

6.1. Introducción a la Filosofía 1984/1985

Instituto Superior de Pedagogía VII - de Olympiadelaan, 25 Amberes

Primer año: lógica

Contenido: ver p. 159

Prólogo.

(i) El objetivo de este curso de tres años es "propedéutico". Propaideia" y/o "propaideuma" significan, en griego antiguo (por ejemplo, Platón, Politeia 536d), algo así como "instrucción introductoria (o "elemental").

Esto implica dos contenidos de pensamiento: en primer lugar, este curso proporciona información, aunque no en el sentido diletante (entusiasta) o especializado; se trata de una educación general; en segundo lugar, proporciona método; por lo tanto, no se pierde en la moda ni en la ideología (pensamiento unilateral, de hecho, intolerante).

(ii) Este curso básico de tres años introduce, en primer lugar, la filosofía (filosofías), pero también la retórica (textología) y la ciencia profesional (ciencia proposicional o positiva). Al fin y al cabo, la filosofía es distinta de ambas, pero no separable.

En primer lugar, el filósofo expresa sus ideas en textos; se sitúa en una tradición de textos (intertextualidad), que él mismo lee; pues bien, la retórica, desde el protosofismo griego (-450/-350) especialmente, es textualismo y teoría sobre el textualismo.

En segundo lugar, el filósofo -a excepción de los pensadores irracionistas (y éstos siguen utilizando el razonamiento)- se empeña en trabajar científicamente (metódico, momento) y se mantiene informado, en la medida de lo posible (vivimos en una explosión de ciencia profesional), de los resultados y fundamentos de las ciencias profesionales (momento informativo). - Por cierto, "propedéutica" se utiliza para indicar el estudio elemental de una ciencia.

(iii) Isócrates de Atenas (-436/-338)

Era un defensor de la "educación general", que constituía la base de su retórica. La filosofía y la ciencia eran partes integrales de esa educación general, necesarias para componer y/o pronunciar responsablemente un texto.

L 2

Nota: (i) C.J. De Vogel, *Greek Philosophy, I (Thales to Plato)*, Leiden, 1950, 2, dice que el término especializado 'filo.sophia' (literalmente: 'sabiduría'; piensa en nuestra 'filosofía de la sabiduría') abarca dos significados:

a. un significado amplio,

Herodotos de Halikarnassos (-484/-424), fundador de la "historia" (geología y etnología), *Hist.* 1:30,-- más tarde, *Tucídides de Atenas* (en latín Thucydides; -460/-399), el fundador altamente especializado de la historia, *Pelop. Oorl.*, II: 40,-- más tarde aún, Isócrates de Atenas (-436/-338), el retórico, utiliza la palabra 'filosofía' en el sentido amplio de 'educación general', - se ve que 'sophia' (Lat.: 'sapientia', sabiduría) - prácticamente hablando - significa 'desarrollo general';

b. un significado más restringido,

a saber, la adquisición especializada de lo que, desde Putágoras de Samos (-580/-500) y los paleoputagóricos (los alumnos más antiguos de Putágoras (latín: Pitágoras) (-500/-300), se llama "filosofía", es decir Sin embargo, ni Putágoras ni los paleoputagóricos quisieron romper con la "sabiduría" antigua (arcaica), es decir, con el conjunto de habilidades que permitían al hombre de la época enfrentarse a la vida y a sus tareas.

De Vogel, o.c., 3, menciona, brevemente, a los siete sabios de la Hélade, entre los cuales Tales de Mileto (-624/-545), en general, pasa como el primer sabio especializado (y esto como "fusikos", físico, físico y filósofo natural).

Esto demuestra que los límites entre la educación general y la filosofía especializada (y/o la ciencia profesional y, más tarde, también la retórica) no están claramente delimitados.

(ii) Hellas (Grecia) era, desde ese punto de vista, sólo un caso de un patrón general de cultura. Se puede leer, por ejemplo, W.I. Irwin, *Wisdom Literature*, en: *Enc. Britann.*, Chicago, 1967, 23: 601, en:

L 3

El antiguo Cercano Oriente (es decir, la zona que abarca Etiopía, Egipto; -- Mesopotamia, es decir, aproximadamente Irán e Irak, Asia Menor (Micrasia, Anatolia), Armenia,-- Siria, - Arabia) conoció, desde los sumerios (en Mesopotamia) y los antiguos egipcios, una rica y variada literatura sapiencial, de la que podemos leer, en los Libros Sapienciales del Antiguo y del Nuevo Testamento, en Israel (a partir del -1200, principalmente), el cuadro.

Hay más: el *Coloquio de Estrasburgo* (17/19.05. 1962), nos mostró a un grupo de especialistas que discutieron sobre la sabiduría egipcia antigua (ocho estudios), mesopotámica (un estudio) e israelita (tres estudios) (véase *F. Wendel et al, Les sagesses du Proche-Orient ancien*, París, 1963, en el que *A. Volten, Der Begriff der maat in den Aegyptischen Weisheitstexten*, o.c., 73/101, ve, entre otras cosas, el hylozoísmo egipcio antiguo (la idea de que toda la materia está viva) en los primeros filósofos griegos; Volten interpreta "Maat" especialmente como "materia del alma (fluida)").

Véase también:

-- *W. Bieder, Literatura de la sabiduría*, en: *B. Reicke/ L. Rost, Diccionario histórico-bíblico*, Utr./Antw., 1970, VI: 65/70 (reseña);

-- *C.A. Keller, ibíd.*, 70v. ("sabio" es robusto, conocedor, experimentado, sensato; - desarrollado, normativo, sensato y concienzudo y así social); *íd.*, *ibíd.*, 63/65 ("sabiduría" es, traducido a términos modernos, el término resumen del antiguo humanismo oriental ("humanismo" en el sentido de "forma de ser humano generalmente desarrollada") o "paideia" (ideal educativo).

En otras palabras, hay un momento agógico muy fuerte en la antigua sabiduría oriental: se basa en el desapego (pensamiento independiente) y el comportamiento salvífico (salvación). Este momento agógico se encuentra, más tarde, en los Puthagoreanos y, en su estela, en los Platonistas,

M.J. Suggs, Libro de la Sabiduría, en: *Enc. Britann.*, Chicago, 1967, 73: 600s.: "La filosofía griega fue la heredera y, hasta cierto punto, la alumna de la antigua contemplación de Oriente". (a.c., 600).

L 4

Lógica filosófica (teoría del pensamiento, dianoética).

Desde los tiempos de Aristóteles de Estagira (-384/-322; apodado "el Estagirita"), fundador de la lógica filosófica o doctrina del pensamiento, la lógica siempre ha estado vinculada, de una u otra manera, a la ontología. Por lo tanto, un primer capítulo sobre la ontología.

