. 'simpático'*). La simpatía no excluye del todo la diferencia de “genio”. Y este es el caso que nos ocupa. Consideremos.

(2).1. “A menudo se identifica (la dialéctica) con la teoría de las ideas. En mi opinión, esto se hace de forma totalmente errónea. Lo que, ya, puede parecer de esto es que Platón habla de la ‘dialektike techne’ (ver *p. 114 supra*), traducida: la dialéctica a la vez habilidad y ciencia, el arte (y la ciencia) del discurso”. (*EW. Beth, De wijsb. d. w., 32*).

MHD 206.

Según la interpretación de Beth, la dialéctica platónica equivale al “arte de la conversación” (“hacer y responder preguntas, pedir cuentas a uno mismo y a los demás, formular definiciones agudas, superar objeciones, etc.). En otras palabras, la conversación socrática. Ver arriba.

(Las ideas son los eternos parangones (para Platón) (...), gracias a cuya imitación (ver *arriba pp. 193/197*)

a/ el mundo material de los cuerpos que nos rodean se convierte en parte del ser, y

b/ la mente pensante de la humanidad adquiere la verdad y la sabiduría (“methexis”).

(...).

La revelación (divina) (“fèmhè”) nos ha entregado lo que llamamos “realidad”.

a/ no surgen de lo uno y lo múltiple (ver *arriba p. 5*),

b/ sino también algo determinado (“peras”) y portador de indeterminación (“apeiria”) (cf. *supra p. 4 (materia primordial)*) como dos momentos entrelazados (“xumfuton”).

Esto implica que -dado que las cosas son así- para cada una de estas cosas debemos buscar y -dado que existe tal cosa en él- encontrar un modelo (una “idea”). (...) las divinidades (...) nos han transmitido esta forma de “historia” (ver *arriba p. 2 (investigación)*), de aprender de los demás y de transmitir el aprendizaje a los demás”. (*O. Willmann, gesch.d. Id., I, 1/3*).

Nadie sabe mejor que el completamente platónico Willmann que la técnica de conversación de la que habla Beth, a pesar de la interpretación más bien ingenua-matemática de Beth, tenía esencialmente como contenido (de preguntas y respuestas de ida y vuelta en un contexto de grupo y de conversación inductiva-socrática dirigida a la definición) la exploración de ideas - y no, como Beth insinúa erróneamente, - teoría de las ideas - lo que sería demasiado dogmático-matemático, al estilo parmenídeo, por cierto.

(2).3. En lo que sí acierta Beth es en su afirmación de que, en cierto momento, Platón vio la “estoicheiosis” (véase la *página 2*), es decir, la vinculación de los “elementos” en una coherencia de ideas (véase la *página 1955 ss.* (los tres tipos de “participación”), como una de las posibles tareas subordinadas de la exploración de las ideas (cf. *Beth, The Philosophy of Mathematics, 36ff.*).

MHD 207.

(2).4. Donde Beth, por supuesto, también acierta, es en la “anamnesis” (memoria).-- Ya Sócrates había apuntado o bien a lo que estaba presente en el inconsciente (de los conceptos; ver *arriba p. 202v.*) o, quizás, a lo daimónico en ese inconsciente (ver *arriba p. 203v.*).

Beth -y en mi opinión con bastante razón- considera la teoría de la memoria (en realidad: anamnesis-abducción, nada más; ninguna creencia real y plena en la reencarnación) como (lo que él llama) “una hipótesis ad hoc” (es decir, algo que encaja en el puesto de Platón como una abducción). Este “recuerdo” de una existencia anterior en el mundo de las ideas (que Platón llama invariablemente “kosmos noëtos”, es decir, (simplemente) el mundo de las ideas) “explica” (una de las posibles razones necesarias y/o suficientes) por qué uno “comprende” (constituye el entendimiento) y el otro no “comprende” (no llega a “comprender”).

Como mod. de aplicación se cita la enseñabilidad del buen comportamiento moral-social (eth.-pol.). “La virtud (es decir, eth.-pol. La virtud (es decir, la buena conducta et.-pol. y la ‘virtud’) es, en una persona, no debida a su naturaleza (‘fysei’), -- también no debida al proceso de aprendizaje (‘didakton’), sino que el que obtiene una participación en ella (ver *arriba ‘methexis’; p. 195*) se convierte en él/ella. 195) para él/ella se convierte en una “parte” a través de “la ‘moira’ divina (trabajo distributivo; cf. *supra, pero como fuerza natural, p. 153*), ‘Aneu nou’, sin ‘nous’ (ver *arriba p. 119s; --esfuerzo intelectual*)”. Así, el propio Platón en su diálogo “Menon”.

Como segunda aplicación, el propio Beth señala que, en el “Estado” (un diálogo), Platón discute la opinión de que se puede “introducir el conocimiento en un alma, como se da la vista a un ciego”. Todo el mundo tiene, según Platón, en su alma, una capacidad y un órgano de aprendizaje. Se trata de apartar este órgano con toda el alma de las cosas visibles y perecederas hacia las ideas invisibles e imperecederas, que Platón llama el verdadero “ser” y que se resumen en la idea única del “bien” omnipresente. (o.c 32). Como señala Beth, el propio Platón no lo recuerda.

Última aplicación mod.: en el mismo “Estado” Platón ve en la matemática como teoría de las “formas” (estructuras) cuantitativas independientes precisamente el medio “ideal” para practicar la ascesis (morir) del “nous” (espíritu) en ella. No más, en la esencia de su dialéctica. (Beth, o.c., 32v.).

MHD 208.

Digresión. -- Interpretación platónica de la figura de Eurudikè.

G. Schwab, *Mitos y sagas griegas*, Utr./Antw., 1959, 57/62, relata, de forma un tanto pomposa, las desventuras de Eurudikè.

(1) Eurudikè es la más atractiva de las Náyades, las ninfas de los ríos.

(a) Está casada con el mítico cantante Orfeus, que es apolíneo (y por tanto ouránico, donde Eurudikè es ctónico).

(b) Su felicidad conyugal fue muy breve: con sus compañeras de juego, Eurudikè fue, un día, a bailar, en un prado o campo verde. Pero es perseguida por la deidad agrícola Aristaios, que vigila tanto la agricultura como la ganadería. Mientras baila, una víbora la muerde mortalmente en el talón, por lo que se hunde en la tierra” (véanse *las páginas 161 y 168*). Dejando a Orfeo inconsolable.

(2) Visto con un ojo platónico, es decir, abducido, esto va en la siguiente dirección.

(a) El individuo concreto (ver *arriba página 5 (realidad volitiva)*) es pensado. Sobra lo abstracto: la mujer, la ninfa de la corriente de agua, la danza en el campo verde, el matrimonio con el hombre o el marido, etc., etc.

(b) Si es posible, se abduce el momento matemático: aquí, por ejemplo, una ninfa contra muchas ninfas (ver *arriba p. 206*).

(c) diacrónicamente, la historia (proceso mítico) se reduce a una segunda abstracción: el hombre ouránico casado con la mujer ctónica los pierde al cabo de muy poco tiempo (lo que constituye una estructura mitológica típica: véanse *más arriba las págs. 112; 133; 137*;

De paso: los estructuralistas actuales (véase *más arriba p. 2 (estoqueiosis); (48en el fondo); (procesamiento 90binario); 91v. (teoría de sistemas); 101v. (razonamiento por analogía)*) encuentran en esta misma reducción platonizante (reducción) a la abstracción tan buena como el objetivo final de sus análisis).

(d) finalmente, Platón sitúa todo lo anterior en “el” bien, es decir, la idea sumaria -sin más, si es necesario por rango ascendente (los seres superiores, las ideas, comprenden más, bajo sí mismos, que los inferiores, es decir, las ideas privadas).

Observación final.

(1) **Los románticos alemanes** (véase *más arriba p. 166 y ss.*) nos han dejado un dicho que es plenamente aplicable a la vertiente típicamente platónica de la dialéctica antes comentada: “Grau, mein freund, ist alle theorie. Grün des lebens goldner Baum”. “Grau, m’n amigo, ist alle theorie. Árbol dorado verde de la vida”.

Basta con repasar los “análisis” estructuralistas, por ejemplo, para encontrarse de nuevo con la desvitalización (véanse las *páginas 162 y siguientes*). La “ciencia” socrático-platónica, con su método de inducción, su “abstracta” (entidades meramente comprensibles), ha restablecido, en efecto, el “razonamiento” parmenídeo-zenoniano (véanse las *páginas 14 y siguientes*) y también el “razonamiento” protosofista (véanse las *páginas 180 y siguientes*), y, al mismo tiempo, ha establecido con mayor firmeza el proceso de desvitalización.

(2) El “círculo del diablo” de la dialéctica.

P. Foulquié, *La dialéctica*, París, 1949, 21, nos da el medio de reflexión propio de Platón: “Creo que habéis notado que los jóvenes, una vez que han probado la dialéctica, (a) abusan de ella, (b) hacen de ella un juego. Que (c) lo utilizan para contradecirse incesantemente. Que ellos (d) en la estela de los que los refutan (ver *arriba p. 9; 15 (erística)*; etc.), a su vez, los refutan (ver *arriba p. 185*). Como los perros jóvenes, encuentran placer en arrancar y desgarrar, mediante el razonamiento, a quienes se les acercan” (*Platón, El Estado*, 7, 539b).

(3) Todo esto no impide que la dialéctica, tal y como la lanzó Platón (Sócrates) en su día como “nueva filosofía”, tenga un núcleo que sea útil. Pero este es el concepto básico arcaico de “methexis” (participación) que subraya M. Eliade (ver *arriba p. 196v.*). Podremos utilizarlo más adelante.

También la “idea” como concepto, que es activa para y en las cosas y los procesos (idea-fuerza). Cfr. A. Fouillée (1838/1912), que concibe todos los contenidos de la conciencia como energías causales (cf. *supra p. 92v.*) y activadoras.

MHD 210

(4) Efectos posteriores.

La “acadèmeis” (academia), la escuela de Platón, ya está pasando por fases:

1. la academia más antigua, que elabora el platonismo de sus últimos años, es decir, el platonismo puthagórico (las ideas son formas numéricas trascendentales (ver *arriba p. 4v.*))

2. La academia escéptica (cfr. *supra p. 65*),

2a. La Segunda Academia (Arkesilaos (-314/-240)),

2b. La tercera academia (Karneades (-214/-129));

2c. La cuarta academia (Philon, el maestro de los eclécticos romanos (ver *arriba p. 65*)
MT. Cicerón (1-106/-43));

2d. quinta academia (Antiochos; T.Varro (-116/-27; más ecléctico); -- ambas últimas fases son un desprendimiento del escepticismo metódico y una reogmatización (ecléctica).

3. El neoplatonismo (+205/+600) es un platonismo puthagórico que se convierte en plenamente teosófico (ver *arriba p. 12 (Orfismo); 67ff. (Empédocles); 202/205 (Sócrates)*), en el espíritu de la antigüedad tardía, con sus influencias orientales.

Conclusión: Las secuelas de Platon son simplemente enormes. La razón es, aparentemente, la apertura radical de la dialéctica como técnica de conversación, que permitió hacer frente al espíritu variable de los tiempos y a los problemas de la época.

b. Las filosofías peipatéticas (aristotélicas). (210/238)

Aristóteles de Etapa (-384/-322), fundador del idealismo inmanente, que afirma que las “ideas” están en las cosas (inmanentes) y sus procesos;

Aristóteles fue durante veinte años alumno de Platón; se le confió la educación de Alejandro el Grande (véase más arriba p. 187); en -335 fundó el peripatos (su escuela en Atenas). Los peripatéticos más antiguos: Theofrastos de Eresos (lesbos) (-371/-288) maestro de escuela (-322/-288); Aristoxenos de Tarantón (-370/); Eudèmos; Dikaiarchos; Dèmètrios v. Faleron, y otros.

1. El aristotelismo como fenómeno relativista. (210/216)

a. W. Jaeger *Paideia*, I, 208, dice que encontramos la verdadera mitología en el núcleo mismo del pensamiento de Aristóteles; como mod. apl. da el “amor” (minnedrift) del ser al “movedor” impasible, que, como una especie de deidad omnipresente, “mueve” el universo, es decir, lo hace pasar por el proceso de creación y decadencia.

MHD 211.

b. *P. van Schilfgaard, Aristóteles*, La Haya, 1965, 11, dice: “En la filosofía de Aristóteles la fertilidad, la procreación, la creación, pasan a primer plano. Sin duda, él y Aleksandros mantuvieron las grandes conversaciones sobre los dioses de Samotracia”.

Unas palabras de explicación.

(a) En -334 Aleksandros, con cuarenta mil soldados, cruza el Ferry del Infierno. Tanto tiempo después se encuentra, con éxito, a orillas del Hufasis, un afluente del Indo (hoy el Shindu, el Indo). Allí, en la frontera oriental de su vasto imperio, erige un mojón como hito fronterizo, en el que está inscrito: “A Heracles y a los kabeiroi de Samotracia”.

Heracles es un héroe típico (véanse *más arriba las págs. 155/165: Herakleidai de Eurípides; 190v.: ética heroica/política de los cónicos*). -- Los kabiri, los kabirs, eran llamados por los helenos “las grandes deidades” (“megaloi theoi” (“megaloi daimones” también)). Estas divinidades de Samotracia -Aksiokerses y su hijo Kadmilos, las diosas Aksiokersa y Aksiëros- eran veneradas en la isla de Samothrakè (Samo.thraikè) desde tiempos arcaicos. Los ritos fálicos (véanse las pp. 56/64 (sobre todo la 61): el “fuego” siempre vivo y - vivificante, 124/128 (la religión de Zeus-idaios de Eurípides, interpretada de forma aítrica); 148/150 (el momento dionisiaco).

Además, el asilo (véase *más arriba págs. 156/159*) y la protección marítima estaban relacionados con los “misterios” samotrácicos (véase *más arriba págs. 124/126 (concepto de iniciación)*).

Los kabeiroi también eran venerados en la patria de Macedonia Aleksandros. Según Aristófanes de Atenas (-450/-385), la Paz (una obra de teatro), hacía tiempo que en Atenas había iniciados en los Misterios de Samotracia. El gran orador Dèmostenès de Atenas (-384/-322) también alude a ella.

Estos misterios estaban, por cierto, relacionados con los de Dèmètèr, la diosa de la tierra, y de Dionusos.

Según Plutarco de Chaironeia (+45/+125), precursor de la teosofía neoplatónica, el rey Filipo II (-382/-336), padre de Aleksandros el Grande, y la posterior reina Olumpias, su madre, fueron iniciados en los Misterios Samotrácicos cuando eran niños.

Conclusión: Es muy probable que Aristóteles conociera bien estos misterios.

MHD 212.

(b) FWJ. Schelling (ver *arriba p. 166*) escribió, en 1816, un ensayo sobre las deidades de Samotracia, -- prueba de que el tema ha sobrevivido a la antigüedad.

Van Schilfgaarde, o.c., 75v., aplica el esquema de terreno generativo como sigue.

(a) El enunciado final o silogismo se puede diagramar de la siguiente manera: B es A (todo hombre es mortal); pues bien: C es B (Sócrates es un hombre); entonces C es A (Sócrates es mortal). O, o.c. 73, dicho de otra manera: el término medio B (ser humano) conecta el mayor (mortal) con el menor (Sócrates),--por lo que A se llama mayor, porque tiene una magnitud (denotación) mayor que el término medio (hay más seres mortales que sólo seres humanos); C se llama menor, porque su magnitud es menor que la del término medio (Sócrates es un caso de ser humano).

(b) “El término medio -B (la idea de ‘hombre’ como perteneciente simultáneamente a ‘mortal’ y ‘Sócrates’) - Aristóteles lo llama ‘suelo’ (‘aition’). - La ciencia comienza con el “terreno” o la “causa”. La causa, al fin y al cabo, hace nacer, como lo hace, en el apareamiento, la semilla masculina.

En el silogismo es activo, vivo y cuenta: se puede comparar con un árbol genealógico vivo y creador (...).” (o.c., 75)

(c) “Se puede entender el silogismo como una forma estricta y probatoria de la conversación de Sócrates (cfr. *supra pp. 200/205* (dialéctica de Sócrates).-- También la conversación es una actividad viva y fecunda.

(a) Comienza con una pregunta. Se refiere al terminus minor, el término de la conclusión (C = Sócrates): “¿Cómo es esta particularidad (con este “tode ti”, “este-aquí-ahora”, en el juego de lenguaje aristotélico, que indica lo concreto-individual)?”

En otras palabras, ¿cómo es posible incorporar ese “aquí y ahora” (C = Sócrates) a una construcción científica (más adelante se hablará de esta “W”)?

(b) El “arquitecto” de esta estructura es el término medio (B = hombre como englobante de C (Sócrates como espécimen) y él mismo englobado por A (mortal)):

(a) El discurso final no es una derivación de dos proposiciones: tal derivación nunca podría contener nada nuevo, nada diferente, de lo que ya se ha dicho en las proposiciones precedentes.

MHD 213.

Sería siempre una “petitio principii” (“círculo vicioso” o razonamiento circular).

(b) La conclusión no razona hacia la conclusión. Parte de la conclusión, quiere justificarla: dispone (cf. *supra* p. 2 (*stoicheiosis*)) particularidades (C = Sócrates, es decir, S (singular), o, también, P (privado) y generalidades (B = hombre; A = mortal; es decir, U (universal)) en el orden futuro (‘stoicheiosis’). Esto crea un conjunto científicamente sólido”.