Además, la lógica siempre ha sido una doctrina ordenadora (harmología). Por tanto, como segunda introducción, unas palabras sobre el método comparativo, el núcleo de todo ordenamiento.

Tras estos capítulos introductorios, podemos pasar con facilidad a la lógica propiamente dicha, que trata, en esencia, tres temas:

- ideas (nociones, conceptos),
- juicios (proposiciones, declaraciones, afirmaciones), en los que los conceptos, en el contexto de los juicios, funcionan;
- El razonamiento (especialmente el silogismo o enunciado final), como la deducción, la reducción (incluida y especialmente la reducción inductiva) y la abducción (o hipótesis).

Por lo general, la lógica o la metodología aplicada se añaden como una sección separada. Sin embargo, no nos ocuparemos de las aplicaciones o -como se dice ahora- de los "modelos aplicativos" por separado, sino integrados en el propio texto lógico.

- Tales son las principales características de la materia del primer año de filosofía. La "filosofía" ha sido, sobre todo, un "pensamiento ordenado, es decir, lógicamente estricto". No sin razón los peripatéticos (aristotélicos) llamaban a la lógica de su maestro "to organon" (lat.: instrumentum, herramienta, -- aquí de la facultad de pensar).

Más aún: en la tradición del maestro de Aristóteles, Platón de Atenas (-427/-347), fundador de la Academia, una doctrina del orden está intrínsecamente entrelazada con el propio pensamiento filosófico. Es en esa tradición platónica en la que nos adentraremos: todo "ser" (realidad) es pensamiento (pensamiento reflexivo, invertido); pensar es: permitir que ese "ser" reflexivo, en forma de ideas (contenidos de pensamiento), llegue a la plena conciencia en nosotros. Este tipo de conciencia es el que facilita la lógica ontológica.

L 5

I. Introducción

I.A. Introducción ontológica. (5/19)

En un primer punto, nos explayaremos sobre el método ontológico (lemático-analítico). Luego, en un segundo punto, trataremos:

- (i) "ser" como ser en sí mismo y
- (ii) el "ser" como razón o fundamento necesario y/o suficiente (como "horizonte").

Definición de ontología.

Primero, una descripción. - La ontología, como término, proviene de *Joh. Clauberg* (+1665), quien, en su *Metaphysica* (1646) dice que "ontología" es "un tipo de conocimiento, que se detiene en el ser en cuanto ser, es decir, en cuanto ser".

Clauberg añade: "(se trata, en este sentido) de una 'natura' (una forma de ser), específica de:

- (i) todos (recopilación; inducción sumativa) y
- (ii) todos los seres separados (singulares)".

Resultado: *tal* ciencia es "catholica universalis" (universal en el objeto); es decir, nada queda excluido de ella (de carácter integral).

2. La ontología como materia,

es decir, como actividad humana, es mucho más antigua: *G. Thinè A. Lempereur, Dictionnaire général des sciences humaines*, París, 1975, 673, habla de un tipo de ontología como ontología "metafísica", contrapuesta a la "formal" de Edmund Husserl (1859/1938), el fenomenólogo, y a la "fundamental" de Martin Heidegger (1889/1976), el pensador existencial.

Hablamos aquí, ante todo, de la "metafísica", originada en el pensamiento de Parménides de Elea (5-40/...), uno de los primeros pensadores griegos de la antigüedad, y llevada a su pleno desarrollo tanto por Aristóteles (L.4), su verdadero fundador, como en la escolástica eclesiástica de la Edad Media (800/1450). De modo que nos encontramos ante una tradición antigua y establecida.

Muestra de la biblia.

-- *O. Willmann* (1839/1920), *Abriss der Philosophie (Philosophische Propädeutik)*, Viena, 1959-5, 329/460 (*Historische Einführung in die Metaphysik; id., Die wichtigsten philosophischen Fachausdrucke in historischer Anordnung*, Kempten / Munich, 1909;
--- *D. Mercier, Metaphysique générale ou Ontologie*, Lovaina / París, 1923-7.

L 6

Ontología lemativa-analítica.

Platón de Atenas (L.4) es el fundador del método lemativo-analítico. Procede en dos pasos.

(i) Primero, el lema, la anticipatio (praesumptio),-- la conjetura (hipótesis, suposición). En cuanto al "ser", sabemos, para empezar, vagamente, qué es el "ser". Razón: utilizamos a diario el verbo y el sustantivo "ser", así como el adjetivo "sustancial". Y lo utilizamos con sensatez.

(En las páginas siguientes, partiendo de nuestro concepto inicialmente vago de ser, vamos a aclarar, "explicar" y dilucidar aún más el "ser".

(I) -- Si algo, entonces hecho y modo de ser.

(1) El sentido común (*Thomas Reid (1710/1796; An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense, 1764)*) y la escuela escocesa asociada a él tienen una comprensión del "ser", de la "esencia", de lo "esencial", como muestra el siguiente análisis elemental del lenguaje.

(i) "¿Quién es Theagenes? ¿Y Charikleia?"

Respuesta: "Los héroes de la novela de amor y aventuras *Aithiopika* de *Heliodoro de Éfeso* (tss. +300 y +400)".

Nota: 'ser' se pronuncia con 'quien' o con 'héroes'. Al fin y al cabo, "uno es" (lenguaje identificativo).

(ii) "¿Dónde están Charikleia y Theagenes?"

Respuesta: "Están en la región del estuario del Nilo".

(iii) "¿Cómo era Charikleia?"

Respuesta: "Una joven sentada en una roca, tan hermosa que tenía la imagen de una diosa". (Así el libro I, 2:1). (Otros calificativos o lenguaje típico).

Podríamos seguir así.

Sólo una pregunta más: "¿Está Charikleia ahí?"

En este caso, el énfasis no está en el lugar, sino en el mero hecho de si está allí.-- Las tres preguntas anteriores eran sobre preguntas de Qué; en la última pregunta, sobre preguntas de O.

(2) M. Heidegger (L.5), conocido por sus investigaciones básicas sobre el "ser" y el "conocimiento del ser" (de ahí el nombre de "Fundamentalontología") dice: "Ser humano ("Dasein") es (i) ser (ii) de una manera determinada, es decir, (i) mientras él mismo "es", (ii) el hombre comprende, a la vez, "algo como el ser"". (*Sein und Zeit, I, Tübingen, 1949-6 (1927-1), 17*).

L 7.

Traducido al lenguaje de la mente común (es decir, de todos), esto se lee: **(i)** porque "somos" nosotros mismos (existimos a nuestra manera), **(ii)** sabemos, en cierto modo, lo que es el "ser" en general.

Hasta aquí el lema de cualquier ontología, es decir, su punto de partida, por vago que sea.

1. A partir de la dualidad de las preguntas y respuestas (L.6), arriba, ya se expone el concepto básico de "ser", es decir, como ser en sí mismo (realidad independiente).

1. En efecto, los escolásticos (L.5) interpretaron 'ser' (esse, ens) con la palabra 'res' (cosa, materia,-- en el sentido de 'existente en sí, objetivamente, independientemente de mis y tus actos de pensamiento').

2. Y la "res" (realidad) la interpretaron de dos maneras:

a. como "essentia" (de Aristóteles "ousia", ser), es decir, como respuesta a la pregunta "qué", es decir, como modo de ser;

b. como 'existencia' (existencia, facticidad), es decir, como respuesta a la pregunta or, es decir, ser como 'estar ahí' (ser factual).

Resumen

Algo (res, en sí mismo, con características similares:

a. ser algo distinto del resto (complemento de 'ser');

b. estar ahí, en medio del resto (complemento del "ser").

Tal es el concepto de "ser" como ser en sí mismo.

Este es nuestro primer análisis del lema "ser".

2. Las mismas dos preguntas y respuestas muestran, a la vez, el alcance conceptual del "ser". - Observe "el resto" ("complemento") del "ser"; cada vez que describimos una "nota" (concepto): ¡no podemos evitarlo! Sin el ser total, un momento, elemento, miembro, de ese ser general o total es, al fin y al cabo, ese mismo momento impensable e indecible.

Como dice Clauberg en su definición de ontología (L.5)

(i) todos los "seres" (ser) juntos y

(ii) cada uno de ellos individualmente (singularmente) son, todos y cada uno, "ser", por lo que nos referimos a ellos como "seres" (modos de ser y hechos).

L 8

La "prueba" del absurdo.

(i) Acabamos de diseñar un "modelo" (idea, concepto) ontológico: partiendo de un uso antes vago, hemos aclarado la idea de "ser" (ser, esencia) a la dualidad "esencia/existencia" como existencia separada.

a. Aclarar -hablar de "prueba" formal es difícil- que lo que nosotros, como modelo, hemos diseñado es correcto,

b. planteamos el contramodelo, a saber, "algo" (?) que (i) no tiene ser y (ii) no tiene facticidad: tal cosa es impensable y sobre todo irreal (irreal)

Decimos "impensable" en el sentido de "no imaginable como real". Porque sí lo "imaginamos" como contramodelo (pero para mostrar que es irreal (irreal, no ser, "nada")).

Dado que no existe una tercera posibilidad entre el "ser" y el "no ser" -aquí- el modelo debe ser real y el contramodelo irreal. Hasta aquí el contenido conceptual.

(ii) **En** cuanto al alcance del concepto, aquí está el diagrama.

Enunciado: el contramodelo, es decir, "algo" más allá del ámbito del ser. Evidentemente

(i) no es, pues, algo diferente del resto del ser (pues no tiene un ser propio) y

(ii) no está ahí, en medio del resto del ser (pues no tiene facticidad propia).

Conclusión: dos veces afirmamos que "tal cosa (...) es irreal". También se dice: "Tal cosa (...) se sitúa en la 'nada absoluta' (para decir que la 'nada absoluta' 'es')".

En una sola palabra, respecto a la naturaleza omnipresente del ser (fuera del cual no hay absolutamente nada), se dice que el ser es "trascendental" (omnipresente), porque es "absoluto" (es decir, relacionado con absolutamente nada y completamente independiente).

Nota:-- Se puede sustituir "ontología" por teoría de la realidad: el lector ve, ahora, por qué.

Nota:-- R.A. Koch, *Die Uraxiome in ihrer Bedeutung für die philosophischen Grunddisziplinen*, en: *Tijdschr. v. Fil.*, 31 (1969), 4: 749/766, lo expresa así.

L. 9.

(1) "Es gibt ein All mit allen seinen Teilen. Jedes Seiende ist (a) ein Teil des Alls oder (b) das All selbst".

(1) "Existe un universo (conjunto trascendental) con todas sus 'partes' (momentos, elementos). Todo "ser" es un momento del universo o el universo mismo".

"(1) Es gilt ein All mit allen seinen Teilen. Jedes ,Seiende ist ein geltendes, das Teil des Alls oder das All selbst".

"(1) Hay un universo que "sostiene" (representa un valor), con todos sus momentos ("partes") Todo "ser" es algo que "sostiene" (representa un valor), ya sea ese universo en sí mismo o un momento de él.

Explicación.

Muchos malinterpretan la idea de "realmente" (ser). Si la idea de "ser" (realidad) ha de entenderse como "realmente" ilimitada (trascendental), para ser "realmente" ontológica -y no la noción demasiado vaga del sentido común (véase nuestro lema; L.6)-, hay que tener en cuenta las siguientes observaciones.

1. El ser, entendido filosóficamente (metafísicamente), como terminus technicus (término técnico estricto), incluye todo, -- tanto lo que nosotros, en el lenguaje cotidiano, llamamos "real", -- como lo que nosotros, en él, llamamos "imaginado".

Razón: lo que yo, tú, todos imaginamos no es algo, sino una realidad puramente imaginada, pero una realidad (ciertamente mal imaginada).

Del mismo modo, la idea filosófica del ser abarca todo lo que ya ha sido pensado, así como lo que aún no ha sido pensado.

2. El ser, filosóficamente entendido, incluye tanto lo rimado (consistente, sin contradicciones) como lo incongruente (L.8), -- este último en tanto que meramente pensado y formulado.

Razón: el mero pensamiento, aunque imposible (incongruente, al fin y al cabo) "no es" nada, sino "algo". Así que cuando "simplemente pienso" en un círculo cuadrado (como imposible, por supuesto). De lo contrario, una prueba de lo absurdo sería imposible.

3. El ser, concebido filosóficamente, incluye tanto lo meramente posible como lo absolutamente imposible... Este último, ciertamente, como un contramodelo meramente supuesto de lo real, respectivamente posible.

Razón: nada puede ser "considerado" por nuestro pensamiento (que es, esencialmente, el ser).

L. 10.

En otras palabras, incluso lo impensable -inconcebible- puede ser "considerado" (aunque sea como "impensable" o "impensable").

(II) -- Algo, entonces uno, verdadero, apreciable.