(c) “El silogismo sólo se utiliza explícitamente en raras ocasiones, pero está silenciosamente en el fondo de toda argumentación científica.

(1) Su (...) “verdad” se basa en un contenido empresarial o “material”.

(2) Su carácter imperativo, su “corrección” (es decir, la consecuencia lógica o el rigor) se deriva de su “forma”. -- Esta doble cara de contenido y validez imperativa, sustancia y forma(fuerza) -- caracteriza la filosofía y la ciencia de Aristóteles”.

(d) Aristóteles distingue diferentes “figuras” (piensa en el curso de primer año: ratio ab-e inductivo) (...). El ejemplo que se ofrece aquí -el tipo o figura deductiva- se denomina “primera figura”. Los demás dependen de él”. (cfr. *supra* p. 10ff. (abducción; de-d.; re-d. o in-d.); 201 (reducción Socr. con momentos ab-, de-, ind.)”.

(e) “El sucesor de Aristóteles, Theophrastos (ver arriba p. 210), examinó, en particular, el razonamiento de cierre hipotético. El razonamiento “retórico” se centra en probabilidades o indicios”. (o.c. 76)

N. Rescher, *Hypothetical reasoning*, Amsterdam, 1964, estudió este tipo de hipótesis, es decir, inciertas (“problemáticas”) o sospechosas (“improbables”) o, incluso, asumidas como “falsas”.

También A. Meinong (1853/1921), (*Gegenstandstheorie*); *ueber Annahmen*, Leipzig, 1910-2, trata estos razonamientos “retóricos” (cfr. *supra* pp. 184/186 (*Retórica*)).

En ello se basa la distinción de Aristóteles entre el razonamiento apodíctico (evidencia científica) y el razonamiento “dialéctico” (discurso retórico). Esta última parte de lo que el interlocutor (oyente) también asume (la compenetración como base de la argumentación).

MHD 214.

Cfr. *supra* p. 181 (*crítica de Gorgias a las posibilidades del entendimiento*); 188 (*construcción de Sócrates de las posibilidades del entendimiento*); 203; 207.

En otras palabras, entre los científicos, el entendimiento se basa en datos lógicamente ciertos (apodícticos) (observaciones ('hechos') y reducciones); entre los no científicos -la gran masa- Aristóteles prevé una base constructiva, a saber, aquella en la que están de acuerdo (premisas ciertas e inciertas o 'dialécticas' (observaciones ('hechos') y reducciones: por ejemplo, en el tribunal, en la asamblea pública, en la conversación ordinaria, en el discurso 'académico').

Nota -- En este punto de vista estricto, hay una crítica de la ideología (cf. *supra* pp. 21/24 (*metateoría*); (*crítica de 173 los ídolos*)): la "ideología" tiene la apariencia de un razonamiento estricto; la ciencia es un razonamiento estricto. Toda la propaganda, que se adorna con argumentos "científicos", -- toda la publicidad, que quiere ser "científica", etc., no se aborda aquí ingenuamente. Suelen ser "dialécticos" (= retóricos), no apodícticos. Esto implica que los aristotélicos son difíciles de manipular, es decir, que pueden ser influenciados por la retórica. Ese díscolo (ver *arriba* p. 32 (método de *tenacidad*); - (*33 método de autoridad*) - 177v. (*método apriórico*)), los métodos ortodoxos y/o liberales deben dar paso al método sensato, es decir, científico, que distingue estrictamente entre "apodíctico" y "retórico" ("dialéctico"). Inmediatamente se corta todo el adoctrinamiento.

Esta estricta distinción entre el juego lingüístico "apodíctico-científico" y el "retórico-dialéctico" (véase *más arriba*, p. 33 y ss.) se apoya también, entre otras cosas, en la distinción entre conversación "pragmática" y "puramente lógica" (*argumentativa*). (*Wittgenstein*)) también subyace, por ejemplo, la distinción entre conversación "pragmática" y "meramente lógica" (*argumentativa*). Cfr. *supra* p. 79.

Obsérvese que la idea de Max Scheler sobre la conformidad (generativa) de la religión y la "ciencia" (ciencia profesional, ciencia filosófica) tiene aquí una curiosa aplicación. Cfr. *supra* p. 64 (*Herakl.*); (162 *Eurip.*) 196v. (*Platon*). Aristóteles ve, en la ciencia del razonamiento estricto, un engendramiento, una generación, en la extensión de las religiones generativas de Hellas. De modo que en esas religiones hay un modelo de "pensamiento" como proceso, proceso generativo.

MHD 215.

c. O. Willmann, *Abriss der Philosophie (philosophische Propädeutik)*, Viena, 1959, 409/433 (*Latentes und entwickeltes sein*), ve, además de la expansión de la mente orientada a la meta (Jaeger; cf. supra p. 210) y la estructura del proceso generativo (van Schilfgaard; cf. supra p. 210/214), el momento ge(n)netico: “La necesidad de poder hacer uso del momento vital-psíquico es una preocupación importante de la mente humana. 210) y la estructura del proceso generativo (van Schilfgaard; cfr. supra pp. 210/214), el momento ge(n)netico: “Aristóteles reconoce la necesidad de incluir un principio vital-psíquico u orgánico en los conceptos básicos. Ni siquiera rechaza el mito:

(i) los espíritus de la vida de las plantas podrían llamarse “ninfas” (ver arriba p. 208) y “hamadruads” (“hama.druas” = “druas”, dríada, que es una con un árbol (especialmente: roble)); (...);

(ii) El cielo, como origen del movimiento, puede ser llamado “animado”.

(iii) En cierto sentido (cfr. supra p. 101ff. (*razonamiento analógico*)) todos los seres de la naturaleza tienen “vida” “(o.c., 410).

Willmann añade (ibid.): la palabra “fusus” (naturaleza) es una expresión apropiada para el momento vital. ‘Fusus’ significa, después de todo,

a/ La fuerza motriz, en, detrás del proceso,

b/ el desarrollo, el proceso de crecimiento en sí mismo,

c/ la cosa así creada, el producto del proceso (causa, proceso, resultado).

Nota -- O. Willmann, *Gesch. d. Id., I*, 479, lo explica con más detalle: “Con la sistémica ‘dunamis/ energeia’ (lat.: ‘potentia/ actus’; ser potencial o posible/ ser actual o realizado), en primer lugar, el proceso orgánico se presenta ante Aristóteles.

(i) El ser vivo existe en la semilla, ‘dunamei’, en potencia, como algo que existe sólo en disposición;

(ii) por otro lado, en su estado plenamente desarrollado, “energeiai”, actual, como algo elaborado. -- Así pues, ‘dunamis’ (potencial, disposición, aptitud) está en relación con ‘energeia’ (acto, realización) en primer lugar como estado germinal en relación con un estado de madurez, (...);

Conclusión: dos períodos de existencia del mismo ser”.

Nota -- O. Willmann, *Abriss*, añade un esquema metodológico a lo que precede: “Cuando el movimiento de pensamiento sigue de cerca cómo se ha desarrollado algo desde el principio, entonces es genético (de ‘gennètikkos’, -- lo que pertenece a la creación; por tanto, se escribe mejor como ‘genético’.

MHD 216

Pensamos “gen(n)éticamente”: cuando, por ejemplo

1. Seguir el desarrollo de una planta o

2. La creación de un imperio o

3. La historia de una obra literaria, desde su primera concepción hasta su finalización.

Concebimos “genéticamente” las formas espaciales cuando (...) concebimos el círculo como un producto de la rotación.

5. Entendemos que una familia de palabras es “genética” si consideramos que crece desde sus raíces,

6. un artículo del léxico, cuando derivamos los distintos significados a partir del significado raíz”.

Ante todo, el propio Aristóteles nos ha mostrado el método genético, al partir siempre de sus predecesores y contemporáneos, para construir un estado problemático (véase *supra* p. 73: *Appl. Anax. mod.*), antes de hablar él mismo: se sitúa en la tradición (hermenéutica de la tradición) y no tiene la pretensión interesada o liberal de haber “encontrado todo por sí mismo”. Sin embargo, tampoco cae en la ortodoxia: tenía una mentalidad demasiado personal para ello (cf. *supra* pp. 32/33: *Herakl. Analogon*; 214).

También implica que Aristóteles piensa de forma ecléctica y creativa (ver *arriba* p. 65): funda un nuevo sistema, de hecho enciclopédico.

Conclusión: Cuando examinamos el estilo de culto de Aristóteles, nos encontramos con un hecho impresionante, que sigue siendo válido hoy en día como “ktema es aei” (Tukudides).

En comparación con Puthagaras, que postulaba formas numéricas cósmicas como abducciones (axiomata) (véase *más arriba* p. 4 y ss.) y con Platón, que postulaba ideas como abducciones (véase *más arriba* p. 193 y ss.), Aristóteles es claramente igual de idealista -en el sentido amplio de postular “realidades imaginativas”-, pero genéticamente más inmanente. Las formas e ideas numéricas están, en el sistema de Aristóteles, mucho más orgánicamente fusionadas con la realidad viva e histórica. En este sentido, es más “realista”, más cercano a la realidad, en el sentido de “mucho más en contacto con la percepción”. Este rasgo acompañará al aristotelismo posteriormente, en sus múltiples fases, hasta la exageración, por lo que una dosis de “platonización”, como correctivo, funcionará favorablemente.

MD 217.

2. El aristotelismo como teoría de la ciencia. (317/338)

Lo hemos oído, especialmente de Van Schilfgaarde: el pensamiento aristotélico quiere ser -en la medida de lo posible- apodíctico y, por tanto, puramente científico.

EW. Beth, La filosofía de las matemáticas, 63ff. Esboza, con precisión, la teoría de la ciencia de Aristóteles de la siguiente manera. Se trata, aparentemente, de ciencia deductiva o, mejor, abductiva-deductiva. Beth enumera el sistema (coll. struct.) ‘W’ de proposición y de.

1. Todas las proposiciones de W se refieren a un determinado ámbito de objetos “reales”. (217/236). Beth llama a esto “realismo” aristotélico.

Sin embargo, dos observaciones.

(1) Según Van Schilfgaarde, esto debe entenderse así.

(a) Para Platón (*ver arriba p. 193s*) e Immanuel Kant (1724/1804), el más grande pensador de la ilustración europea (*ver arriba p. 24*), la “ciencia” reside en la relación interna entre los juicios,-en el poder creativo “autónomo”, por lo tanto, de mi “razón”, que “construye” “la cosa”, como por ejemplo sucede en la geometría. (...) De acuerdo con esto, las palabras finales (*ver arriba p. 212v (silogismo)*) tienen un significado puramente “formal” (es decir, prescindiendo de cualquier contenido de los juicios), regulativo.

(b) Para Aristóteles y GFW. Para Hegel (1770/1831), el fundador de la dialéctica romántica (*ver arriba p. 166s.*), la “ciencia” reside en mi encuentro o “conversación” con la “cosa”, que se revela en esa conversación.

Para ellos el juicio (o tesis) no es un acto independiente de mi razón, sino un testimonio, (en forma de) una afirmación o rechazo, por parte de la “cosa”. De acuerdo con esto, para Aristóteles y Hegel el discurso conclusivo (silogismo) (...) tiene un poder constructivo, ‘constitutivo’”.

En otras palabras, desde Platón y Aristóteles circulan dos concepciones radicalmente diferentes (“interpretaciones”, abducciones, nada más) de la “ciencia”, que se complementan creativa-eclécticamente (*véase la alta p. 65*). -

(2) *G. Jacoby, Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik*, Stuttgart, 1962, 11, dice: “Existe (!) un ‘campo’ (‘objeto’) total de nuestro pensamiento.

MHD 218.

Este campo no tiene límites. Incluye todo, lo real y lo irreal, lo pensado y lo no pensado, lo contradictorio y lo incongruente, lo posible y lo imposible. Porque “impensable” no es nada. Ni siquiera lo “impensable”. Porque, por el hecho mismo, ya es “pensado”“.

Jacoby es un rabioso defensor, en clave moderna-contemporánea, de la lógica de Aristóteles frente a las pretensiones de los lógicos (es decir, los que practican la lógica matemática). Interpretó correctamente el concepto de ser de Aristóteles: todo lo que no es la nada absoluta es “algo”, y por tanto, en cualquier caso, “real”. También los axiomas (abducciones) de, por ejemplo, las matemáticas actuales y las lógicas axiomáticas-deductivas. Se piensa en los axiomas de las geometrías no eucodales. Si Aristóteles viviera hoy, al aplicar su concepto de ser, hablaría con absoluta certeza como, por ejemplo, Jacoby, su intérprete.

G. Jacoby, o.c., 21 ss., se opone con razón a lo que llama “ontologizar” la lógica aristotélica. Razón: La lógica pura de Aristóteles se fija, en el “ser” (es decir, en la no-nada; *cf. supra pp. 9; 14 (falacia parmenidea-zenónica 74v. (falacia de Gershenson y Greenberg))*), sólo en los momentos parcialmente idénticos y los separa de la totalidad del ser (es decir, de la realidad viva-no satisfecha). Pero, dentro de esa complementación típicamente lógica, se mantiene el hecho de que todo lo que es, (como objeto de pensamiento (campo de pensamiento)), es objeto de pensamiento y, por tanto, lógico.

Conclusión: la dicotomía (complementariedad) de la ciencia platónica kantiana de las ideas y/o del contenido del pensamiento, por un lado, y de la ciencia aristotélico-helénica de la realidad, por otro, es sólo, como ya se ha dicho (*p. 217*), aparente: una concepción no puede existir sin la otra y viceversa. Más aún: es precisamente por esta dicotomía por la que surgen tanto una como otra ciencia(s).

Digresión sobre la “ontología”.

cf. supra p. 9 (“ontología” parmenidea-zenónica (mejor: “teoría de la continuidad”); especialmente (5el diferencial “completo, parte, no - idéntico”).

La ontología aristotélica -Platón, a diferencia de Parménides y Zenón, ya había recorrido este camino- es esencialmente identitaria, es decir, centrada en la(s) identidad(es).

(1) *Ch. Lahr, Logique, 537s.*, dice: “Non datur scientia de individuo” (una máxima escolástica de mediados de siglo, (*11: Biolog. Appl. mod.*) que significa: “No hay ‘ciencia’ (posible) relativa al individuo (concreto)”). Lahr da dos razones.

a. Sincronizado:

“En toda la naturaleza no hay dos seres o dos hechos que sean absolutamente idénticos” (o.c., 537). Consecuencia: las definiciones, las leyes, la tipología, etc. (véase más arriba, por ejemplo, p. 111/112) deben, para ser estrictamente fieles a la realidad, ser rechazadas. (véase *más arriba, por ejemplo, p. 111/112*) debe, para ser estrictamente fiel a la realidad (“realista”), abducirse para cada ser, cada hecho - tomado individualmente. Tarea bancarizada e interminable, por supuesto, dada la riqueza bancarizada e interminable de los seres y hechos de la realidad, el “ser”.

b. Diacrónico:

“Suponiendo que se consiga abducir (definiciones, leyes, tipologías relativas a todo ser, a todo hecho), queda el hecho de que todo individuo está en constante cambio y que el hecho aparece y desaparece. (...).

“Si un objeto cambia de forma continua, nunca puede ser ‘conocido’; pues, al examinarlo, se vuelve, respecto a sí mismo, diferente, y no se puede ‘saber’ si sigue existiendo o en qué se ha convertido.” (Platon, Kr.)

Por lo tanto, el individuo no puede convertirse en un objeto de la “ciencia”:

- (a) la multiplicidad infinita, la complejidad extrema,
- (b) su eterna movilidad es un obstáculo absoluto para ello”.

Hasta aquí llegó Lahr. Pero está claro que lo que se quiere decir aquí no es el concepto general de “ciencia”, sino el concepto muy particular de “ciencia de lo absolutamente idéntico en el espacio (sincrónico) y en el tiempo (diacrónico)”, especialmente cuando habla Platón (y Kant).

En otras palabras, nos encontramos aquí con una segunda dicotomía (complementación) -junto a la de la ciencia como interconexión de los contenidos intelectuales y como “lenguaje” de la propia realidad (*véase más arriba p. 217*)-, a saber, la que atribuye a la “ciencia” como su objeto lo completamente idéntico y la que, además de lo completamente idéntico, atribuye también a la “ciencia” como su objeto lo no completamente idéntico

MHD 220.

(2) *M. Müller/A. Halder -Herders kleines philosophisches Wörterbuch*, Basilea / Viena, 1959- 228, señala que el romanticismo (véase *arriba p. 166 ss.*) concibe el “ser” de un ser o del ser-sin-más de una manera nueva, a saber, como la realidad incomparable-única, volitiva (véase *arriba p. 5*). Por ejemplo, un acontecimiento, una persona o personas, un acto cultural. Se puede añadir fácilmente: un paisaje.

Hay, en rigor, en su plena identidad consigo mismo, un solo Aristóteles, un solo Eurípides. Hay, tomada voluntariamente (también se dice, en el juego de lenguaje de la escolástica de mediados de siglo: “materialmente” tomada, en contraposición a “formalmente” o en parte) una sola ciudad de Atenas. Hay, siempre ‘materialmente’ o según la identidad absoluta con uno mismo (reflexivamente, en bucle), una sola figura teatral de las obras de Eurípides, que es y se llama Makaria (ver *arriba p.; 155/167; 144*).-- A ésta, siempre románticamente, le corresponde el entendimiento individual, que es un ‘entendimiento’ real, pero no científico en el sentido de conocimiento estructural y/o estructurado (similitud/estructura distributiva; coherencia/estr. colectiva). Ciencia” del singular, sobre la base de la dicotomía: “esto-aquí-ahora”/el resto de todo lo que es de hecho” Eso es el complemento individual o ideográfico.

(2).bis. *M. Müller/A. Halder, Herd. kl. phil. Wb.*, 100, dice que, en cuanto a la “lógica: aparte de la tradicional aristotélica y de las recientes escuelas de pensamiento lógico, hay una lógica “metafísica”, que ve el todo como marco del ser y del pensar y, a la vez, sitúa en ese “todo” todo lo que ayuda a ese todo a existir: todo ser concreto. Como una posible aplicación, los teóricos citan la lógica dialéctica de Hegel.

En otras palabras, donde el romanticismo - véase más arriba (*singularidad; véase también más arriba p. 112 (tipo como conjunto de individuos)*) - ve y quiere comprender la singularidad (aunque ésta sea su propio tipo de “comprensión”), ahí abre el ojo del ser humano de mentalidad puramente científica a la concreción, a la fusión, a la totalidad -- ahora no en el sentido abstracto de, por ejemplo, la teoría de sistemas (*véase más arriba p. 91v.*), -- sino en el sentido vivo - orgánico de la “totalidad”.

MHD 221.

Nota: “Organismo” es un término que, a menudo, se confunde con el pensamiento concreto. Razón: se confunde la totalidad concreta (“totalidad”) con la totalidad abstracta (parcialmente idéntica) - Cfr. supra p. 40ff. (Herakl. ‘totalidad: en primer lugar hílico); 127ff. (Eurípides. ‘totalidad’, de nuevo principalmente hílica (aithérica));-más adelante p. 80ff. (La “totalidad” de Anaxágoras, unidad-teórica más que hílica y, por tanto, abstracta).

Históricamente hablando: el romanticismo piensa en lo individual y en lo total; pero se abstrae, de ese todo, o bien el individuo (*ver arriba p. 162v.*), como Kierkegaard, o bien la totalidad (*como arriba p. 40; 142*), como Marx (en la estela de Hegel). Escucha cómo Kierkegaard, desde su exageración, pone de manifiesto la exageración de Hegel.

“Cuántas veces no he desarrollado que Hegel, de hecho -como un pagano- hace del ser humano una especie dotada de razón. Razón: en una especie animal (*cf. supra p. 111v. (inducción tipológica)*), el individuo siempre tiene menos significado que “la especie”. La “especie humana” tiene la particularidad -precisamente porque cada individuo ha sido creado a imagen de Dios- de que el individuo es superior a la “especie”. Hay que reconocer que esto puede ser malinterpretado y que se ha abusado de ello. Pero esto es el cristianismo. Y es aquí donde la batalla, de hecho, debe librarse”. (*A. VanMunster, Kierkegaard (una selección de sus diarios)*, 103v.). --

a. *Cl. Bernard* (1813/1878), *introduction à l' étude de la médecine expérimentale* (1865), que se convirtió, en buena parte, en normativa para la ciencia positivista, plantea de forma abductiva que todo organismo (biológico) constituye una unidad típica (véase más arriba p. 111v.) (“totalidad”), que Bernard tipifica como “milieu interieur” (centro vital interior) (con el que, en cualquier caso, supera todo mecanismo (véase más arriba p. 66/67; 86v. (modelo Anaxagor.); 169ff. (mod. democrático-atómico))

b.1. *K. Goldstein* (1878/1965), organicista descriptivo del comportamiento;

b.2. *M. Merleau-Ponty* (1908/1961), *phénoménologie de la perception* (1945), psicólogo existencial y, por tanto, concreto y no meramente organicista.

MHD 222.

c.1. La teoría general de los sistemas (ver *arriba p. 91v.*) y especialmente, la cibernética (ver *arriba p. 3*) (*Anaximandr.*); (*44equilibrio correcto*); *46v.* (*paso fronterizo / "dique" - estructura*); *91v.* (*sistema orientado a objetivos*); incluso, algo, *113v.* (*finalismo o teleología*)) son un "organicismo" generalizado o, como dice ahora el lenguaje técnico, una teoría "organicista". -- Pero -- con la excepción de Merleau-Ponty -- de nuevo, como las teorías y métodos organísmicos anteriores: abstractos, parciales.

(3) Por fin, tras la eliminación de los malentendidos, podemos definir la ontología con mayor precisión. La verdadera ontología, a diferencia de cualquier ciencia temática, es la ciencia de la identidad plena. Si, aunque sea por un momento, se toma la identidad parcial como objeto real, se está en el ámbito de la ciencia profesional. En mi opinión, la primera persona que se dio cuenta claramente de esto -al menos filosóficamente- fue y sigue siendo Hegel. Si bien es cierto que ha fracasado tanto en su pura "dialéctica" (es decir: creativa-ecléctica (ver *arriba p. 65*)) como en su incompreensión "organicista" de su propio y correctísimo diseño de ontología real o, como él dice, dialéctica,

Aquí se entiende como ciencia (ciencia filosófica, pues) del individuo concreto. Por lo tanto, se distinguen muy bien los puntos de vista esbozados anteriormente (198ff. (puntos de vista dialécticos presocráticos y socráticos); 205ff. (Platon. Mod.); 213v. (Aristotel. mod.)) de la dialéctica hegeliana, que, hasta Hegel, quería ser la única ciencia concreta-individual.

Es cierto que, como vio Van Schilfgaard, muy acertadamente, Aristóteles siempre parte del "tode ti" (este ser aquí y ahora) - véase *arriba p. 212v.* -, pero el hecho de que el propio Aristóteles, como "ciencia" ejemplar, llamara a las matemáticas, especialmente a la geometría, "la expresión pura de la "ciencia"" (V. *Schilfgaard, Aristóteles, 79*), demuestra, con toda claridad, que la "ciencia" para él al menos sigue siendo abstracta (parcialmente idéntica, formal). En este sentido, Aristóteles no es más "realista" que Platón o Kant. "Es Hegel quien cruza esta frontera (de la "ciencia" abstracta a la concreta-individual)". (Según el propio Van Schilfgaard, o.c., 79).

MHD 223

Nota. - La crítica a la ideología, ya la vimos anteriormente (*ver página 214 anterior*). En concreto: todo lo que se presenta como una afirmación apod(e)ícticamente cierta, de carácter científico, y no lo es, es ideológico (Aristóteles dice “dialéctico”).

Pero, con Hegel, la palabra “ideología” y la “crítica de la ideología” adquieren un significado totalmente nuevo: también, e incluso especialmente, la ciencia apodética -en todas sus formas actuales y posibles- es, individualmente hablando, concreta “ideología” (construcción de ideas, sólo parcialmente idéntica al “ser” concreto-individual).

Todo científicismo (*véase más arriba p. 70 y ss.*) se condena a sí mismo a la “ideología” por su interpretación “formal” (es decir, parcialmente idéntica) del “ser”, que por definición, si se entiende correctamente, es y sigue siendo siempre concretamente individual. El racionalismo -en todas sus formas, incluida la aristotélico-tomista de la escolástica eclesiástica de mediados de siglo- ha olvidado este hecho masivo y macizo, -hasta el punto de que el “*nisus scientificus*”, la manía de ser “científico” (y no concreto-individual) -véase más arriba la posición de Lahr al respecto 219 (que es la eclesiástica)-, ha sido impuesta por la mayoría de los pensadores griegos.

(4) Sin embargo, el propio Aristóteles disponía de todos los medios para ser concreto-individual (y, en ese sentido volitivo, real).

a. *O. Willmann, Abr. d. Phil.*, 453, dice, citando lo que escribe el propio Aristóteles (*Peri herm.*, 3 in fine): “El ser (‘*einai*’) no es un ‘*sèmeion*’ (característica, herencia, implicación) de un objeto. Incluso si se dice “sobre” (“ser”), esta es una palabra vacía (“pílon”). Porque no dice nada. (Aristóteles no quiere decir nada dentro del conjunto del “ser”). Sólo en relación con otra cosa adquiere sentido”.

b. *E. Treptow, Der Zusammenhang zwischen der Metaphysik und der zweiten Analytik des Aristoteles*, en: *Epimeleia* (Múnich) 1966, 5, 83s., dice, resumiendo su estudio, lo siguiente

(i) la ontología (teorías del ser, “metafísica”) no puede probar su propio objeto apodéticamente (no se puede definir el “ser” (*ver arriba p. 219 (Lahr)*); sólo intuitivo (*observación directa; cf. supra 79v. La inducción (pragmática; pensamiento-económica)*) (de su propio tipo) y el razonamiento analógico (de su propio tipo, de nuevo) (*ver arriba p. 101v.*) pueden servir a la ontología como base.

MHD 224

(ii) la ontología no puede -ni puede- demostrar los fundamentos de las ciencias del sujeto; éstas deben adquirir por sí mismas un objeto, un método, etc. Razón: el ser es absolutamente universal (trascendental) allí donde los objetos de las ciencias de la materia - matemáticas, biología, geografía, etc.- son privados. - son privadas. El “ser” -como dice el propio Aristóteles (*ver arriba p. 223*)- no dice nada si no es en relación con “algo”, es decir, con datos privados y singulares.

c. Se plantea, con razón, la pregunta de para qué sirve entonces la ontología. Lo demostramos con una aplicación mod. de la ciencia aristotélica.

(1) **Observación.**-- Todas las personas han observado, en determinados momentos (tiempo) y lugares (espacio), el fenómeno - es decir, el hecho innegable (*ver arriba p. 65 (escepticismo); (182fenomenismo); 191v. (fenomenismo)*) - del eclipse lunar observado.

(2)a. **Adbucción** - Aristóteles da una primera interpretación (Treptow, o.c., 51): si el eclipse (lunar) equivale a la ausencia de luz (lunar), entonces el hecho asombroso (*ver arriba p. 10*) del eclipse se hace comprensible (necesidad y/o fundamento suficiente; regresión. explicación);

Lo que para Aristóteles hace posible una primera definición “nominal” o “semántica”: “sterèsis tis fotos” (ausencia de luz). En esta definición de eclipse lunar ya está presente una especie de ciencia del hecho y de la esencia del fenómeno. Digamos: un lema (*ver arriba p. 10*), es decir, una interpretación provisional, que no se sabe si es correcta, pero que se utiliza como si lo fuera.

(2)A. bis. **Adbucción.** -- Aristóteles dice: Se puede definir el eclipse como el hecho de que la luna, por sí misma, es incapaz de formar una sombra. Lo cual es correcto. -- Pero, como en la abducción 1, también aquí: la verdadera definición, que es la definición causal o de causa (no sólo la necesidad, sino también la suficiencia), no se ha alcanzado todavía.

(2)a.ter. **Adbucción.** -- Aristóteles dice: si en el intervalo ‘luna/sol’ se inserta la tierra, entonces, sólo, realmente, el fenómeno está indicado causalmente; es decir, realmente explicado. Pero luego hay una definición completa, que indica la causa.

MHD 225.

Se ve el papel fundamental de la definición o determinación del ser en el aristotelismo (cf. *supra* p. 188 (mayéutica socrática con su conceptualización y determinación inductiva); 200/202 (modelo de aplicación de la “definición”). La definición es la ‘precipitación’ (imagen, modelo (*ver supra* p. 5)) de la observación-con-duplicación (abducción “la definición completa, el ‘ti esti’ real (lo que es correcto él), es entonces: “el eclipse es la ausencia de la luz de la luna (abd. 1), a causa de la interposición de la tierra (entre la luna y el sol) (abd. 3) - porque la luna no da luz por sí misma (abd. 2)”. (cfr. Treptow, o.c., 51).

Está claro que la regla básica de “necesidad y/o cumplimiento” (necesidad por separado, cumplimiento conjunto) es decisiva aquí, en la propia definición:

1. La ausencia de luz (abd. 1),

2. La falta de luz de la luna (abd. 2) son factores necesarios en la explicación, pero no son suficientes; individualmente tienen su efecto, pero no lo suficiente.

Juntos y junto con la causa real, que es el concepto de sistema (estructura colectiva) - realmente “explican”.

(3)b. A partir de la definición completa anterior se pueden hacer deducciones sobre el comportamiento futuro de la luna (al unísono con el sol y la tierra), que son modélicamente idénticas a las definiciones (*ver arriba* p. 79v. (*abd. pragmático*).

(3)c. Reducción peirástica.

Si las predicciones deductivas se cumplen (verificación), los nuevos hechos demuestran que la definición parece ser correcta. Cfr. *supra* p. 12v.

¿Dónde actúa la ontología aquí? Es el horizonte (expresión de M. Heidegger), es decir, proporciona las abducciones básicas necesarias y suficientes, que son identificables. Está claro que sólo la coherencia de la luna con el sol y la tierra (y las tres propiedades de la luna, el sol y la tierra, incluyéndolas) es explicativa. Pues bien, la “coherencia” es un tipo de identidad parcial de (tres) identidades plenas: la luna, bajo el punto de dar luz o no, es parcialmente idéntica (es decir, no puede aislarse del sol y de la tierra). Ver tal identidad es precisamente ontología.

El “ser” es la identidad (total o parcial). Sin embargo, la plena identidad de la luna (con la del sol y la tierra) es sólo una parte (miembro, elemento) del conjunto del “ser”. Esta brecha entre el ser privado y singular, por un lado, y el “ser” universal (trascendental), por otro, puede llamarse, con M. Heidegger (1889/1976), el ontólogo fundamental entre los pensadores existenciales, “diferencia ontológica”.

Este desfase es tal que, por un lado, el “ser” es el horizonte en el que se puede situar (ordenar) todo “ser” (singular y/o privado) -cf. estoqueiosis (*véase más arriba p. 2*)-, pero, por otro lado, nunca se puede deducir un “ser” (singular o privado) del “ser” universal (trascendental, omnímodo, omnipresente).

Que esta tensión “ser’/’estar” es realmente así lo demuestra la distinción eidética o esencial (‘eidetic differenz’): el ser de un ser (‘estar’) - su ‘eidos’ (Platon, Husserl) - es lo que el ‘estar’ es en algo. No se puede decir qué es algo si, como horizonte, no se presupone, al menos implícitamente, el “ser” en general. A eso equivale la llamada prioridad de la ontología (e, inmediatamente, de la “filosofía”, pues no es otra cosa que ontología) sobre las ciencias profesionales, que se sitúan en ese horizonte₁ a su antojo.

Comparación con la “deducción” de Hegel.

(1) GWF. Hegel, cómo el sentido común del hombre entiende la filosofía,- ilustrado por las obras de Herr Krug (1802).

Krug entendía la “deducción” en la dialéctica de Hegel (es decir, el pensamiento concreto-individual en el sentido racionalista): imaginaba que Hegel “deducía” todas las cosas a partir de principios a-priori (abducciones) -es decir, a partir del pensamiento abstracto- y con ello pretendía “demostrar” la “necesidad” de esas cosas. Krug había desafiado a Hegel a “deducir” la existencia de todos los perros y gatos, incluso la existencia de su portaplumas, a partir del “¡concepto!

(2) Hegel respondió a Krug.

(a) “Demostrar” la existencia del perro, el gato, el titular de la pluma es inútil. Esa existencia está dada. El punto de partida de Hegel es “el todo viviente” (del “ser”), en el que se da el hecho (la observación, aquí de las banalidades “perro”, “gato”, “titular del bolígrafo”, etc.), como dado.

MHD 227.

En otras palabras, la existencia es el punto de partida, incluso en el caso de la explicación del eclipse lunar.

(B).1. Abducción.

La abducción de la conciencia “inmediata” (164 *Kierkegaard*); 2; 233 (c.s.), (algo que, en cierto modo, remite a la “filosofía del sentido común” (*Cl. Buffier, SJ, Traité des vérités premières* (1717);-- *Th. Reid* (la escuela escocesa) (1710/1796), *An inquiry into the human mind on the principles of common sense* (1764)) tiende a encontrar el perro, el gato, etc. o incluso el eclipse lunar “naturales” (es decir, sin evocar ningún problema): la existencia de dichos hechos y los fenómenos mismos están ahí, sin duda. En lenguaje hegeliano: la tesis o proposición.

(B).2. Abducción.

Después de esta primera abducción “inmediata” o “naturalmente” “espontánea” “tética”, viene la sorpresa: de repente esas cosas no son (ya) “naturales”, autoevidentes: surge la pregunta de cómo, a través de qué, por qué, etc. Esto se llama la reacción indirecta (abducción): antítesis.

(a1) Visto con los ojos de un Kepler, un Newton, por ejemplo, se convierte en: “Si la luna gira alrededor de la tierra, según órbitas tan y tan expresables matemática y mecánicamente, entonces ese hecho asombroso es “explicado” (comprensible).

(a2) Con los ojos de un biólogo, por ejemplo, el perro, el gato, etc. “se convierte” en una especie (tipo; cf. *IIIff. (reducción tipológica)*): si se interpreta así (típicamente), entonces perro, gato, etc. se vuelven comprensibles (biológicamente hablando).

Hay dos tipos de abducción posibles (tipos de comprensión: cosmológica, biológica). Dos “inversiones” (antítesis).

(b) Sin embargo, a los ojos de Hegel, que lo mira de forma concreta-individual (“dialécticamente”), se convierte en otra abducción. El punto de vista de Kepler y Newton reduce los fenómenos a su naturaleza matemática-mecánica.