O. Willmann, *Geschicht des Idealismus*, III (*Der Idealismus der Neuzeit*), Braunschweig, 1907-2, 1036s (así como su *Die wichtigsten* (L.5v.), 62; 88; 123; además, en su *Historische Einf.* (L.5), 353 ss.), menciona un conjunto de ideas básicas (conceptos fundamentales) invariablemente recurrente en la tradición ontológica.

1. Origen de la serie.

O. Willmann, *Die Gesch.*, 1036s., dice que la serie de ideas trascendentales (y por ello llamadas 'trascendentales') son la fusión de, por un lado, las ideas básicas paleopitagóricas (entre -550 y -300), lo uno (indivisible, coherente, fusionado) y lo pensable (lo llamado 'verdadero' en el sentido de 'lo que corresponde al pensar'), y, por otro lado, las ideas platónicas (desde Platón de Atenas (-427 y -300) de lo 'trascendental' y 'trascendental' (en el sentido de 'lo que corresponde al pensar'). Por otro lado, las ideas básicas platónicas (que datan de Platón de Atenas (-427/-347)), el ser y el valor (el llamado "bien").

2. La esencia de la serie.

a. En cuanto al "ser" (de Platón), nos remitimos a lo anterior.

b. Las otras tres ideas básicas no son otra cosa que el ser (estar), en tanto que es la condición necesaria y, trascendentalmente, suficiente de tres actos humanos.

a.-- El trascendental (10/13).

a. Como dice M. Heidegger, el hombre es ese tipo de ser que, mientras y porque "es" él mismo (como existencia actual dotada de su propio modo de ser (L.7v.)), posee una comprensión trascendental del ser.

Vimos, ahora, que esto siempre implica (implica) la complementación, es decir, la división o, mejor dicho, la división, del ser en un ser considerado (algo) y el resto del ser.

Esto demuestra, de hecho, aunque casi siempre de forma inconsciente, que ser humano implica dividir. Comparamos (confrontamos) el uno (ser) con el resto (del ser).

El método comparativo parece ser innato en nosotros. ¿Por qué? Porque el ser, como coherencia o unidad de una multitud (elementos), está claramente ante nuestros ojos desde el principio.

L. 11.

En otras palabras, el ser como multiplicidad de modos de ser actuales, que, por comparación -ésta es la actividad humana de la que el ser es condición de posibilidad- demuestra su coherencia (unidad), es, a la vez, una luz que brilla. Jean Piaget (1896/...), el psicólogo genético, y su escuela han investigado a fondo el comportamiento estructurante de los niños. Los resultados parecen resumirse como sigue.

(i) - Los niños de cuatro a cinco años piden una serie de

(es decir, ver una coherencia o unidad) pega S_1, S_2, \dots, S_n , por parejas (de dos en dos pero aparentemente no llegan a mucho).

El propio Piaget escribe, *Epistemología genética (Estudio sobre el desarrollo del pensamiento y del conocimiento*, Meppel, 1976, 36: "Los niños pequeños de cuatro a cinco años, que examiné junto con A. Szeminska,

(i) sabía cómo encontrar el camino de su casa a su escuela y viceversa por sí mismo;

(ii) pero todavía no eran capaces de imaginárselos mediante el material de juego, que representaba los diferentes hitos principales (edificios, etc.)".

(ii) - A los cinco o seis años de edad, los mismos niños están ordenando,

también, como en el modelo anterior, los palos según el tamaño. Sin embargo, en lugar de poder hacerlo sólo por parejas ("Este palo es más grande que aquel"), como antes, -- ordenan toda la serie, por tamaño, por ensayo y error.

En otras palabras, el tamaño de una unidad (coherencia) aumenta. Y eso es a la serie total.

El propio Piaget escribe, o.c., 45v.: "El carácter transitivo (transitividad) "si a es mayor, menor, igual a b y si, al mismo tiempo, b es mayor, menor, igual a c, entonces a es también mayor, menor, igual a c" no es, en esta etapa, todavía transparente (dominado).

Por ejemplo, si el sujeto (niño) ve dos palos juntos, de los cuales S_1 es más pequeño que S_2 , y, a continuación, dos palos, de los cuales S_2 es más pequeño que S_3 , no concluye que S_1 es más pequeño que S_3 , si no los ve todos a la vez".

(iii) - A los seis o siete años, sólo entonces, comienza el ordenamiento metódico

Ante el problema de ordenar la misma serie de palos según su tamaño, los niños eligen, ahora

L. 12.

(i) primero, entre todos los puntales (la colección total), el más pequeño (que ellos, según la forma de ser fáctica, distinguen del resto (complemento (L.7; 10)));

(ii) entonces, dentro de ese resto (complemento), eligen, de nuevo, el más pequeño; etc.-- Dice Piaget, *Psicología y teoría del conocimiento*, Utr./Antw., 1973, 38v:

(A) El hecho.

Tomemos como ejemplo la conservación (identidad - a través de - cambios) o "invariancia" de una colección de objetos. Por ejemplo, de diez a veinte cuentas en un vaso.

a. (el acto).

A continuación, pedimos al sujeto de la prueba (niño) que ponga un número igual de cuentas azules en el vaso Z y de cuentas rojas en el vaso B de la misma forma y tamaño (...).

b. (el acto).

Cuando, ahora, se han formado dos conjuntos iguales, se le pide al niño que vierta (cambie) el contenido del vaso B en un vaso C, que tiene una forma diferente (cambio) (por ejemplo, C es un vaso más alto (más bajo) y más estrecho (más ancho) que los dos anteriores).

(B) Lo solicitado (buscado).

Se pregunta, entonces, al niño si sigue habiendo el mismo número (conservación, identidad a través de las variaciones, invariancia) de cuentas en A y C.

Por supuesto, se puede repetir esta prueba (prueba de la percepción de la identidad) con formas (configuraciones) de gafas siempre diferentes: en ese caso se convierte en una prueba inductiva.

(C) La respuesta.

(i) Los pequeños niegan la conservación. O mejor dicho, no lo consideran necesario. Así, para algunos, hay más cuentas en C que en A "porque el nivel de cuentas en C es mayor". Para otros, de nuevo, hay menos cuentas en C, "porque el vaso, en el que, ahora, se asientan, es más estrecho".

(ii) Alrededor de los seis - siete años - dice siempre Piaget - los niños, sin embargo, perciben el conjunto (unidad-en-la-cantidad) como invariante, independientemente de la configuración perceptiva (es decir, sensorial) (forma geométrica).

(iii) Alrededor de los once o doce años, el niño aprende a comparar utilizando asignaciones palabra por palabra.