(1) Eso es separar una parte (“momento”) del todo: ¡el momento cualitativo también cuenta! Uno piensa en el eclipse lunar simplemente como una experiencia humana.

MHD 228

Lo mismo ocurre con el perro, el gato: como animal de compañía, por ejemplo, el hombre “experimenta” algo con su animal, que es cualitativo y no una tipología ordinaria.

Posicionamiento sincrónico en el conjunto.

(2) En segundo lugar, la ciencia deductiva no reconoce el momento diacrónico: el “ser” es un proceso gigantesco. En ese proceso se produce el “fenómeno” del perro, del gato, de la pluma, de la luna, del eclipse lunar, etc: Hegel ve esto como una secuencia de “fases” (que él llama momentos). Desde el “ser” no recibido y no desarrollado del comienzo de ese proceso, todos los seres emergen, simultáneamente y en sucesión, en un evento de diferenciación que abarca el universo. En esto Hegel sitúa al gato, al perro, a la pluma y a la luna, etc.

Posicionamiento diacrónico en el conjunto.

Mirar con los ojos de Hegel significa ‘negar’ tanto la mentalidad ingenua, no cuestionadora (que da todo por sentado) (abducción 1, es decir, el abd. inmediato), como la mentalidad científica, que, en sí misma, ya es conciencia no ingenua, maravillosamente cuestionadora, antitética (abducción 2, es decir, el abd. indirecto), es decir, verla como privada y ‘finita’ en relación con el todo como proceso (de ‘ser’). Es el punto de vista que, en la segunda potencia, es “antítesis”.

(a) bien, la “deducción” hegeliana-dialéctica dice algo: Si el todo y el proceso total existen, entonces este fenómeno (singular, privado) es “comprensible” aquí (espacio, y ahora (tiempo) como un “momento”, es decir

(i) como miembro del conjunto total (el ser, -- el todo, el proceso),

(ii) e incluido como parte de él en el curso del proceso. Así, “momento” significa algo doble:

1/ Inclusión en la coherencia del conjunto (sincronicidad)

2/ incluido en el curso del proceso (diacrónico). Todo el proceso, todo el ‘es’ no(s) - vacío (*ver arriba página 223*) sin los momentos. El momento, todos los momentos juntos “no son”. - Sin horizonte - sin el todo, sin el proceso, que es el “ser”. Ambos -el conjunto, el proceso;-- los momentos- son sólo comprensiblemente correlativos.

MHD 229

La “deducción” dialéctica es, entonces, en segundo lugar, decir: Si este fenómeno aquí-ahora, aquel fenómeno allá-entonces, todos los fenómenos existen, entonces el todo y el proceso (universal, trascendental, que todo lo abarca) es inteligible” como su “horizonte”.

Lo concreto no existe sin lo individual (y privado).

Conclusión: estamos ante una doble antítesis:

(i) la oposición entre lo inmediato y lo mediato (que es, por ejemplo, biológico y cosmológico);

(ii) la contradicción entre la primera - científica profesional - indirecta y la segunda - filosófica-dialéctica - indirecta.

(B).3. Adbucción.

Se lee ahora primero *la p. 65* (eclecticismo creativo (síntesis de antítesis)); incluso, como modelo, *la p. 24* (dogmática, séptica, crítica)).

En efecto, la diferencia ontológica entre momentos (finitos) y conjunto procesal (infinito) obliga a Hegel a pensar los momentos de la tesis y la antítesis juntos (cfr. *armonía'* 24/26 (*Kristensen*); 40ff. (*armonía de los opuestos*)).

Esto se hace de dos maneras.

1/ El sentido ingenuo-inmediato (sentido común), que daba todo por supuesto pero que, sin embargo, era curioso (y por tanto cuestionador), tiene, en cierto sentido, razón: tras la explicación (científica; dialéctica), el hombre se resigna y encuentra de nuevo el fenómeno y/o todo el proceso, en un plano superior, evidente. Síntesis.

2/ El medio científico y el medio dialéctico son, a primera vista, contradictorios, pero, al final, armoniosos:

a) la conciencia científica gana, en profundidad, al verse filosóficamente dialéctica como un momento de todo el proceso y

b) la conciencia dialéctica gana en precisión, en momentos subjetivos. Síntesis de opuestos.

(1) Tesis, (2) cortejo, (3) resumen como estructura.

MHD 230.

Nota: Para un estudio relativamente sencillo de la dialéctica de Hegel, véase *Ga. Van den Bergh van Eysenga, Hegel* (ed. Ha. Ett), La Haya, s.d. A.m. 67/69 (*crítica de Hegel a Krug y a Newton*);

Es muy completo *D. Dubarle/A. Doz, Logique et dialectique*, París, 1972; especialmente la mathesis y la logique sirven, aquí, como punto de partida crítico; interesante es especialmente o.c., 201/237 - (*Usage et abus du mot 'dialectique'*).

Nota.-- *L. Vax, l' empirisme logique (de Bertrand Russell à Nelson Goodman)*, París, 1970, 10s., da una "crítica" del pensamiento hegeliano de B. Russell (1872/1970), que, por supuesto, se sitúa en el cientificismo (ver arriba p. 70ff. (modelo Anaxag.)). Russell parte del "atomismo" sistémico (el universo es un conjunto de individuos)/"monismo" (el universo es un continuo, una coherencia). B. Spinoza (1632/1677), el cartesiano, y Hegel son modelos de lo que Russell llama "monismo". Caricaturiza el monismo de la siguiente manera:

(1) Declaración inicial: "Soy un tío".

(2) "Monísticamente" implica la afirmación "complementaria" "Tengo un primo". Estos enunciados son complementarios: "Tengo un hermano (hermana)" e, inmediatamente, complementarios: "Tengo una hermana (cuñado)".

Lo que, complementariamente, implica que yo y mi hermano (hermana) digamos "tengo padres". Y así sucesivamente. Y así sucesivamente. Y así sucesivamente.

"Cada uno de los seres que pueblan este mundo no existiría sin los demás seres. (...) Ningún ser humano puede separarse -salvo por abstracción- de todo el mundo humano. Ésta, a su vez, se sitúa en el mundo de los seres vivos. Etc. ... El individuo aislado es una abstracción. Sólo la totalidad es concreta". (o.c., 9/10).

(3) "Atomista": el universo es un conjunto de individuos, que son distintos, como un montón de arena formado por granos individuales. Cada grano de arena es una realidad concreta. Es su colección, el montón de arena, que es una abstracción.

Dos comentarios.

1/ Como analogía (*ver arriba p. 101v.*), el montón de arena es ciertamente discutible como modelo del universo.

MHD 231

Por cierto, Russell, como defensor pacifista de los derechos humanos, ha visto en sus acciones lo contrario de un grano de arena en la humanidad.

Cfr. *Sj. Doorman, B. Russell*, en: *CP. Bertels / E. Petersma, ed., Filósofos del siglo XX*, Assen / A^m / Bruss., 1972, esp. 33/36 (implicación emocional; fil. política).

Russell da la inevitable impresión, en su polémica con Hegel, de no hablar científicamente sino retóricamente (por “alergia emocional”).

2/ La actual teoría de los sistemas muestra, en su vertiente aplicativa de gran alcance, que el universo es algo más que un montón de granos de arena sueltos: hay que leer, por ejemplo, *L. Apostel, ed., de eenheid van de cultuur (naar een algemene systementheorie als instrument van de eenheid van ons kennen en ons handelen)*, Meppel, 1972, para ver cómo, de hecho, la cohesión reúne los “granos de arena sueltos” en el ámbito humano. Sin embargo, ¡no es que los autores del libro sean dialécticos al estilo hegeliano!

Hay que tener en cuenta que Russell caricaturiza un lado débil, que, por ejemplo, Kierkegaard -a partir de una exageración análoga en un sentido individualista- también vio (véase más arriba pp. 220/222: *crítica del organicismo*).

Comparación con la “ideación” de Max Scheler. (231/236)

M. Scheler (ver arriba p. 64; 196v.; 214), en su *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1930, 60ss, explica brevemente lo que es la “ideierung”. El término indica el proceso por el que nuestra conciencia constituye una idea. Lo resumimos en orden.

(A) Percepción. -- “Me duele el brazo”. He aquí la aplicación mod., de la que parte Scheler.-- La ambigüedad es evidente por lo que sigue.

(B)I. Secuestros de “inteligencia técnica”. -- Con esta palabra designa a la ciencia profesional. O la ciencia “positiva”.

(B)I.a. Secuestro nosológico (de la enfermedad): “¿Cómo surgió ese dolor?”. A esto, el médico-diagnosticador responde: “Si en el brazo prolifera un ‘tumor’, entonces el hecho doloroso es comprensible (necesidad y/o fundamento suficiente)”. Primer abd “positivo-científico”.

(B)I.b. Abducción terapéutica.-- “¿Cómo se puede eliminar este dolor?”.

MHD 232

A partir de esta pregunta, el médico en ejercicio se abduce, de nuevo, de forma diferente: “Si el diagnóstico (nosológico) es correcto, entonces -por la identidad del modelo (véase arriba p. 79v.)- ¿este medicamento será terapéuticamente válido aquí y ahora!

Helmut Kuhn, Auf den Spuren der via media (Max Scheler als Faust), en: *Rheinischer Merkur* (1974:33), dice que M. Scheler “se resistió a la pretensión exclusiva de validez científica de los positivistas”. Positivismo” (también: “empirismo”) en el sentido más reciente de David Hume (1711/1776), la cúspide de la ilustración inglesa (véase más arriba p. 21ss: *modelo xenófobo*), y de Auguste Comte (1798/1857), el positivista socialista,

(i) no debe confundirse en absoluto con la filosofía positiva de carácter romántico de, por ejemplo, Schelling (véase más arriba, p. 166),

(ii) pero se reduce a dos proposiciones básicas:

a. Los “hechos” en el sentido de los fenómenos observables por los sentidos - cf. supra pp. 70/123 (modelo anaxagórico); 169/180 (modelo demokrítico); 182 (“empirismo”); 191v. (sens(ual)ismo y fenomenismo kurénicos) - son la única, todos los demás datos (por muy humanos que sean) base exclusiva de la “ciencia”;

b. Esos “hechos” (en ese sentido tan secular) incluyen:

b.1. Adoptadas (“declaraciones de protocolo”) y

b.2. formularse teóricamente según sus conexiones legales (véase arriba p. 92/96 (*inducción baconiana*)) (cf. supra 73 (*empírico y teórico*); 82/83 (*armonía de la observación, resp. experimento y “análisis”*)).

Las referencias que se acaban de dar muestran cómo el empirismo griego, el positivismo en el sentido científico moderno, también lo es. La pregunta que surge es: ¿cómo supera Scheler este cientifismo?

(B)II. Abducciones de la filosofía “fenomenológica”.

Fenomenología” (como palabra, utilizada por primera vez por *JH. Lambert, Neues Organon* (1764), y, a partir de entonces, regularmente reinterpretado) es el nombre del método de E. Husserl (1859/1938; véase arriba p. 79 (pragmática)). Puede definirse como la ciencia (lógica) de los “fenómenos” (datos de todo tipo: ideas, sentimientos, percepciones) que se revelan en la conciencia (fenómeno).

MHD 233.

(1) El fenomenólogo, al igual que el empirista/positivista, aborda los hechos, pero los reduce a hechos de conciencia.

Dada la importancia fundamental de este punto de partida (abd.), dejaremos que hable un sólido experto: A. De Waelhens, *Existence et signification*, Lovaina/París, 1958, 89s, que trata de una aplicación geográfica mod:

“Los libros de texto de geología “explican” las montañas, los ríos y los bosques; “describen” su formación. Pero, en última instancia, yo -- como persona común -- no puedo saber de qué habla el autor del manual, a menos que, en primer lugar, estemos de acuerdo -- como él y con él -- en que llamamos ‘montaña’, ‘río’ y ‘bosque’ a lo que nos encontramos (257: *Peirc. Mod*; 112 *biol. Mod.*) al ‘salir a la montaña’” (o.c., 89).

En otras palabras, mucho antes de que los geólogos “abdujeran” los fenómenos geográficos, las personas -desde la prehistoria hasta el presente- han “conocido” los mismos fenómenos, es decir, los han conocido como hechos de conciencia. Que, más allá de este primer, “ingenuo” (“inmediato” - *ver arriba p. 227*) “encuentro”, confrontación, contacto con los fenómenos, otros “encuentros” (entiéndase: abducciones) son también posibles, - nos lo demuestran las interpretaciones míticas de estos hechos ingenuo-inmediatos. Por ejemplo, en el rapto mítico (*ver arriba p. 13; 172*), las montañas funcionan regularmente como puntos de encuentro del inframundo, el mundo terrenal y la deidad del cielo. Cfr. *supra p. 83/85* (el sistema “visible/invisible”).

Como ya se ha dicho, la ciencia profesional -también ella- trasciende los “hechos” de la conciencia ordinaria e inmediata, pero de forma razonada.

Conclusión: tanto el mito (*106 Anax. Wn.*) como la ciencia (cientificidad) convergen en el único mundo de la experiencia “inmediata” y cotidiana.

(2) El fenomenólogo se desconecta (= momento reductor):

a. toda la tradición (lo que otros nos han enseñado sobre el fenómeno; *cf. p. 33 supra* (*método de justicia*));

b.1. Todos los juicios subjetivos (lo que cada uno de nosotros, individualmente, “piensa” sobre el “fenómeno” (*cf. supra p. 32* (*método idiosincrásico*)), *177/179* (*método secular*));

MHD 234.

Subrayamos que, fenomenológicamente hablando, el método de la liberalidad -en la medida en que es a-prioritario (basado en axiomas producidos subjetivamente -no importa si materialistas o idealistas-espirituales) - también debería ser eliminado;

b.2. todas las abducciones teóricas (hipótesis, pruebas, etc.).

Resultado: ‘Die Sache selbst’ (al pragma), es decir, lo dado en la conciencia y sólo lo dado. Zu den Sachen selbst’ es el lema que Husserl formó para expresar eso, ese objeto-ligado.

b.3. El yo y su enfoque (“los actos” dice Husserl; por ejemplo, mi aversión a un mito, que abordo fenomenológicamente; mi preferencia, mi implicación (“compromiso”) en un fenómeno político).

c. La existencia fáctica del hecho o fenómeno de la conciencia, situada fuera de mi conciencia real.-- Sí, especialmente eso, Scheler lo considera de importancia decisiva: la idea pura sólo se expone si se “renuncia” a su existencia real. Esto no implica que esta existencia fáctica extramental (“existencia”, cf. *supra pp. 162/167 (Kierkegaard; existir)* sea “negada” o “considerada simplemente sin importancia”.

Al contrario. Pero la eliminación metódica es necesaria para obtener la visión pura (219+111: non datur sciencia de individuo + typol. ind.) eidética o “ideadora” (intuición).

Eso -sólo eso- es la verdadera fenomenología intencional o husserliana. Intencional” porque en su núcleo está la “intentio” (la palabra escolástica de mediados de siglo para conciencia) u orientación de nuestra conciencia hacia los hechos conscientes. Encuentro’, por cierto, en este juego de lenguaje de la fenomenología significa ‘intentio’ (no confundir con voluntad o intención, que es sólo un tipo de ‘intentio’ completa).

Sólo ahora, después de estas aclaraciones esenciales, podemos retomar el texto de Scheler. Lo que estamos haciendo ahora, inmediatamente.

(B)II.a. El propio secuestro “ideativo” de Scheler”.

“Sin embargo, también puedo concebir el mismo dolor en el brazo como un modelo aplicativo de la muy alienante y, en grado sumo, asombrosa (*véase arriba p. 10 (ded.)*) situación esencialmente profunda, a saber, el “hecho” (incluso tal cosa es “hecho”, aunque no “hecho” en el sentido positivista; *véase arriba p. 232*) de que este mundo está “uberhaupt” (como tal) manchado de algo como “dolor”, “mal” y “sufrimiento”.

MHD 235.

En ese caso -en ese secuestro- plantearé la cuestión de otra manera:

(1) “Lo que ‘es’ (*ver arriba p. 218s. (ontología)*) ahora -en realidad- el “dolor” mismo, aparte del “hecho” de que lo tengo ahora (tiempo) y aquí (espacio) mismo (identidad plena)?”

(2) “¿Cómo, en segundo lugar, debe (debe: necesario y/o vol. pre.) el “suelo” (aquí en el sentido de “horizonte”: *cfr. supra p. 226 (diferencia ontológica); 228 la totalidad de las cosas de Hegel ser tal que sea posible algo como el “dolor sin más” (“el mal sin más; el sufrimiento sin más”)?*” (*Comprender la Humanidad: 163v. (Kierkegaard), 39*).

Se ve que la dicotomía de Aristóteles (ontología/ciencia), Hegel (totalidad/momento) vuelve en forma de “fenómeno”/“horizonte del mundo”. Una visión idéntica de la realidad se esconde bajo términos diferentes.

(B) II.b. La “ideación” aplicativa de Buda.

Sidharta Gautama, como ‘mouni’ (asceta) ‘buddha’ (el despierto; *cf. supra p. 31f.* (modelo Herakl. de “despertar”)), vivió entre -600 y -500 en la India. Scheler ve en su historia de la conversión una aplicación mod. de su propia ideación eidética.