L. 13.

a. Hasta ahora, el niño no ha salido, salvo de forma vacilante, de los datos físico-actuales (modos de ser reales (L.7)), realizados en -lo que Piaget llama- configuraciones perceptibles.

b. Ahora, sin embargo, comienza, a través de las palabras (signos del lenguaje: etapa semiológica, semiótica), a compararlos y ordenarlos:

(a) Dado: el pelo de Edith es más rubio que el de Suzanne, pero más oscuro que el de Lili;

(b) Pregunta: ¿Quién, de las tres chicas, tiene el pelo más oscuro, ahora? A esto el niño responde, ahora, directamente, sin tener que ver el pelo físicamente.

Decisión.

Trascendental - un ser es la luz que, desde la infancia, ilumina al hombre sobre la comparabilidad y el ordenamiento de las cosas (modos reales de ser). - Sin embargo, es sólo en la ontología donde este ser trascendental-uno se "focaliza", es decir, el hombre toma conciencia de él.

b. -- *Lo verdadero trascendental.* (13/16)

1. Tenga en cuenta: La "verdad" -aquí- se entiende como algo conocible y concebible. Expresión platónica: idea.

En otras palabras, como ya dijimos (L.4), todo ser es un ser pensado, "noèton", a través del "nous" (intellectus, mente) comprensible, entendido, ser. O aún: el ser y todo el entendimiento son, mutuamente, existentes juntos. En sintonía con los demás. O aún: el ser es intelectual por naturaleza. Ideal por naturaleza.

2. Las nociones de "verdad", tal como circulan, dependen de la mencionada noción trascendental de verdad, como de la condición absoluta de posibilidad.

a. De ahí la definición de Heidegger de "verdad" como inconcebibilidad (a.lètheia), es decir, como el surgimiento de modos de ser actuales (L.7) en el foco de nuestra atención intelectual. La definición de Heidegger es la que determina la verdad a partir de lo que los fenomenólogos, con él, llaman "el encuentro" (Begegnung, Encounter, rencontre), es decir, el llegar a conocer algo (en su modo de ser actual).

En efecto, el derecho no se muestra (pensemos en nuestro lema), permanece oculto e, inmediatamente, incognoscible e impensable. Pero sólo se muestra en lo que posee (**i**) hecho(s) y (**ii**) ser. Y como tal.

b. Los otros tipos de verdad se apoyan, todos ellos, en la verdad del encuentro de Heidegger. De hecho, sólo después (o, al menos, durante) el conocimiento de los modos de ser reales puede el hombre compararse.

L.14.

1. *El primer tipo de comparación es el de la llamada verdad lógica.*

Tiene dos facetas.

a. El primero es el de la correspondencia (similitud) entre nuestro entendimiento y la propia materia. El juicio (proposición) es, aquí, por excelencia, el portador de la "lógicamente" llamada verdad: dice, al fin y al cabo, si, sí o no, puede decirse que el predicado (dicho) del sujeto es verdadero.

b. La segunda es la de la interconexión o coherencia entre, por un lado, las afirmaciones sobre la materia en cuestión (modo de ser fáctico) y, por otro, los momentos (aspectos, elementos) de la propia materia.

2. *El segundo tipo de comparación es el de la llamada verdad ética (moral).*

Se trata de un tipo de correspondencia, a saber, entre las percepciones (formas reales de ser) confirmadas por las ideas o las palabras y las acciones (praxis) de quien confirma. Si se quiere: la concordancia del comportamiento con la palabra o el pensamiento.

3. *El tercer tipo de comparación es el de la llamada verdad pragmática (mejor: peirástica).*

Es, asimismo, un tipo de concordancia, a saber, entre, por un lado, la idea principal (hipótesis, abducción) de un experimento ("peira", en griego antiguo, significa prueba) y, por otro, el resultado (desenlace) de ese mismo experimento.

Una forma particular de esto es la verdad del destino: el destino que sufrimos es, en efecto, una de las pruebas -pero, en contraste con el experimento, sin nuestra voluntad o intervención- de nuestras ideas y actitudes respecto a las normas de la vida. ¡Los que viven la vida con ideas de "moderación" no tendrán que esperar el destino de un borracho tan rápidamente!

En otras palabras, al igual que en un laboratorio, nuestras concepciones de la vida son causas del destino (consecuencias), como verdades sobre nuestro ser real.

Decisión.

Desde la verdad del encuentro hasta la verdad del destino, -- todos estos tipos de verdad tienen como condición de posibilidad el hecho de que el hombre posea, como dice Heidegger, la 'Seinsverständnis' (la idea de ser), que, como vimos anteriormente, funciona como una luz que precede (es decir, es una condición trascendental necesaria y suficiente de todo entendimiento y comprensión, de todo conocimiento y pensamiento).

L. 15.

Que esto es así lo demuestran, desde hace siglos, las llamadas leyes del pensamiento.-Suelen darse, en los manuales, en forma de tres frases.

a. La ley de la identidad... "lo suyo es lo suyo".

Con esto, la persona pensante expresa que él/ella:

1. una vez confrontado (encuentro; L.13) con algún modo fáctico de ser (L.7), piensa en el no ocultamiento de Heidegger -- y, además, honesto (esta verdad ética está siempre, por necesidad, presente en el acto de ser mismo),

2. no puede sino confesar, en conciencia, que lo que sabe (percibe, interpreta) sobre el estado de cosas y nada más (exclusión del complemento del ser; L.7), debe ser reconocido, reconocido, confirmado.

b. La ley de la contradicción o incongruencia. "El ser(es) y el no-ser(es) no pueden pronunciarse al mismo tiempo".

Con ello, el hombre pensante, enfrentado tanto a los hechos de algo como a su conciencia, expresa que "algo" (ser), facticidad y modo de ser, -- siempre L.7 --, están presentes (ser) o ausentes (no ser). En otras palabras: el ser y su negación no van juntos (son contradictorios). No "riman".

c. La ley de la exclusión de una tercera posibilidad.

Esta "ley del tercio excluido" (que se puede pensar en la semiótica, pero no en la lógica ontológica) dice: "O algo es el ser o no es absolutamente nada". No hay un tercer "ser" (l.8: prueba del absurdo): hay disyunción absoluta entre el modelo "ser" y el contramodelo "no ser".

Estas frases representan observaciones, no "axiomas" en el sentido semiótico-lógico (es decir, afirmaciones arbitrariamente preconcebidas).

L.16.