(1) “El príncipe ve a un pobre, un enfermo y un muerto, después de haber estado aislado de todas las impresiones “negativas” (es decir, que representan el dolor, el mal y el sufrimiento) en el palacio de su padre durante muchos años.

(2) Sin embargo, “abduce” (“capta”) esos tres hechos accidentales (“contingentes”) de aspecto aquí-ahora (espacio/tiempo/fenómenos). Inmediatamente (intuitivamente-inevitablemente) - la visión eidética o idealizadora - como modelos simplemente aplicativos de un estado esencial del mundo (el universo) que debe ser captado (abducido) en ellos”. (o.c., 60f.).

Uno puede ver, claramente, en la dicotomía “fenómeno que es ‘negativo’ , estado del mundo”, la identidad del modelo entre la fenomenología de Scheler y la religión de Buda.

MHD 236.

Conclusión.-- Scheler resume el papel de las ideas, que surgen del proceso de ideación.

1. Ponen, a disposición de todas las ciencias positivas, las abducciones supremas ('axiomata') primero, sobre las cuales sólo la dirección (nota : Scheler, al igual que Aristóteles, se limita a las abducciones "supremas", es decir, a las ontológico-ideales, y no a las abducciones propias de cada ciencia profesional, que, ella misma, tiene que elaborar) para que pueda señalarse una "percepción fructífera, **b**) deducción e inducción, gracias a la inteligencia (véase más arriba p. 231 ("inteligencia técnica")) y al pensamiento discursivo" (así, literalmente, Scheler).

2. Ofrecen, para la filosofía (metafísica), cuyo fin último es, como dijo Hegel con acierto, "¡la ventana al "absoluto" (el ser)! (Así, de nuevo, literalmente, Scheler, o.c., 61s.).

Nota . - Es notable que también Scheler defiende la desvitalización de las "ideas" puramente intelectuales-rationales, que, sin embargo, defiende que permiten al hombre elevarse por encima del puro animal. (o.c., 61: "El animal no es capaz de tal cosa como la ideación"), anota con amargura, por cierto (véase *la primera p. 162/168 (malakia)*): "El 'espíritu' (es decir, la facultad ideativa en el hombre) 'idea' la vida. Pero sólo la vida tiene la capacidad de hacer que el espíritu -desde el estadio de su actividad más simple de dirección de objetivos hasta su operación, a la que atribuimos un significado "espiritual" (que trasciende la materia)- sea activo y real. (o.c., 96).

Esto es, desde el punto de vista scheleriano, trágico, pues la "vida" es -al menos para el Scheler de la última época en la que había perdido su fe católica- un "impulso ciego", es decir, -como él mismo dijo literalmente- un impulso vital (*supra 32.2v.*), que navega por todo el cosmos (desde la materia "muerta" hasta el hombre espiritual), que permanece "ciego" a todas las ideas y valores espirituales (superiores), -- lo que Scheler -no hay que asustarse- llama "Dämonisch" (demoníaco; cf. *supra p. 37 (Herakl. mod. de "demonie")*; (*47polit.*).*demon.*); --56v. a 64; 126ff. (*rel. ctónico*)) se llama.

MHD 237.

Hasta aquí el largo pero absolutamente necesario comentario sobre el primer axioma aristotélico sobre “W” (ciencia).-- El resto de los axiomas fundadores de la ciencia aparecerán ahora, por así decirlo, cristalinos.

2. Todas las proposiciones (= juicios, afirmaciones) de W son “verdaderas”. -- La explicación se encuentra más arriba *en la p. 217v.* (interpretación de G. Jacoby del concepto aristotélico de ser como “campo” de nuestra conciencia).

3. Si ciertas proposiciones pertenecen a W, entonces una deducción lógica arbitraria (ver *arriba pp. 212/214 (silogística)*) a partir de esas proposiciones también pertenece a W.-
- Esta proposición justifica el nombre de ciencia ‘axiomática-deductiva’ (cf. *supra p. 11v.*). En particular: la aplicación de la silogística (en su figura deductiva), a las proposiciones de W, da como resultado lógico, aunque se repita a menudo, cada vez proposiciones, que, dentro del sistema W (ver *arriba p. 21/24 (metateoría)*), encajan como elementos de la misma estructura (ver *arriba p. 2 (estoqueiosis)*).

4.a. Hay, dentro del sistema W, un número finito de términos (conceptos, ideas; cf. *supra p. 193v. (idea platónica; cf. 232/236 (idea scheleriana de Husserl); 200/202 (socrat. ‘concepto’)*) identificables de tal naturaleza que 4.a.1. su significado no necesita más explicación (= primer postulado probatorio; cf. *supra p. 223v.* (en el fondo: inducción intuitiva; *razonamiento por analogía*); 225v. (*brecha, distinción ontológica*)). Como dice uno de ellos: “Los conceptos en cuestión son, al primer pensamiento consciente, ‘en algún lugar obvio’”. -- Lo cual, por supuesto, es muy cuestionable.

4.a.2. El significado de todos los demás términos -el complemento- utilizados en W puede, única y exclusivamente, describirse por medio de los términos (básicos) antes mencionados.-- Esto apunta al sistema completamente cerrado (cf. *p. 91 y ss.*). (*sistema casi cerrado*)).

4.b. Hay, dentro del sistema cerrado W, un número finito de proposiciones de tal naturaleza que su verdad parece ser “evidente” (cf. (*segundo postulado evidente*));

MHD 238.

4.b.2. El complemento (todas las demás proposiciones dentro del sistema cerrado W) puede, por puro razonamiento lógico (cf. silogística; *supra p. 11; 212ff.*), derivarse de las mencionadas proposiciones básicas ('axiomata' stricto sensu).

El propio Beth dice que los postulados 4.a.2. y 4.b.2. Expresa la "estoicheiosis" (cf. *supra p. 2*) típica de la ciencia aristotélica ax.-deduct. Los "archai" (principia, principios), también "amesa" (de forma inmediata, es decir, sin elaboración deductiva, los conceptos y oraciones básicas evidentes) son, naturalmente, Aristóteles, al mismo tiempo puntos de partida y partes (partes constitutivas). Se piensa en el axioma de la generación de las religiones (ver *arriba p. 210 y ss.*), *que es el* axioma de la generación de las religiones (ver *arriba p. 213 y ss.*). (*nota 213*)), que brilla aquí.

Nota - es evidente que Aristóteles reconoce dos sistemas radicalmente diferentes W:

(1) la ontología, que trabaja con términos universales del ser (ver *arriba p. 217 y ss.* (campo de pensamiento de G. Jacoby)) y

(2) todas las ciencias profesionales posibles, que trabajen con términos privados y/o singulares, no impiden que, al tener éxito la axiomatización-deducción, el sistema W esbozado anteriormente sea idéntico al modelo en ambos tipos de ciencia

Por cierto, hasta nuestros días, aunque también existen diferencias en cuanto a lo que se denomina "evidente" (postulados probatorios relativos a términos y juicios; especialmente en la base misma (primeros conceptos y primeras proposiciones)), el sistema W sigue siendo válido. ¡Thoudidean: a 'ktèma es aei'! Esto es un logro definitivo.

3. Efectos posteriores.

1. Los paleoperipatéticos (ver lista p. 210) se apartan -oh ironía del destino peripatético- de la ontología. Al igual que sus contemporáneos, son partidarios, al menos en parte, de las ciencias positivas o subjetivas de todo tipo (véase *más arriba p. 70 y ss.*) y *de la ética/ética popular* (*Anax. mod.*). (*Anax. mod.*) y a la ética/política popular.

2. Los peripatéticos posteriores hasta el teosófico-alejandrino (este último entre +400 y +700) -lo que indica la enorme vitalidad del aristotelismo, también en la antigüedad tardía- evolucionan, como los platonistas posteriores (véase *más arriba p. 210*), con su tiempo.

MHD- 239.

Ia (2)b. *El declive de las filosofías áticas* (-320/+200). (239/241)

El otro nombre de este periodo es

1/ Filosofías heleno-orientales

2/ “¡Filosofías helenísticas-romanas! De hecho, la constelación internacional cambia dos veces.

(a) En -323 murió Aleksandros el Grande. El helenismo, es decir, la difusión de la cultura helénica, se instala (JG. Roysen (1836)).

(b) Entre el -200 y el -30 los romanos penetran con sus ejércitos en estos imperios helenísticos y los incorporan a su Imperio. Pero la cultura helenística también conquista a Roma.

Resultado: periodo helenístico-romano, que dura hasta después de +200, por supuesto. Con esto, los griegos aprenden a pensar fuera de su estrecho país.

Problemas generales.

CJ. Bird, Greek philosophy, III, (The helinistic-roman period), Leiden, 1939, 1/3, enumera las características.

1. La filosofía se convierte en escuela o filosofía académica: la Academeia platónica (‘academia’ en sentido estricto), la escuela peripatética (‘lukeion’, liceo),-- más tarde la escuela estoica (+/- -300) y la escuela epicúrea (+/- -307).

Excepción: los kuniekers (*ver arriba p. 189/191*) popularizan su filosofía a toda persona que lo desee.

2. La principal preocupación es:

a. **en medio de** las incertidumbres de los grandes imperios,

b. como individuo

b1. la buena vida moral-social y

b2. ser feliz. El “telos”, objetivo (*ver arriba p. 173*) de vivir consciente y felizmente, domina el pensamiento.

Claire Préaux, le monde hellinistique (le Grèce et l’ Orient) (-323/-146), París, 1978, II, 607, dice que se dan tres tipos de respuesta a esta preocupación por la salvación.

a. La novela (por ejemplo, Heliodoro de Emesa, Teagenes y Charikleia) y la nueva comedia ática (de influencia eurípidea; *cf. supra p. 123s.*) expresan, por un lado, el sentimiento de incertidumbre (una serie de aventuras (guerra, corsarios) como destino), pero, por otro lado, también la esperanza al ofrecer, a menudo, un final feliz como solución.

b. Las religiones de salvación, que en los misterios (*ver arriba p. 124v.; 148v.* (Eurípid.mod.)) proporcionan la salvación del destino,--sobre la base teosófica (*ver arriba p. 12v.*). (*Eurípid.mod.*) proporcionan la salvación del destino,--sobre la base teosófica (*ver arriba p. 12v. (modelo órfico); 67/70 (Empedokl. mod.); 202v. (Socr. mod.)*).

MHD 240.

c. Las filosofías Hell.-Rom. - El arte (la novela, la comedia) y la religión son formas de pensamiento. Sin embargo, suelen quedarse atascados en el juego del lenguaje retórico: las mentes pensantes completamente lógicas quieren profundizar, por medios raras.

Predominan tres tipos (240/241)

c.1. El escéptico fil... *cfr. supra p. 65.* (-320/+200).-- Sextos Empeirikos, Sexto el 'empirista' (cf. *supra p. 73* (Anax. mod.); 170 (democr. mod.); 182 (protosof. mod.); 191 (kurenaic mod.), hupotyposes purrónica ('hupotyposis' = modelo), 1: 4, dice:

“El dunamis (razonamiento) escéptico se opone a los fenómenos y al “noöumena” (nooumene, es decir, lo que, por nous, el pensamiento, es abducido, por los fenómenos) de cualquier manera. Consecuencia: pasamos por la “isostheneia” (ver *arriba p. 182* (*razonamiento contrario*); 19v. (posición zenónica de bolsillo)), es decir, la indecidibilidad, de los hechos y los razonamientos, primero, a la 'epoche' (suspensión del juicio) y, después, a la 'ataraxia' (resignación)”.

No se puede caracterizar el escepticismo de forma más brillante.

- (i) indecidibilidad de los datos y los argumentos
- (ii). una suspensión ordenada (“yo, nosotros, - no sé”);
- (ii).b dimisión (“yo, - nosotros, - dimitimos”).

El método es la erística (*véanse más arriba las págs. 15/20* (mod. zenon.); 188/189 (mod. megárico), la refutación lógica estricta, la falsificación. (*cfr. 198v.* (*dialéctica negativa, falsificadora*)).

Tres tipos.

a. Escepticismo ético-político. -- Purrón de Elis (-360/-270),-- de ahí el nombre de 'purronismo' (filosofía de la duda);

b. escepticismo metódico.-- *ver arriba p. 210* (*Scept. Acad.*);

c. Escepticismo sistemático.-- El purrhonismo y el escepticismo académico se convierten en minuciosos (creativos -ecl., pero falsificadores; *véase arriba p. 65*).-- Aínèsidèmos v. Kn. (*ver arriba p. 94v.*); Sextos Empeirikos de Mutilene (+/- +150) falsifica la lógica, la física, la ética-política (filosofía), así como todas las ciencias profesionales, las matemáticas incluidas.

MHD 241.

c.2. El “dogmático” fil... *EW. Beth, de Wijsb. d. wisk.*, 86, dice que “dogmático” - aquí - no significa “ingenuo-confiado” y “acrítico”, sino

- a.** Partiendo de los secuestros (principios básicos)
- b.** ser metódicamente crítico
- c.** llegar a opiniones y/o propuestas constructivas.

V. Brochard, les sceptiques grecs, París, 1969 (1887-1), 3, dice: “Mientras que los eleatas (Parménides, Zenón), Heraklitos,-- Empédocles, Anaxágoras, Demócrito son mencionados por su nombre, por varios escépticos, como precursores del escepticismo, no vemos nada de eso con respecto a los milesios y a los putagóricos”. En otras palabras, todavía profundamente arcaico-religioso y sin malakia (*cf. supra p. 162v.*), estos pensadores trabajan “dogmáticamente”.

c.2.1. Los dogmáticos eclécticos.-- (-50/+200).-- *cf. supra p. 65.*-- Los escépticos minan la confianza en toda la ciencia y la filosofía profesionales; los eclécticos concluyen de ello la equivalencia de toda la ciencia y la filosofía profesionales: eligen entre todas ellas. Algunos son más kunianos, platónicos o aristotélicos; otros más estoicos o epicúreos. Pero hay una fuerte tendencia hacia la teosofía.

c.2.2. Los materialistas religiosos.-- ‘Materialismo’ significa, aquí, la tesis (abducción) de que todo ser está en alguna parte -fina o gruesa- (*véanse más arriba las págs. 3/4 (abstr. híllica); 11/12 (myth.-theos. mod.); 170v. (dualismo híllico)*) - es. No nos equivoquemos: por muy crítico (erístico) que sea el epicureísmo con la religión supersticiosa-no científica, sigue siendo, al menos en cierto modo, religioso. La stoa es profundamente religiosa.

(i) de stoa. (-400/+200).

Zenón de Kition (-336/-264) combina (*cf. supra p. 2 (stoicheiosis)*) la dialéctica heracliteana (*ver arriba p. 24 ss.*) con el heroísmo artístico (culto al héroe; *cf. supra p. 190 ss.*). Especialmente los romanos se sintieron atraídos.

(ii) Epicureísmo (el jardín) (-400/+400).

Epikouros v. Samos (-341/-271) conecta (stoicheiosis) el atomismo demócrata (*ver arriba 169v.*) con el hedonismo kurenaico (filosofía de la lujuria; *ver arriba 191v.*).

MHD 242.

Ia (3) Las teorías de la Antigüedad tardía (-50/+600) (242/245)

Introducción. -- cfr. *supra* p. 12 (modelo Orf.-puth.); 67 (mod. empedl.);-- (mod. 123eurip.); (mod. 202Socr.).

1. El ascenso de los teósofos.

La crisis de las filosofías infernales (con su base escéptica) preparó el terreno para los métodos transempíricos de percepción e interpretación (reducción).

1.a. Teorías paganas.

El intervalo "deidad" (poder impersonal/ser supremo)/naturaleza (humanidad)" domina el pensamiento con realidades intermedias

1/ Las ideas (platónicas) (véase más arriba p. 193s.), identificadas con las formas numéricas (pthagóricas) (véase más arriba p. 4), se identifican con las ideas divinas (las percepciones de "dios" relativas a la naturaleza y al cosmos (incluido el hombre); --lo que ocurre claramente con Albinos el platonista (+/- +150);

2/ Los seres "divinos" (politeístas) y/o "daimónicos" (véase p. 202), que median entre la deidad y la humanidad.

El intervalo 'deidad'/finalidad' alcanza su máxima distancia entre 'deidad' y materia. Esta "materia" se interpreta fácilmente como poder puro, pero también como "miasma", impureza. (cfr. 3/4: *abstr. hílico*).

El "telos" (véanse las págs. 173; 239), la meta de la existencia, se busca al tender un puente entre la "deidad" y el mundo material de la naturaleza (lo que se llama "misticismo": unión, en más de un sentido, con la "deidad" (deificación)). En ese puente entre la "deidad" y el mundo material (entre la "luz" y la "oscuridad"), la magia también desempeña un papel (a veces importante).

Conclusión: el misticismo y la magia salvan la distancia. -- Los neopitagóricos, los platonistas pthagóricos y los hermetistas (que se unen a una obra de colección "hermes trismegistos" (corpus hermeticum) de carácter místico-mágico) constituyen los tres tipos de teosofía entre -50 y +250.

MHD. 243.

1.b. Aleksandrian - Teosofía judía.

La religión bíblica de la revelación tiene una estructura análoga a la de los paganos. Cfr. supra p. 101ff. (ed. analógica).

(1) El intervalo ‘deidad’/’naturaleza’ vuelve, dentro del sistema bíblico, en forma de la distancia ‘Yahvé’ (ser supremo)/’creación’. Sólo que aquí Yahvé es claramente “trascendente” en el sentido de que, como Ser Supremo libremente creador, está infinitamente elevado por encima de la creación finita, en la que está, de manera igualmente “trascendente”, presente (inmanente). Esto es el monoteísmo.