Quien viola esta verdad básica -expresada en tres términos- "que lo suyo es suyo y nada más", tarde o temprano, claramente, sufre su destino (L.14) También decimos que "las leyes del pensamiento son inviolables", -- no en el sentido de que nunca puedan ser violadas (incumplidas): bendecimos que tanto el absurdo como el despropósito pueden ser pensados (L. 9); añadimos, ahora, que también pueden ser transformados en vida, en praxis, "con todas sus consecuencias" (verdad del destino).

c.-- el bien trascendental. (17/)

1. De nuevo, había que prestar atención: el ser es sólo una condición necesaria y suficiente (trascendental) del valor y el aprecio. Lo mismo ocurrió con las cualidades "uno" y "verdadero". Las cualidades trascendentales -el ser, el uno, el verdadero, el bien- conforman el horizonte abarcador de nuestra vida. Horizonte" significa aquí condición de posibilidad.

2. Algunos afirman que el término "valor", puesto en lugar de "bondad", procede del lenguaje económico valorativo moderno. En cualquier caso, se puede utilizar el mismo término "valor" en general, es decir, tanto económico como no económico. El hecho es que los axiólogos actuales (especialistas en valores) utilizan la palabra de esta manera.

Partamos, como arriba, del sentido común (L.6).

¿No dice A. Decoene/ A. Staelens, *Paedagogische zielkunde*, Gent/ Leuven/Leiden, 1920, 7, lo siguiente? "La facultad de estimar es una facultad sensual (sentido) de conocer, común a los animales y al hombre, a,

(i) en las cosas materiales - compárese con (L.12 (abajo)) lo que dice Piaget sobre las "configuraciones perceptivas",

(ii) **percibir** lo útil o lo perjudicial". - De hecho, incluso el hombre de la calle puede verlo: su perrito rechaza algunos alimentos y toma con avidez un bocado de otros, ¡sin pensarlo! También los niños -mutatis mutandis, pues ya son humanos, incluso en la etapa irreflexiva- se apresuran a actuar de forma similar.

Ambos tipos de elección irreflexiva (agrado y desagrado) aparentemente significan algo más que lo sensorial: en la configuración perceptiva (es decir, la realidad sensorial) se orientan hacia el "valor" (ciertamente, (todavía fuertemente) biológico).

L. 17.

En el plano estrictamente filosófico, se puede, con Vladimir Soloviev (1853/1900), el primer pensador ruso de talla internacional entre los realistas rusos cristianos, caracterizar el sentido del valor, en un plano superior, como sigue.

1. "Cuando nos separamos de lo que no somos, delimitamos triplemente lo que somos:

- (i) Ahora es algo que está, por naturaleza, entre nosotros;
- (ii) entonces también es algo similar a nosotros, como ser de la misma naturaleza del ser (homogéneo);
- (iii) por último, es algo que, comparado con nosotros, es más elevado..."

2. Lógicamente, se deduce que la relación de conciencia (ética, moral), como debe ser, también será triple.

Re (i). -- Está claro que no debemos tomar lo que está por debajo de nosotros (por ejemplo, una inclinación instintiva, en la medida en que surge meramente de nuestra naturaleza material; pensemos en el afán de lucro o en el sexo extravagante) como si fuera de naturaleza superior (por ejemplo, cuando vemos en el afán de lucro puramente instintivo o en el sexo igualmente instintivo algo "divino").

Ad (ii) -- Del mismo modo, cuando nos enfrentamos a algo que consideramos un ser como nosotros (por ejemplo, un semejante), lo tratamos como si fuera algo inferior a nosotros (-- pensemos en el maltrato, sin razón, de los semejantes o en el desprecio racial).-- Tampoco debemos acercarnos al semejante como si fuera un ser superior (pensemos en el culto a la estrella del pop o en la idolatría del dictador).

Ad (iii).-- Finalmente, lo que sabemos que es superior a nosotros mismos y a nuestros iguales, no necesitamos derribarlo sin razón (pensemos en la crítica a la autoridad o al ateísmo).

Decisión.

De esta breve fenomenología (descripción del ser) se desprende que Solovjef sitúa, es decir, ordena, según el ser real (L.7). Pero, ahora, no instintivamente (como en la estimación), sino moralmente.

L. 18.

A esto Solovjef une las tres actitudes éticas básicas que caracterizan nuestra conciencia.

(1) En primer lugar el sentido de la vergüenza

(especialmente la moral, es decir, el sentido de la vergüenza respecto al género).
Escribe: "El sentido de la moral (...) es, ya, (...) un atributo que distingue radicalmente al hombre como hombre de todo lo que está por debajo de él (pensemos en los animales). Ninguna criatura viviente (excepto el hombre) posee el más mínimo grado de este sentido de la moral. Por otra parte, desde tiempos inmemoriales, el sentido de la moral se ha manifestado, y de hecho es capaz de crecer y desarrollarse, en el hombre". (*La justificación del Bien*, París, 1939, 31).

Pero hay más.

a. Uno presta atención a lo que implica ese hecho: eso le da un significado aún más profundo.

1. El sentido de la moral no es sólo un atributo que, para una descripción del comportamiento (desde el exterior), separa y distingue al hombre del resto (complemento) del mundo animal.

2. El mismo sentido de la moral, visto fenomenológicamente (desde dentro), demuestra que el hombre, de hecho, se desprende y delimita de la naturaleza puramente material (material) como tal (en su totalidad). - Tanto la naturaleza material que le rodea (Ad 1) -- como la que le es propia, como ser biológico.

b. Solovjef explica (o.c., 31s.).

El hecho es que el hombre se avergüenza de sus propias tendencias y funciones puramente físicas.

1. Este hecho revela un aspecto del ser: el hombre muestra que "es" no sólo un ser material (en el sentido de "coincide totalmente con"), sino también algo más y más elevado.

2. Razón.

En el acto psicológico inherente al sentido de la moral, el que se avergüenza se aleja de aquello de lo que se avergüenza...(...). Si, en mi naturaleza puramente biológica, me avergüenzo, pruebo, por ese mismo hecho, que entre yo (como yo) y esa naturaleza biológica, no hay identidad de criatura...(...). Un ser, que se avergüenza en su naturaleza animal, demuestra ser más que la mera naturaleza animal.

L. 19.

(2) Luego, como segunda actitud básica, el cariño y el altruismo.

La verdadera esencia de la compasión, entre otras cosas, no es ciertamente la simple identificación de nosotros mismos con nuestros semejantes, sino la comprensión y el reconocimiento de la dignidad inherente a nuestros semejantes; en particular, su derecho a:

(i) existencia real, (L.7) y

(ii) un modo de ser (L.7), que incluye la felicidad.-- Se observa que, con Solovjef, fundar la ética (filosofía moral) es enlazar con lo que enseña la ontología.

(3) Finalmente, como tercera actitud básica, la reverencia.

Si somos conscientes, dice Solovjef, de que hay "algo omnipresente" por encima de nosotros, el sentido de la verdad exige que nos comportemos con él como si estuviera omnipresente por encima de nosotros. Aquí es donde Solovjef sitúa, entre otras cosas, la religiosidad.