(ii)a.1. La distancia entre Yahvé y la creación es salvada por el “aliento” (“espíritu”) de Yahvé. Esta “ruah” (espíritu de Dios, espíritu santo) es cósmica-física: desde antes del comienzo de la creación ha descansado en el espacio vacío y oscuro (Gn 1: 2); es vital-biológica: la ruah da vida a todos los seres (*Sal 104: 29/30; Sal 33: 6; Gn 2: 7; // Ez 37: 5/6; 37: 9/10*); es culturalmente fundacional-humana: “engendra”, por ejemplo, a los jueces en su existencia y operatividad (*Ley 3: 5*). a los jueces en su existencia y laboriosidad (*ley 3:10; 6:34; 11: 29*); eleva a los artesanos en su destreza (‘sabiduría’) (*Éxodo 31:3; 35:31*) “eleva” a los príncipes: por ejemplo Saúl (*1 Sam 11:6*); -- en algún momento, claramente, también trasciende la etapa de humanidad racional-razonable hacia el fenómeno mesiánico: descansará en el Mesías (*Isaías 11:2*); procediendo de ese Mesías, engendrará un tipo humano neumático (*Joel 3:1/2*). -- Esto es claramente análogo a la abstracción hílca (cfr. *supra pp. 3/4; 6ff. (herakl. mod.); 126ff. (eurip. mod.)*: la sustancia primigenia como fuerza (dunamis)).

(ii)a.2. La distancia entre Yahvé y la creación es salvada por la sabiduría de Yahvé. La “sabiduría” es cósmica-física (*Proverbios 8: 22/36*); es vital-biológica y cultural-humana, - como el “espíritu” (aliento) (*Sab. 7:22s; 10:1s*) -- Esto es claramente análogo a la abstracción especulativa (cf. *supra p. 4s*).

(ii)b. La distancia entre Yahvé y la creación es salvada por “seres”, los ángeles y los espíritus inmundos (demonios, “diablos”, entre ellos, Satanás).

Esto corresponde a los seres politeístas-demonistas de los paganos, los llamados “Pueblos”.

MHD 244

(iii) La teosofía pagana (percepción e interpretación místico-mágica) tiene su análogo en los hombres y mujeres de Dios: los sacerdotes, los profetas, los apocalípticos, los sabios - todos ellos salvan la distancia entre Yahvé y la humanidad a través de la perspicacia y la habilidad (sabiduría y fuerza, aunque derivadas de Yahvé, o. Tienen una percepción y una interpretación propias que superan la media impía.

Por eso no es de extrañar que, por un lado, los libros de sabiduría del Antiguo Testamento y, por otro, alguien como Filón el judío de Aleksandreia (-13/+54; cf. otros: -25/+50) aplicaran el método analógico: hablan en el juego de lenguaje de los paganos (teosofía a.o.) sobre datos bíblicos y, viceversa, en el juego de lenguaje bíblico sobre datos paganos. Esta es la actitud “reconciliadora”.-- Cfr. *supra p. 102ff. (reducción analógica)*, donde se demuestra que la analogía no es identidad total. Los que no respetan esta distinción caen en una especie de sincretismo (eclecticismo religioso).

1.c. Teosofías gnósticas-maniqueas.

Sobre todo en el siglo II d.C. surge un tipo de teosofía distinto, que, en cuanto a modelo, es análogo a los dos anteriores, pero que subraya fuertemente la distancia o el intervalo entre la “deidad” (o el “ser supremo” (Yahvé)) y la naturaleza (la creación), hasta el punto de que parece imposible tender un puente entre ambos. -- De ahí el nombre de “dualismo”. La interpretación pesimista (abducción) de la naturaleza y el hombre también aparece con fuerza aquí.

2. Las teorías neoplatónicas (+250/+600).

Introducción.

(i) El intervalo “deidad/naturaleza”, junto con los momentos puente (ideas/números, seres divinos/daimónicos; crítica de la materia; destino vital místico-mágico), son, fundamentalmente, idénticos a las teosofías anteriores.

(ii) La gran característica/distinción radica en el eclecticismo creativo (*ver arriba p. 65*), en el que todas las filosofías antiguas -la platónica en particular- se combinan armoniosamente en un sistema enciclopédico, aunque con un fuerte sesgo panteísta-monista.

MHD 245

Resumen -- El fundador es Ammonios Sakkas (+175/+242) de Aleksandreia. Tres postulados principales y una subcorriente aristotélico-científica caracterizan la riqueza de las teosofías neoplatónicas.

1. Plotinismo (th. especulativo).

R. Harder, *Plotins Schriften, Vc (Porfurios, Ueber Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften)*, Hamburgo, 1958, 1, tipifica a Plotino de manera mortífera: “Plotinos, el filósofo que vivió en nuestro tiempo, pertenecía a esa especie de hombre que se avergüenza de estar ‘en el cuerpo’. Debido a esta mentalidad, no quería revelar nada sobre sus orígenes, sus padres o su país. No toleraría a un pintor o a un escultor en su entorno. (...)”. -- Tal desprecio del cuerpo y de la materia es característico de todo un grupo de teósofos neoplatónicos, -- al igual que ahora algunos yoguis indios pueden despreciar el cuerpo y la materia, por una mentalidad análoga.

2. Jámblico de Calcis (... /+330) llena entonces el misticismo especulativo de Plotinos con la teurgia, es decir, el trabajo activo-mágico con “deidades” (por lo que la palabra “deidad” (*cf. supra p. 12v. (orf. mod.); (67emp. mod.)*) significa tanto el neutro impersonal numen (poder; dunamis) como el ser personal que posee ese poder).

3. Proklos v. Constantinopolis (+410/+485) sintetiza tanto la mística especulativa de Plotinos como la teurgia de Jámblico en un resumen enciclopédico (*cf. supra p. 65 (creat. ecl.)*).

4. Maximós v. Smurna (iv-ésimo) puso la teurgia por completo, influyendo fuertemente en el emperador Ioulianos el Apóstata (+332/+363).

5. Porfurios de Tuos (+233/+305) introdujo la lógica de Aristóteles (*ver arriba p. 212*) en Roma, -- lo que hicieron Themistios (... /+390) en Constantinopla, Ammonios, hijo de Hermias y alumno de Proklos en Aleksandreia y Simplikios en Atenas.

Así termina lo que puede llamarse “la filosofía pagana de los griegos”.

MHD 246.

I.B. Las filosofías cristianas. (+33/ +1450) (246/260)

Introducción. (246/251)

No sólo la revelación mosaica (*cf. supra pp. 242/244*), sino también la precedente revelación arcaica o primordial, que se remonta a los primeros tiempos (de la humanidad), recibe su plena exposición de la Buena Nueva. La consumación se refiere a lo más antiguo; la presencia del tiempo de gracia se refiere a lo más antiguo. En este sentido, la Iglesia reza en la víspera de Pentecostés:

“¡Dios, que nos ha explicado las maravillas de los tiempos primitivos a la luz de la nueva alianza! El cristianismo es universal en todos los tiempos y en todos los pueblos”. (*O. Willmann, Gesch. d. Id., II, 20*).

Esto implica que la filosofía, la ciencia profesional y la retórica, esa abstracción hílca y especulativa, gracias a esa universalidad, son partes integrantes del cristianismo.

Los teósofos aleksandrinios-judíos y los libros sapienciales del Antiguo Testamento nos precedieron en esto. El plan de salvación, que contiene nuestra liberación de la esclavitud y del destino, no sólo data de antes de la elección del pueblo judío (etapa mosaica), sino de antes de la creación del mundo (etapa arcaica) (*1 Cor 2:7; 1 Pe 1:20*).

También: Pablo, que conocía la filosofía griega como propiedad común de los letrados, habla, en el lenguaje estoico (*ver arriba p. 241 (26: herakl.: logos)*), de la prueba de la existencia de Dios a partir de la fisis (naturaleza) y de la conciencia natural, común a todos los hombres, basada en la ley natural; mientras que Juan, en el lenguaje de Herakleitos, la stoa y Philon (*ver arriba p. 244*), habla de Jesús, como hijo del Padre. (*cf. supra p. 38ff. (hermenéutica); (56comprensión); 205; 101ff. (ed. anal.)*). Con simpatía hablan, analógicamente, el lenguaje de los griegos pensantes para hablar del cristianismo. Esto implica que la “filosofía” (*cf. supra pp. 40; 88; 147; 235ff.*) es aplicable al cristianismo.

(A) Percepción: el hecho de la revelación de la Santísima Trinidad, en persona y en la misión de Jesús, enviado por el Padre y que, con el Padre, envía al Espíritu.

(B) Secuestro: - Teniendo en cuenta esa revelación trinitaria, ¿cómo debe entenderse la totalidad?

MHD 247.

En otras palabras, dado el hecho observado de que, a partir de Jesús y su iglesia, la revelación trinitaria arraiga en todas las culturas, sí, en el universo, ¿qué cambia en ese universo (y, en parte, en todas esas culturas), porque ese proceso de revelación triádica pueda continuar y persistir? O bien: ¿cómo debe ser ese universo para que algo como la acción trinitaria de carácter agógico sea concebible, inteligible, “significativa” en él? Así comienza la vida trinitaria en el plano filosófico.

A1. Que la vida trinitaria tiene algo que ver con el cosmos, con la totalidad, lo han expresado los Padres de la Iglesia, principalmente griegos: “Con el cuerpo estás en el sepulcro, con el alma en el Hades, como Dios, -- estás en el Paraíso con el ladrón, en el trono, Cristo, con el Padre y el Espíritu, todo lo abarca, él mismo ilimitado”. (*Killian Kirchhoff, Osterjubil der Ostkirche, I, pentekostarion, Münster (Wf.), 1940, 19*).

O aún: “Todo está ahora lleno de luz: el cielo, la tierra y el inframundo (Hades). Por ello, toda la creación debe celebrar la resurrección de Cristo, en la que ha encontrado la supervivencia”. (o.c., 3).

En efecto, además de la encarnación, en una existencia terrenal, por la que se hizo compañero de la realidad terrenal, Cristo realizó el descenso al Hades y la ascensión al cielo, como compañero y salvador de lo que allí vive.

A.2. ¿Qué ha cambiado exactamente Cristo, siempre uno con el Padre y el Espíritu, en la totalidad? -- *1 Cor 1:24* Pablo llama a Cristo “*theou dunamin kai theou sofian*” (*Dei virtutem et Dei sapientiam*; el poder de Dios y la sabiduría de Dios).

Esto implica que

- (i) la sustancia primigenia (momento hílico) del universo, ha sido transformada por el “espíritu” (“*pneuma*”) de Cristo y
- (ii) el “contenido de las ideas” (momento especulativo: la información del universo) ha sido replanteado por nuevas ideas (contenido del pensamiento).

Esto irrumpe, en la vida humana terrenal, de forma triple:

- (1) El Padre (procreador) trabaja, en todo lo que es edificante, vigorizante (*1 Cor 4: 14/20; 3: 5s.*);
- (2) El hijo (Jesús) trabaja, en todo lo que es agógico (liberando de la desobediencia y del destino) sobre la base del destino (el siervo sufriente del Señor es también el hijo del hombre glorificado);
- (3) El Espíritu actúa en todo lo que es Superior, la dotación “carismática” (*1 Cor 14: 4/12; 12: 27/31; Rom 12: 6/8; 1 Cor 14: 1/40* (*estructura de la reunión*), --que fue evidente en Jerusalén (Pentecostés) y en la casa de Cornelio (*Hechos 10: 44/48*).

MHD 248.

B.1. Todo esto fue posible porque una mujer, María, tuvo el coraje de comenzarlo. Al igual que sus predecesoras (*véase más arriba p. 150 y ss.*, donde las mujeres son descritas como “soteirai”, salvadoras), se convirtió, primero, en la “sierva sufriente del Señor” (*Luk 1:38*) y, segundo, en la “madre del Señor” (*Luk 1:43; cf. Jer. 13:18; 1Co 2:19 15:12 y ss.*

“En verdad tú eres exaltado sobre toda la creación. Para el Dios de las criaturas has dado a luz en la carne (pobre humanidad). Por eso, Princesa, en ti tenemos un ayudante”. (*K. Kirchoff, Ueber dich freut sich der Erdkreis (Himnos de la Iglesia bizantina)*, Münster (Wf.), 1940, 114).

B.2. Surge la pregunta: “¿Por qué, tras veinte siglos de propagación, esta operación trinitaria parece estar en tal estado de crisis?” -- La respuesta está en la totalidad misma: en virtud de la fuerza (energía hílca; “espíritu”) y de la sabiduría (ideas especulativas; información) toda la creación, pero especialmente la humanidad, se mueve libremente, pero con una libertad, todavía muy daimónica (*cf. supra pp. 40/43 (herakl. mod.); 126ff. (eurip. mod.); 202, 205 (modelo socr.)*);

Bíblico: Job: 4:18; 1:6s; Isaías 14: 12/14; Sal 58 (57); 82 (81); especialmente Lu 18:8 (“¿Encontrará el hijo del hombre, en su venida, la fe en la tierra?”) -- Lu 2: 34/35: Simeón dice a María que su hijo será un “signo de contradicción” (“sèmeion antilegomenon”) y menciona, en ese contexto, la revelación de los razonamientos de muchos “corazones”.

Kierkegaard dice: “Que Dios haya sido capaz de crear seres libres junto a Él es la cruz que la ‘filosofía’ (se refiere a la filosofía racionalista) no puede soportar, pero en la que ha quedado suspendida”. (*A. Van Munster, trad./inl., Kierkegaard (una selección de sus diarios)*, Utr./Antw., 1957, 25). Personas como, por ejemplo, Eurípides, nos han enseñado suficientemente que

1/ Hombre libre,

2/ pero, sobre todo, está libre de daimonía (armonía de los opuestos).

MHD 249.

c.1. Se objeta que el cristianismo real y perceptible ha quedado por debajo del nivel del hombre mesiánico, “pneumático” (es decir, animado por el Espíritu Santo de Dios) (*cf. supra p. 243*).

En efecto, todo lo que existe -y, por tanto, también el efecto trinitario a través de la “ruah” (espíritu) y la sabiduría- es ambiguo: puede ser de voluntad propia (encerrado en el círculo de pensamiento propio e idiota; *cf. supra p. 32*), de derechas (encerrado en el círculo de pensamiento autoritario y rígido; *cf. supra p. 33*) y/o liberal (encerrado en el diálogo apriorístico; *cf. supra p. 177*). 32), ortodoxos (encerrados en un círculo de pensamiento autoritario y rígido; *cf. supra p. 33*) y/o liberales (encerrados en un diálogo apriorístico; *cf. supra p. 177*). Sin embargo, algunos cristianos alcanzaron el nivel señalado en *1 Cor 12: 31/13:13* (amor (‘agapè’, caritas) y en términos inmortales, Isaac el Sirio, asceta-eremita y también obispo de Nínive, en sus ‘dichos’ (publicados en ruso en Moscú en 1858; se encontró una copia en el babero de Dostoiefski).

“El corazón del hombre -es decir, del hombre neumático-mesiánico que se ha elevado por encima del animal racional- desborda de amor por toda la creación, por todo lo que vive: por los hombres, por los pájaros, por los animales, por los daimones. Cuando la mirada atenta del hombre se dirige a la creación, se emociona hasta las lágrimas y se apodera de él un cariño envolvente y profundo. Una profunda empatía con el sufrimiento de la creación (*cf. Rm 8,18/23*) penetra en lo más profundo del corazón del hombre. No puede ver ni soportar que una criatura tenga que soportar el más mínimo mal, la más mínima tristeza. Por eso reza, conmovido hasta las lágrimas, incluso por las criaturas sin palabra, por los enemigos de la verdad, por los que le hacen daño. Reza para que Dios los sostenga y les conceda el perdón. Incluso por los animales rastreros (la “imagen” (*cf. Marcos 1:13; cf. Sal 58 (57)*) de las “deidades” polidemonistas) reza, con una ternura omnipresente”. (*VL. Solovjef (1853/1900), la justificación del bien (essai de phil. mor.)*, Moscú, 1898-1; París, 1939, 72, enlaces a este texto de Izaak).

Aquí se supone que incluso el daimon o alma profunda del cristiano se convierte (y no sólo su alma consciente).

MHD 250.

c.2. La cuestión del (des)derecho es especialmente grave. -- *cfr. supra p. 3v; 128ff. (esp. 146v.)*. La Biblia sabe, aparte del derecho arcaico, consuetudinario y político, que entre los paganos, suele ser vago (la creencia del “alto dios”). Así, el *Salmo 58 (57)*:

“¿Es realmente correcto que ustedes, ‘deidades’ (los jueces son ‘imagen’ (*cf. infra p. 195v. (participación)*) de las deidades polidemonistas) hablan? ¿Realmente juzgáis a los hijos adámicos (personas) según la ley? -- Seguramente no: con la entrega de tu corazón (= libertad daimónica) elaboras la falsedad en la tierra, sopesas lo que es arbitrario; - ¡del vientre materno se han desviado, los canallas! Se han extraviado desde el vientre de su madre, los muy canallas. (...). Dios, ¡haz que sus colmillos se claven en sus bocas (de serpiente)! (...) ¡Que ellos, como el agua, que en la tierra se desvanece! (...) entonces se puede decir con razón: “sin embargo, tiene sentido, al menos a los ojos de los justos”. En verdad, hay un Dios que hace justicia en la tierra”.

O el *Salmo 82 (81)*: “Yahvé se levanta, en medio del consejo divino. En medio de las “deidades” dicta sentencia. ¿Hasta cuándo no juzgarás según el derecho? ¿Apoyar la transgresión de los malvados? Más bien defiende a los que no tienen poder, como el huérfano. Haz justicia a los desafortunados, a los necesitados. ¡Libera a los débiles y a los pobres de las garras del poder de los malvados! -- Sin saberlo, los gobernantes de la justicia vagan por las tinieblas (el autor se refiere al inframundo), de modo que los cimientos de la tierra se tambalean. -- Yo, he hablado: vosotros, ¿os comportáis como deidades? ¿Todos ustedes? -- ¡Evidentemente no! Así moriréis, como los hombres. ¡Todos juntos caerás de tu trono! -- ¡Levántate, Yahvé! ¡Juzga la tierra! Porque tú eres el soberano de todas las naciones”. (*cfr. A. Bertholet, die Religion d. alten testaments, Tübingen, 1932, 130f.*).

Se sabe que Jesús, por su glorificación, es juez sobre los vivos y los muertos. Él proporciona la justicia suprema. Juzga, sin embargo, el alma, que decide el lugar de lo que vive; en el conjunto del cosmos, en la totalidad. *Cfr. supra p. 13 (daimon)*

MHD 251.

Conclusión: el “alma” como tema central de la filosofía cristiana y de la profundización filosófica del cristianismo. -- El “alma” (el “corazón” (alma consciente) y los “riñones” (alma inconsciente)) es central. Sin una comprensión precisa del alma, no se puede entender lo que es realmente el cristianismo. -- Jesús, al curar al hombre de la mano seca en una sinagoga en sábado, bajo la atenta mirada de los fariseos (y escribas), dice, airado -triste por la ceguera que le rodea: “¿Puede uno, en sábado, hacer el bien o el mal? Psuchèn sosai è apokteinei’ (salvar el alma o matarla)? (Marcos 3:4). Cabe destacar que aborda el problema de la mano seca, no desde el punto de vista médico (cf. supra p. 231v. (inteligencia técnica), sino que está relacionada con el alma.

En general dice: “¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero, y al mismo tiempo sufrir un daño en su alma, o qué dará el hombre a cambio de su alma?” (Marcos. 8:36s.). Contempla el hecho asombroso de la palabra y los hechos de Jesús (percepción).

Adbucción. -- Si el “alma” (también indicada con otros términos) es realmente el individuo en el hombre (en todo ser animado, para el caso), a través del cual está concretamente, es decir, concretamente, fusionado con la totalidad (cosmos, universo, “ser”), cf. supra pp. 219/221 (pensamiento individual-concretamente romántico), entonces las acciones y palabras de Jesús son comprensibles.

En efecto, el alma es el yo (momento individual), pero,

a. como punto de encuentro hílico (primordial y anímico) (cf. supra p. 13), a través del cual el yo, como daimon o centro primordial, está en contacto fluido con todo el cosmos fluido y todo lo que hay en él; pero también

b. como apertura especulativa (racional-intelectual) al conjunto del “ser” (universo) como horizonte del yo, que es por tanto racional;

c. como principio animador de la vida del cuerpo (precisamente porque el alma posee los dos aspectos anteriores, puede “inspirar”);

d. como momento evolutivo, a través del cual el yo puede crecer más allá de sí mismo (el pneuma o principio mesiánico de la vida (cf. supra p. 243)) o, igualmente, deteriorarse (elegir el mal).

Por estas razones comunes, Jesús toma la mano seca con el alma.

MHD 252.

Resumen. (252/260)

El filosofar cristiano surgió en tres grandes oleadas: la patrística (eclesiástica-paterna), la escolástica y la moderna-contemporánea

1B (1) La Patrística (+33/800).

De la introducción se entenderá (deductivamente) que los Padres de la Iglesia (esp. obispos) hacen una elección **a.** filosófica y **b.** religiosa.

Filosófico.

a. Son rechazados: el escepticismo (ver *supra* 240), excepto la duda metódica (H. Gregorios v. Nussa, H. Augustinus v. Tagaste la aplican); el epicureísmo (ver p. 241), por su filosofía de la lujuria esp.

b. se acepta, en cierto modo, como una corriente subterránea, la fil. peripatética. (ver p. 238; *ciencia profesional*).

c. son bien aceptados: la academia (Platón; véase p. 193s.); la estoa (véase p. 241); la teosofía de Filón (véase p. 242),

d. es particularmente bien aceptada: la teosofía neoplatónica (ver p. 244v.).

Nota. - Todos estos sistemas se replantean a fondo. O, mejor dicho: los Padres de la Iglesia se expresan, en el juego de lenguaje radicalmente repensado (ver *arriba* p. 38/40 (Vico); esp. 33ff. (Wittgenstein), de los filósofos cuando hablan del Evangelio (analogía; cf. p. 101 ss.).

Nota: Por supuesto, están los numerosos Padres de la Iglesia que prefieren la retórica a la filosofía estricta (ver *arriba* p. 185 y ss. (Isócrates). Fundaron la retórica sagrada.

Religioso.

a. Rechazado: el politeísmo polidemónico (en nombre de la fe trinitaria); --rechazado especialmente todo lo que es religión sexualmente mágica (cf. pp. 56/64 (Dionísica) 124/126 (Cret. Zeusrel.); 148.1/150 (Macedón. Dionísica)) y ditto 'cultos de misterio',

b. es particularmente rechazada: las teosofías gnósticas-maniqueas (ver *página* 244; penetraron profundamente en la iglesia).

Fascinante.

(1) Inicialmente patrística (+33/325): Clemente de Aleksandreia (.../215), fundador de la teosofía cristiana; su brillante discípulo Orígenes de Aleksandreia (.../254); en el Occidente latino: Lactatius (+250/+32s);

(2) Pico (+325/+450): dos gigantes, H. Gregory, v. Nussa (335/394) y esp. San Agustín de Tagaste (354/430) que es la máxima figura de la filosofía de la Iglesia;

MHd 253.

Inmediatamente ejerció la mayor influencia en la escolástica, -se nombra una obra, *la civitate dei* (Sobre la ciudad de Dios) que es la obra preeminente de la filosofía cristiana de la historia y de la teología;

(3) Caída (450/800).

migraciones de pueblos; conquistas sarracenas; caída del imperio romano de Occidente; esp. decadencia cultural.-- En primer lugar, sin embargo, el Islam, que surgió (Mahoma (570/632)).-- Dionusios el are(i)opagita (+/- 500), que Proklos (*ver arriba p. 245*; apodo: el escolástico de la antigüedad), reinterpreta más o menos el cristianismo y ejerce una gran influencia en la escolástica; -- San Juan de Damasco (.../ 749), el gran sistematizador (aristotélico, pero con inclinaciones neoplatónicas-teosóficas);-- en Occidente: Boecio (480/525), que, como Agustín, ejerce la mayor influencia en la escolástica.

IB (2) *La escolástica (filosofía eclesiástica de mediados de siglo)*. (253/259)

Tres influencias principales definen la escolástica (schola = escuela), que es, esencialmente, filosofía de escuela, en contraste con la patrística, que estaba mucho más cerca de la vida.

(i) Agustín (véase más arriba);

(ii) las teosofías neoplatónicas (véase más arriba), y esto junto con Proklos (*véase p. 249*), Dionusios el are(i)opagita (véase más arriba) y Agustín, así como las filosofías islámicas y judías de la Edad Media (*cf. p. 242ss. (aleks.-Jewish fil.)*);

(iii) la influencia específica la ejerce Aristóteles (*véase más arriba p. 210 y ss.*), que, en un momento dado, será llamado el filósofo sin discusión, sobre todo cuando, +/- 1150, él, traducido al latín, sea estudiado a fondo en todas sus obras (hasta tal punto que W. Jaeger dice que habría que esperar al siglo XIX para experimentar, de nuevo, un estudio profundo de Aristóteles).

El sorteo principal.

O. Willmann, Gesch.d. Id., II, 322 y siguientes, caracteriza

(1) La Patrística como idealismo (*cf. supra p. 193 (pl. id. transcendente)*; (210Ar. *id. inmanente*), porque los Padres de la Iglesia se empeñaron en una lucha a vida o muerte contra el escepticismo, que reduce toda idea a un mero producto imaginario subjetivo, y contra el materialismo antiguo, que niega toda idea sin discusión.

MHD 254.

(2) Escolástica, - según Willmann, o.c., 322 - es el “realismo” porque, por un lado, la escolástica eclesiástica (lo que él llama “real”) se posiciona en contra de ese tipo de teosofía que está tan absorta o bien en una deidad, que ciertamente no es la deidad trinitaria de la revelación bíblica, o bien en un mundo de ideas, que reduce las realidades sensoriales que percibe a puro simulacro (se recuerda -p. 245- *cómo el archifundador de la teosofía neoplatónica, Plotinos, se avergonzaba “en el cuerpo”*). 245 - cómo el archifundador de la teosofía neoplatónica, Plotinos, se avergonzaba de “estar en el cuerpo”, - algo que una teosofía verdaderamente bíblica o una filosofía basada en la revelación divina (*cf. supra p. 242s.*) no podría aceptar).

Esto, mientras que, por otra parte, los mismos escolásticos eclesiásticos tuvieron que tomar partido contra los nominalistas (*cf. supra p. 189v.*) llamados entonces “dialécticos” (lógicos), que reducían la idea a un producto imaginario puramente subjetivo sin ningún análogo en las realidades sensoriales.

Conclusión: el idealismo inmanente sería un nombre mejor que “realismo escolástico”, a menos que, como Willmann, se utilice el término “realismo” para expresar dos puntos:

a/ Las realidades sensoriales son realmente reales (“real”);

b/ La idea o el signo-pensamiento (D. Escoto), en las realidades percibidas sensorialmente, es “real”. Así, el “realismo” es doble.

O. Willmann, o.c., 323, dice que la escolástica es la continuación modelo-idéntica del idealismo patristico (“trascendente”), porque la escolástica

a/ ambos, por medios naturales (por abstracción de ideas a partir de datos sensoriales),

b/ si, por medios sobrenaturales (a través de la revelación bíblica y su riqueza de ideas), entra en contacto con las ideas divinas (es decir, trinitarias).

digresión (254/259)

La filosofía del dibujo escotista-peirciano.

Duns Escoto (1266/1308) fue una figura cumbre de la escolástica, junto a Tomás de Aquino (1225/1274): se le conoce como tomista “crítico”. Dada la importancia de su obra, tanto en lo que respecta a la historia de la filosofía de mediados de siglo como en términos actuales (epistemológicos), nos dirigimos ahora a Charles Santiago Sanders Peirce (1839/1914), quien, con su hermenéutica semiótica, se autodenomina “realista escolástico”.

MHD 255.

Algo que puede calificarse como un hecho sorprendente en medio de su entorno, los EE.UU. - universitarios de la época.

Tomamos como punto de partida *M. Bense, semiotik (Allgemeine Theorie der Zeichen)*, Baden-Baden, 1967, que se apoya explícitamente en Peirce. Pero, de hecho, citamos modelos de aplicación al estilo de *K.O. Apel, Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik*, en *K.O. Apel u.a., Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankf.a.M., 1971, 7/44.

(a) D. Escoto se opone a la pretensión tomista aristotélica de poder captar la esencia (completa) de las cosas y los procesos con la idea (concepto), abstraída o no de la percepción de los sentidos (tomismo intuitivo).

(1) *Cfr. supra p. 13.1* (crítica de Alkmaion a lo que él llama el conocimiento humano e indirecto de la “esencia” de las cosas y los procesos).

(2) De forma análoga a Alkmaion, que sitúa al hombre entre la “deidad” (numen) y el animal, D. Escoto también sitúa el conocimiento humano: la idea puramente concebida mentalmente (Peirce dirá “abducida”) difiere de la aristotélica-tomista en dos aspectos, a saber

a/ La idea, en la mente humana, no es más que una indicación o “signo” (pensamiento-signo, pues) - visto desde lo percibido;

b/ la idea -y aquí Escoto, resp. Peirce, supera claramente a Tomás en el sentido actual- es, al mismo tiempo, por deducción de las intervenciones posibles (que tocan la esencia de lo observado) (“acción” por medio de la “actividad propia”), esencialmente “experimental” (*cf. supra p. 11 (reducción completa o peirástica)*).

En otras palabras, D. Escoto es, por lo que sabemos, el primero que filosofa reductivamente (*cf. supra p. 1*).-- Este método no es nuevo: el método lematóico-analítico (en resumen: analítico), aplicado regularmente por los puthagoreanos y los platonistas (sin suficiente justificación epistemológica, sin embargo) es modelo idéntico (*cf. supra p. 8/10*).

D. Escoto proporciona, de hecho, el método puth.-platon. su fundamento científico.

MHD 256

(b) La interpretación triádica de la epistemología skotista por parte de la CSS. Peirce. --

(1.) **Introducción** -- O. Willmann, o.c., 328 ss., explica cómo la *enkuklios paideia* (el trivium y el quadrivium) es, escolásticamente hablando, una verdadera hermenéutica.

(A) **Percepción**. -- El sentido experimentado es el punto de partida.

(B) “**Verstehen**”

(1) Todo “*verstehen*” (literalmente), es decir, para indicar su contenido ideal o de pensamiento, es - en el trivium (= gramática, retórica, “dialéctica” (es decir, lógica de mediados de siglo)) en primer lugar, “*verstehen*” de signos de palabras (escritas y/o habladas).

Este punto de vista anticipa muy claramente lo que, más tarde, V. Schlegel, Schleiermacher, -- Dilthey conciben como “hermenéutica” (en sentido amplio y profundo) (cf. *supra p. 38v*).

(2) Todo “*verstehen*” tiene -según Willmann, *ibídem*- después o simultáneamente, más bien, como tarea “*verstehen*” de “*die Sachen*” (literalmente)), es decir, en su intención, la idea que, en texto o palabra hablada, se comunica o al menos se expresa.

En el quadrivium -matemáticas, --astronomía, música- el joven escolástico se enfrenta directamente -en la tradición puthagórica-platónica- a la idea o contenido del pensamiento, ‘*Die Sachen*’ mismo (cf. *supra pp. 231/236 (Husserl’s, Scheler’s ‘proceso de ideación,’)*).

(3) Sólo entonces el joven escolástico se enfrenta (conocimiento directo o “encuentro” (cf. *supra p. 232v*.) con el contenido del pensamiento de la filosofía o de la teología filosófica (“doctrina sacra”, “doctrina sagrada”).

(2.) La “**hermenéutica**” *peiriana*.

(I) **Fase previa semiótica**.

(I). A. **Tipos de observación**.

(IA.1. **Pre-científico-sensorial**.

Aquí yace una piedra al sol. Siento, con mi mano por ejemplo, esta piedra. Luego, en un “juego de lenguaje”, “codifico” la observación realizada y digo: “Esta piedra está caliente”. (Lingüísticamente hablando, añado la noción de “cálido” (relación de una sílaba) a “esta piedra” (por lo que la adición “identitariamente-ontológica” (cf; *supra p. 12*) está redactada (“es”)).-- “Codificación” significa “transposición a los momentos de un sistema de signos ya existente”, -- ¡aquí la lengua vernácula! -- Este tipo de declaración perceptiva se denomina “declaración de protocolo”.

MHD 257.

(I) A.2. Pre-científico-instrumental.

Aquí yace la misma piedra, también al sol. Tomo un termómetro y contacto (“encuentro”, -- tipo 2) la piedra con él.-- En él “codifico”: “Esta piedra está a 42° Celsius de temperatura”.

(1) B. Tipos de señales.

Re (I) A.1. (sensorial).

Peirce introduce su famoso modelo triádico.

(1) El “objeto” (“realización”), la piedra y su calor (grado), lo llama “un primero”.

(2) El sujeto (“intérprete” o “interpretado”) -es decir, yo con la mano o con la extensión, el termómetro, de mi mano- “encuentra” (“contacta”) o “se enfrenta” (233: Huss. Sch. mod.) al objeto. Peirce llama a esta relación “un segundo”.

(3) Yo, el intérprete, atribuyo (añado) un signo (pensante y/o hablante) a lo indicado, el objeto, a saber, las frases anteriores (en este caso: enunciados de protocolo). Ese cartel se llama Peirce ‘A third’.

Re (I) a.2. (instrumental).

Peirce extiende el concepto de “interpretación” también a los “intérpretes” no humanos. Así que, aquí y ahora, el termómetro.

(1) El objeto, la piedra y su calor,

(2) es contactado (“conocido”), pero esta vez no por mí, sino por el termómetro (‘relacionado’),

(3) a la que reacciona (“interpreta”), mediante su columna de mercurio incorporada, que representa (“modela”; cf. *supra p. 5v.*) lo que “siente” (un proceso físicamente explicable, por supuesto, pero que nosotros, en el lenguaje común, provisionalmente, a partir de una experiencia de sentido común (cf. *supra p. 1*), interpretamos como “sentimiento”).

Todo el aparato muestra una estructura semiótica-hermenéutica esencial, en la que la “significación” humana y la extramascular son a la vez distintas e indistinguibles (cf. *supra, para la descripción: p. 80v. (ley exacta); 91v. (cibernética); ibid. (teoría de sistemas con teoría de la información; 94/96 (calidad, cuantitativa); 105ff. (modelo matemático).*

(II) El pensamiento privado como proceso triádico.