Decisión.

Tanto lo que el sentido común ve en la estimación como lo que el análisis fenomenológico, al estilo de Solovjef, nos enseña sobre la ordenación de las actitudes éticas ante la vida -vergüenza, cariño, reverencia- sólo son posibles si, intrínsecamente en todo ser, algo como el valor (la bondad) actúa como condición de posibilidad.

Decisión general.

Como, L. 5, prometió, tenemos,

(i) tras la definición de la palabra "ontología" (metafísica);

(ii)a. en un primer análisis, aclara el lema "ser(es) como ser actual".

(ii)b. en un segundo análisis hemos aclarado el lema 'ser(de) como horizonte de vida' (condición de posibilidad, pero en un nivel comprensivo o trascendental), también, triplemente, -- como coherencia (lo uno), como verdad, como valor), de tal manera que hemos puesto al descubierto la base tanto de una doctrina ordenadora como de una teoría del conocimiento y del pensamiento (lógica) y de una ética (teoría moral).

O. Willmann, *Einf.*, 453, dice, con Aristóteles, que 'ser(el)' es un 'psilon' (una palabra vacía). En otras palabras, decir que todo es "ser fáctico" es decir "nada nuevo". Pero es, como lema, orientador para toda investigación posterior.

Lo que vamos a establecer.

L. 20.

I.B. Introducción armónica.

Observación lingüística.

Los lingüistas señalaron que las palabras "alarma", artista, armonía, aristócrata, aritmética, pobre, aria" tienen la misma raíz semasiológica (de significado), es decir, °ar, - que expresa la idea de "unión".

1. Así, también, la palabra latina "ars" -que traducimos por habilidad, arte- significa originalmente "ensamblar" (formar un conjunto u obra de arte). O aún: el latín "arma" (armadura) deriva de "armus" (hombro, -- brazo; el arma, después de todo, está unida al brazo y al hombro). En el mismo sentido se entiende la "articulación".

2. Los antiguos griegos llamaban "arithmètikè (techne)" a la capacidad de ensamblar números, ya sea mediante cifras y/o figuras geométricas;

3. Muy comúnmente, la misma conjunción (correcta) se llamaba "armonía" -

4. Social: en sánscrito, a los más desarrollados armónicamente se les llama "arya", "noble" (de donde viene "ario"). El griego 'aristos', el mejor (noble, honrado), está en el compuesto 'aristo.craat'.

Filosofía y armonización.

Uno de los más famosos paleopitagóricos (L.2), Arquitas de Tarantón (-400/-365), expresa la relación "pensar (sabiduría) / ordenar (integración)" de la siguiente manera:

"Si alguien fuera capaz de disolver ('anulusai') todos los géneros en un mismo principio ('archa', principium, principia) y, a partir de ese único principio, reconstituir ('sun.theinai kai sun.arth.mèsthai'), entonces -en mi opinión- tal hombre es el más sabio, igual al que tiene toda la verdad como su parte,-- igual, también, al que toma una posición desde la que puede conocer a Dios y todas las cosas como Dios las ha puesto juntas según (el modelo de) el par de opuestos ('en tai sustoichiai') y el orden ('kai taxei')".

Este texto es uno de los más antiguos textos de ordenación.-- Así, muchos siglos después, Santo Tomás de Aquino (1225/1274), figura cumbre de la Escolástica, escribiría: "Sapientis est ordinare" (Es obra del filósofo ('sabio') ordenar).

L. 21.

Muestra bibliográfica:

-- Descamps, *La science de l'ordre (Essai d'harmologie)*, en: *Revue Néo-Scholastique*, 1898, 30ss;

-- Josiah Royce (1855/1916), *Principles of Logic*, Nueva York, 1961 (1912-1), que, c.f., 9, afirma explícitamente que la llamada Lógica General o Formal tradicional no es más que una parte -y muy minoritaria- de una doctrina cuyo nombre es "la ciencia del orden".

-- Franz Schmidt, *Ordnungslehre*, Múnich/Basilea, 1956, donde, o.c., 11, se dice: "Toda la metafísica (ontología) de Occidente -desde Platón de Atenas (-427/-347) hasta Friedrich Nietzsche (1844/1900)- se deja ver como una ciencia del orden, de modo que cada uno de sus sistemas aparece como una vía entre muchas del pensamiento del orden".

Nota. Nuestra referencia a algunas obras más recientes no debe ocultar el hecho de que ya Aristóteles de Stageira, alumno de Platón, en su *Metaphysik (Libro Delta)*, una especie de léxico de las ideas básicas de orden (incluyendo el elemento (no es G. Cantor (1845/1918), el fundador de la teoría de conjuntos, que fue el primero en introducir el término "elemento")); uno y muchos; igual y no igual (el otro); diferencia; igualdad y desigualdad; opuesto; anterior y posterior; cantidad y cualidad, relación de completitud; límite; configuración; parte y todo, etc.).

Según Schmidt, o.c., 12, San Agustín de Tagaste (+354/+430), figura cumbre de la Patrística (pensamiento de los padres de la Iglesia), fue el primero en escribir una doctrina deliberada y distinta del orden (al menos, en Occidente): *el ordine* (Sobre el orden).

El gran santo era entonces, en +386/387, estudiante de bautismo y estaba en camino de su bautismo cristiano. En su obra mundialmente conocida, *De civitate Dei* (Sobre el estado de Dios), da una definición del orden:

"El orden es aquella configuración (agregación de lugares) que asigna a los datos idénticos y no idénticos (*parium dispariumque*) el lugar al que pertenecen".

Se percibe, todavía, la idea básica paleoptágora, más bien geométrica, a saber, en "loca tribuens" (asignar un lugar, típico de nuestro concepto de "configuración"). Aquí S. Agustín se inspiró en Cicerón (-100/-43).

L. 22.

El lema.

La exposición sobre la organización de la voluntad:

(i) **plantear** la operación básica de toda ordenación, a saber, lo que, clásicamente, se llama la inducción o generalización aristotélica (sumativa, "formal").

(ii) Sobre esta base de la teoría de la colección podremos hablar:

a. otros modelos de aplicación (en los que los tipos de orden distributivo y/o colectivo ya están, tácitamente, comprobados);

b. las dos estructuras (unidades) armónicas fundamentales, ya mencionadas (la distributiva y la colectiva);

c. el método comparativo;

d. el método lemático-analítico.