Con Peirce, el idealista social Josuah Royce (1855/1915) también se refirió al momento intersubjetivo, al que llamó “comunidad de interpretación”.

MHD 258.

(a) Pensamiento privado - según *WB. Gallie, Peirce and pragmatism*, Nueva York, 1966, 82 - es “los pensamientos de uno como lo que se dice a sí mismo”. El diálogo interior con uno mismo dice: “(1) Esta piedra (primeridad), (2) una vez encontrada por mí (segundidad), (3) provoca la frase: “Está caliente. Esta frase (signo) me la digo como ser filosófico-lógico, situado en el horizonte de la totalidad (*cf. supra pp. 12; 40; 88; 147v.; 193v.; 220; 226; 228; 235 ;--12v.; 68; -- 246v.; especialmente 251 (alma/ totalidad)*) y situado todo en ese horizonte de la totalidad.

(b) Pensar juntos “en el seno de una comunidad de pensamiento implica que el yo (como intérprete) trasciende su individualidad (*ver arriba p. 32*) y aprende a interpretar junto con un vosotros, sí, junto con todos los seres pensantes.

(II) *El pensamiento conjunto como proceso triádico.*

Aunque el núcleo es y sigue siendo el individuo (*cf. supra pp. 220; 219*), “somos” esencialmente como lo que *Heidegger, Sein u. Zeit*, I, 113ss. (*Das in-der-welt-sein als mit-und selbstsein*) llama al “ser en el mundo” como co- y (auto)-ser.

1. *Sincronizado.*

“Yo (intérprete) te digo (intérprete) ‘Esta piedra está caliente (señal)’”.

2. *Diacrónico.*

(a) “Yo, ante este papiro del desierto egipcio, digo: ‘Este papiro es un texto de Eurípides’”.

(b) “Yo (interpr.) te digo (interpr.) “¡Este papiro es un texto de Eurípides (signo)!”

Con el pensamiento diacrónico-social hemos llegado a la hermenéutica de la tradición (*cf. supra pp. 33 (forma ortodoxa de la hermenéutica de la tradición); 65 (forma ecléctica de la hermenéutica de la tradición); 73/78 (Anaxagor. Mod. v. hermenéutica de la tradición); -- 38/40 (filología de Vico)*).

Cfr. supra p. 33v. (El concepto de Wittgenstein de juego de lenguaje: yo, tú, -- codificamos (*ver arriba 256*) siempre y por necesidad (*ver arriba 34; estructuralismo*) en algún juego de lenguaje, incrustados como estamos en la cultura.

(II) *Etapa hermenéutica real.*

(1) *Modelo aplicativo.*

“Si esta piedra está realmente caliente, entonces mi percepción es vista - abductivamente, como ‘objeto’, ‘inteligible’ (*cf. supra p. 10*). En otras palabras, yo (como sujeto a la totalidad) situó la percepción en el marco (la totalidad) de, por ejemplo, las percepciones sujetas a la realidad.

MHD 259.

(2) Modelo aplicativo.

(Cfr. *supra esp. p. 235*). “Si toda vida, como necesidad, tiene “calor” y esta piedra, en la medida en que es calentada por el sol (especialmente entonces), me proporciona, (por hipótesis) como febril, la necesidad (y, tal vez, la realización) de la vida, entonces esta piedra, como caliente, tiene para mí, aquí y ahora, un valor elevado e incluso suficiente. (y, tal vez, suficiente) condición de vida, entonces esta piedra, como cálida, tiene para mí, aquí y ahora, un “sentido” elevado e incluso primordial (264: *Solovj.*) (sentido, hermenéutico en el sentido filosófico)”.

Es “en este sentido” que todos hablamos espontáneamente (es decir, desde nuestro daimon; cf. *supra p. 13 (alma híllica-daimónica);251 (concepto de alma triádica-daimónica)*) de, por ejemplo, “El sentido de algo” (por ejemplo, nuestra vida, una enfermedad (cf. el ejemplo de Scheler), sí, por simple que sea, esta piedra caliente (también las cosas y los procesos simples tienen un “sentido” concreto, es decir, universal o total).

El que digamos: “Algo tiene (algún) sentido”, en ese sentido, es plena hermenéutica. Esto implica que la semiótica de Peirce o la filología de Vico o la hermenéutica de Dilthey, etc., etc., sólo se convierten en sentido (y, por tanto, en verdadera filosofía, que no tiene otro “sentido” -al fin y al cabo-), si la abducción es realizada por el yo (daimon, alma), en cuanto comprometido en el horizonte de la realidad total (distinción ontológica; *cf. p. 226*)

El pluralismo de mediados de siglo.

(1) Excepto los eclesiásticos y los no eclesiásticos escolásticos (*ver arriba p. 254*),

(2) estaban las filosofías bizantina, islámica y judía. Desde los tiempos del Romanticismo (*véase más arriba p. 166v.*) y, más aún, ahora que la “histoire nouvelle” nos ha enseñado a apreciar la Edad Media (a diferencia del Renacimiento y la Ilustración), la verdadera amplitud de miras de la Edad Media se está haciendo algo evidente.

La faseología.

Será ultracorta.

(1) Medio siglo,

(2) Moderno y

(3) los neoescolásticos demuestran claramente la excepcional vitalidad del filosofar eclesiástico.

MHD. 260.

IB (3) *La filosofía cristiana no patristica y/o no escolástica.*

Ni que decir tiene (sobre todo para los que estudian objetivamente la historia de la filosofía) que, también fuera de las filosofías típicamente eclesiásticas, como la patristica y la escolástica, existe una verdadera filosofía bíblica y, sobre todo, cristiana. Sobre todo a partir de la crisis tardomedieval de las filosofías eclesiásticas -se piensa en la “Vía moderna” nominalista (cf. *supra p. 189v.*), entre otras cosas y a menudo lanzada por el precursor luterano Willem v. Ockham (1300/1350), un franciscano- se incluyen una y otra vez pensadores más bien solitarios que intentan expresar la revelación bíblica de forma moderna y contemporánea (método comprensivo-analógico; cf. *supra p. 39v. (Vico); 101ff. (reducción analógica).*

En Occidente, por ejemplo, cabe destacar: El movimiento de Oxford (1830/1850), en el que Kard. JH. Se sitúa Newman (1801/1890); S. Kierkegaard (1813/1855; cf. *supra p. 162 ss.*) y, en su estela, el existencialismo cristiano o incluso sólo bíblico;

En el Este: los realistas cristianos rusos (cf. *supra pp. 36/38 (N. Gogol); (249)Isaac el Sirio*)) desde G. Skovoroda (1722/1794) entre los cuales Vladimir Solovyef (1853/1900) y el teólogo Sergei Bulgakof (1871/1944) pueden ser considerados los más grandes.

II. *Las filosofías modernas - contemporáneas* (1450/actualidad). (260/264)

Introducción

Dado que este curso es, en esencia, un estudio del pensamiento moderno contemporáneo, nos limitaremos, aquí y ahora, a la faseología elemental. Se puede observar que se ha llegado a un acuerdo muy grande sobre la siguiente dicotomía. Sin embargo, después las divisiones son tan divergentes y el estudio de la historia objetiva se encuentra todavía en una fase tan temprana que no tiene sentido plantear una división “santificadora” si no queremos caer en el método apriorístico (*véase más arriba p. 177 y ss.*).

A. *De la filosofía del Renacimiento a la crítica de I. Kant* (1450/1781).

El hecho decisivo que, directa o indirectamente, rige todo el pensamiento mod. es la ciencia exacta (*véase más arriba p. 70/123 (enfoque anaxagórico)*). Según Chaim Perelman, *Rhetoric and Argumentation*, Baarn, 1979, p. 151 y ss., una característica principal es la eliminación radical de la retórica (‘argumentación’, ‘argumentación’ (cf. *supra p. 134 y ss.*)).

MHD 261.

“El empeño en construir una filosofía en la que todas las afirmaciones sean evidentes por sí mismas o se demuestren imperativamente; conduce a la eliminación de todas las formas de argumentación y al rechazo de la retórica como instrumento de la filosofía”. (o.c., 151). Perelman (o.c 152) atribuye esta antirretórica al “trasfondo teológico” (¡sic!) de R. Descartes (1596/1650), fundador del típico pensamiento “racionalista” moderno, pero también, según Perelman, al P. Bacon (1561/1626); (*cf. supra p. 39; 92v.*), fundador del típico pensamiento “científico” moderno.

Mientras tanto

a./ desde Marx, Nietzsche, Freud (*ver arriba pp. 142;145*), en el contexto de una crítica cultural general sobre “bases” materialistas-ateístas, y

b./ desde Heidegger (*ver arriba p. 186* (concepción arcaica del lenguaje y las palabras) y

c./ estructuralismo (*cf. supra p. 34* (*efectos estructurales inconscientes*)),

d./ así como desde la investigación fundamental de la lógica, resp. la logística y la matemática (*cf. supra pp. 15/20* (aproximación antigua a la erística); *21/24* (aproximación antigua a la metateoría actual)) ha comenzado un verdadero alboroto de revalorización de la retórica. *Cfr. S. IJsseling, Rhetoric and Philosophy, Bilthoven, 1975*, para algunas reflexiones detalladas sobre el tema.

digresión. (261/262)

Fundacionalismo.

Esta palabra significa ‘la abducción, que si el conocimiento ha de ser válido, debe tener como necesidad, entre otras cosas, el hecho de que sea válido en cualquier caso (axiomático-deductivo; *cf. supra pp. 11v; 18v. (sistema); 217/238 (esp. 217 y 237v. (Arist. Ax.-sistema ded.)*); -reductor (*cf. supra p. 10ff. (apag. mod.); 15ff. (mod. erístico); 90ff. (exper.mod)*); etc., etc.) deben estar “aterrizados”’. En el juego de lenguaje de K. Popper (1902/1994) esto también se llama “estructura autoritaria del conocimiento” (pero entonces, un poco, como un tipo de derechismo (*cf. supra p. 33*). También *GE. Moore* (1873/1958) a.o. en su *A defence of common sense* (1925) criticó el fundacionalismo,

W. Bartley, Flucht ins Engagement (Versuch einer Theorie des offenen Geistes), Szczeny Verlag, Múnich, 1962, explica la visión de Popper (que el propio Popper, desde 1934, defiende) con respecto a la ilustración europea occidental (*cf. supra p. 21 y ss.*).

MHD 262.

Muestra bíbl.

-- E. Coreth, *einf. i.d. Phil. d. Neuzeit, I, (rationalismus, empirismus, Aufklärung)*, Freib., 1972, así como GG. Granger, *het rationele denken*, Meppel, 1971, por ejemplo, toma la palabra “racionalismo” en su sentido estricto, es decir, intelectual-racional (la razón especulativa; cf. *supra pp. 83/85 (mod. reg.); 4/64 (mod. voorsoocr.)*). Ya que tanto el “racionalismo” (intelectualismo) estrechamente definido -R. Descartes, B. De Spinoza (1632/ 1677),-- (forma alemana:) G. Leibniz (1646/1716)- como el “empirismo” -J. Locke (1632/1704), el verdadero fundador de la ilustración, G. Berkeley (1685/1753), sobre todo David Hume (1711/1776) - en el ámbito general-cultural como “ilustración”, “lumières”, “aufklärung”, bajo el lema “la razón (especulativa o empírica), que quiere cambiar la vida, el entorno (incluido el universo) y la propia razón, hasta la revolucionaria (se piensa en las revoluciones francesa y marxista), Bartley, o.i. con razón, toma el nombre de “racionalismo” en sentido amplio, abarcando tanto la filosofía especulativa como la empírica.

W. Bartley, en el espíritu de K. Popper, *conjeturas y refutaciones (The growth of scientific knowledge)*, Londres, 1963, en su libro, 143 y ss., dice, literalmente: “Nuestra tradición filosófica -se refiere a la Ilustración- es, en su estructura, autoritaria, incluso allí donde parece más liberal”. (*cf. supra p. 177v.*). Dos completamente desconocidos - nunca penetraron en la conciencia (*cf. supra p. 13 (daimon)*) - Los dogmas filosóficos (según el propio Bartley), que se propusieron sin ser examinados en toda la tradición “filosófica” (*cf. supra p. 10 (abducción y esto como lema)*), son la causa de esta estructura autoritaria.

Esos dos “dogmas” son:

a/ Toda “crítica” (*cf. supra pp. 15/24 (erística; metateoría)*) debe estar inevitablemente fundamentada (fundacionalismo);

b/ El carácter estrictamente “racional” (ya sea especulativo o empirista) de la razón se sostiene o cae con su estructura axiomática-deductiva (también en el empirismo).

MHD 263.

B.I. Kant y la crisis fundamental de las filosofías ilustradas (1781+)

Willmann, *Die wichtigsten phil. Fachausdrücke*, - Kempten/Munich, 1909, 83 ss., tipifica brillantemente a Kant: “Aufklärung und vernunftkritik” (iluminación y crítica de la razón). Cfr. *supra* p. 24 (ni dogmatismo leibniziano ni escepticismo humano, sino crítica kantiana). K. Popper -de paso, el autor favorito del ex canciller alemán H. Schmidt- es un kantiano deliberadamente crítico.

O. Willmann, o.c., 102, ve, tras las “críticas” asesinas de Kant (a partir de 1781), las siguientes salidas (cf. *supra* p. 65)

a/ Restablecimiento (sobre nuevas abducciones) (por ejemplo, el idealismo alemán (Fichte, Schelling (*ver arriba* p. 166v.), Hegel (p. 226v.), en el que el romanticismo alemán desempeña un papel principal (con Vico; cf. p. 38v.);

b/ Desconexión por

El escepticismo (cf. *supra* p. 65; 240) y/o el naturalismo (cf. *supra* p. 169ff. (*democr. At.*); 181ff. (*protosof. Crit. Dialéctica*); 191ff. (*sens. y fen.*); (241 *materialismo*);

c/ el cientificismo (cfr. *supra* p. 70ff. (*Anaxag. mod.*); 172/175 (*democr. mod.*) - “epistemología” (crítica del conocimiento), psicologismo (se puede añadir: sociologismo, lingüismo, evolucionismo y biologismo, fisicalismo, logicismo, etc.);

d/ recuperación de las filosofías tradicionales (idealista, materialista (cfr. *supra* pp.176/180 (a.f. Demokr.))- esa es la lista de Willmann.

La actual brecha generacional.

El P. Muckermann, *Solowiew (Zur Begegnung zwischen Russland und dem Abendland)*, Olten, 1945, 15 ss., esboza un modelo único del efecto (cfr. *supra* p. 11 (*ed. peirástica*)) de la crisis de los fundamentos, que la Ilustración, literal y deliberadamente, fundó.

“El segundo hijo, Vladimir, de apenas catorce años, rompió con las tradiciones de su familia. Todo lo que le recordaba a la religión y a la iglesia lo eliminaba de su estudio, a la fuerza e incluso con pasión (...). Pasaba noches enteras estudiando a los materialistas alemanes, como L. Feuerbach (1804/1872) o a los librepensadores franceses como E. Renan (1823/1892), que, en su momento, embriagaron y confundieron a la juventud rusa. (...).

MHD. 264.

Su padre confiaba en su hijo, le dejaba hacer; -- le hablaba, bueno, en ocasiones, de su abuelo, que era un sacerdote ortodoxo, le contaba, como excelente conocedor de las tradiciones rusas, el carácter religioso de su pueblo. Pero, más allá de eso, la preocupación paternal nunca llegó a ser violenta. Se hizo hincapié en un punto (...) -uno solo-: que se trataba de cuestiones muy importantes de la vida, que había que tratar con seriedad, --la seriedad que conlleva.

Con el tiempo, Vladimir, cuyo corazón ya empezaba a sentir un gran vacío, empezó a comprenderlo (...). A los diecinueve años, Vl. había superado la crisis de su primera juventud. Desde el nihilismo total (la negación teórica o práctica de todas las ideas, ideales y valores superiores; cf. *supra pp. 36/38: el anticristo malvado de Gogol; (pensamiento 160crítico-desenmascarado); 162/165 (malakia)*) Vl. ha abandonado las grandes tradiciones (cf. Willmann 's reclamo de la trad. fil.) de su pueblo. (...) El estudio de las matemáticas y de las ciencias naturales, que había empleado tan fructíferamente, fue abandonado en favor de ese tipo de filosofía que se ocupa de las grandes cuestiones de la vida". (259; *Peirc.*) (cfr. *supra p. 235 (modelo scheleriano)*).

La salida filosófica.

Nos parece que ni la intoxicación de las filosofías retóricas, ni ninguna otra forma de métodos propios, correctos, liberales (cf. *supra pp. 32; 33;177v.*) parece resistir una crítica seria. Sólo el camino, que nos muestra el método lematóico-analítico (cfr. *supra p. 8v. (matemáticas. Mod., pero que debe aplicarse análogamente (cf. p. 101v.)*) o el método semiótico-hermenéutico (cf. *arriba pp. 254/259 (Skot. - método peirciano)*) - es decir, ambas cosas resumidas bajo un mismo nombre: el método reductivo (*ver arriba p. 10/12 (Math. and Eth. Pol. Mod.)*) - sólo así se superará la actual "malakia", resp. nihilismo.

A. T' Jampens, Jueves Blanco 1984.