B.(i).1.-- *La inducción sumativa.*

1. Como "modelo" (es decir, imagen) podemos tomar el inventario, -- en su sentido más amplio. Inventario" es

(i) el conjunto (el total, la veranada (suma), colección)

(ii) de los objetos presentes en algún lugar (la propiedad común define

a. el modo de ser (L.7) y

b. la facticidad (L.7) de los elementos (aquí; objetos), que:

a. en algún lugar" (localidad = forma de ser)

b. 'presente' (existencia como alcanzable = facticidad).

Esto es lo que ocurre con el modelo de regulación.

2. Como modelos (aplicados) están en *Van Dale, Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*, Utr./Antw., 1982-10, 1066v, boedelbeschrijving,-- la lista (es decir, la suma) de las "piezas" (elementos) de un "expediente" (corpus de textos), que se presentan al juez, etc.

Muestra de la biblia.

-- A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, 1968-10, 506/509;

-- P. Foulquié/ R. Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, París, 1969-2, 357s;

-- John Stuart Mill, *Un sistema de lógica* (1843), 3: 2;

-- Padre I.M. Bochenski, *Métodos filosóficos en la ciencia moderna*, Utr./ Antw., 1961, 146;

-- R. Verhulst et al, *Wiskundig leerpakket*, 1(Libro de texto), Antw./ A'm, 1980-3, 210;

-- Ch. Lahr, *S.J Cours de philosophie*, I (*Psychology - Logique*), 1933-27, 595.

L. 23.

(A). 1. Dos apl. Modelos.

(I) Realizar una experiencia docente diaria.

Tomamos la reducción (L.4 (método)) como la estructura (L.20) de nuestra descripción.

(A) Observación.

a. El hecho (L. 12). --

El clasificador acaba de corregir un montón de deberes.

b. Quiere saber si los ha corregido todos.

(B) Respuesta.

(B)I. Reducción regresiva (= abductiva).

Como recuerda que no se ha saltado nada, supone (= hipótesis) que sí las ha mejorado todas.

(B)II. Reducción progresiva (= ed. deductiva).

Partiendo de la impresión (= lema) de que las ha mejorado todas, deduce que, si **(i)** las examina todas **(ii)** una por una (prueba, revisión, verdad peirástica (I.14) sobre su mejoría (ser real (L.7)), es decir, propiedad común), entonces habrá verificado la certeza.

(B)III. reducción peirástica (= rojo completo.).

Comprueba, uno por uno, (ii) todos los ejemplares.

(B)IV. reducción evaluativa.

Ahora tiene una certeza absoluta ("absoluta", porque verificada). Su juicio de valor (L.16v.) dice: "¡He cumplido bien mi tarea de corrección!

Razón: resume una multitud de hechos comprobados (mejoras en los deberes) en una unidad (veraneo).

Especialmente en la reducción evaluativa, adquiere nueva información: los ha mejorado todos; su tarea está completamente terminada; delante de él está el conjunto (= "gestalt") del trabajo mejorado.

(II) Antes de continuar el análisis de nuestro lema (inducción sumativa), observemos que Ad (B) III (ed. peirástica) es decisivo como primer paso en la vertiente: no se puede hacer la suma, si no se ha, primero, comprobado (verificado) una a una.

Nota: que la verificación es una operación (mecanizado). La naturaleza operativa (= mecanizada) es destacada con fuerza por J. St. Mill en su mod. de apl.

L. 24.

Sin embargo, en primer lugar, dos definiciones.

(1). -- Lo que los antiguos griegos llamaban "kuklos" (ciclo, circuito) puede describirse como una línea tal que todos sus puntos, una vez recorridos uno a uno, hacen coincidir el punto inicial con el final. Es decir, una veranada (agregación) tal que el principio y el final forman un solo punto.

(2).-- 'Operativo' llamamos, por el momento, a la prescripción de un comportamiento como el antecedente (AnteCeDens (la palabra latina para 'presagio': ACD) de su propio consecuente (ConSeQuens (ídem para 'secuela': CSQ)).

En resumen: (i) "haz algo" (ACD), (ii) "y tendrás el resultado" (CSQ).

John Stuart Mill (1806/1873), *A System of Logic* (1843), una famosa obra de lógica, proporciona una vertiente operativa.

(A) **Observación.**

a. Dado: Un paisaje.

b. Preguntado: proporcionar una prueba operativa del hecho de que dicho paisaje es una isla.

(B) **Respuesta** (L.12).

(B)I.-- **Rojo regresivo** (*abd.*).

"Todos los paisajes, explorables, por agua, en forma de bucle de carretera, son islas. - Si dicho paisaje es una isla, entonces todo el mundo puede rodearlo, por agua, en forma de bucle de carretera". (hipótesis).

(B)II.-- **Ed. progresiva** (*ded.*)

"Si cojo una barca, con la que hago un viaje de ida y vuelta de manera que, sobre el agua, hago un bucle alrededor de dicho paisaje (metéricamente: operacionalmente) entonces estoy demostrando que dicho paisaje es realmente (siendo real (L.7)) una isla".

Quien habla así está diseñando un experimento. Su diseño es una deducción, basada en una hipótesis general (universalmente válida) ("todos los paisajes..."). "Si todos (paisajes en bucle), entonces este (paisaje en bucle) aquí y ahora". (De la colección universal al miembro singular de esta colección).

(B)III.-- **Rojo peirástico** (*completo*).

Con esta actuación demuestro, no sólo con el razonamiento (que diseña su modelo), sino con la realización razonada del experimento diseñado, que, en realidad, el razonamiento "encaja" (es decir, el ser real (L.7)) con la realidad (es decir, coincide punto por punto).

(B)IV.-- **Evaluación**

(evidente).

L. 25.

Nota -- Se puede ver que, en ambos modelos de aplicación, la "respuesta" (el razonamiento reductor real) está estructurada:

(A) *Percepción* (véase la idea de verdad de Heidegger: conocimiento (encuentro); L.13);

(B) *La verdad pragmática* (mejor: peirástica)

sobre lo que hay en el primer conocido (encuentro) como un lema (es decir, bastante vago e impreciso). En otras palabras, en el breve esbozo de las distintas verdades se oculta una estructura reductora (ordenación).

(A).2. *Modelo normativo*

Formularemos la idea general de "inducción sumativa" de dos maneras diferentes.

1 -- *Punto de partida.*

Intuitivamente" (a los matemáticos y a los lógicos les gusta decir "ingenuamente"), la mente común ve rápidamente lo que, en primer lugar, es la inducción sumativa y, en segundo lugar, qué tipo de facticidad (L.7) representa: si uno reúne todas las partes de un todo (todos los elementos de una colección), entonces tiene ese todo (esa colección). - O también: si todas las partes (elementos) están ahí, por separado, entonces están ahí, juntas.

2.a. *Primera redacción.*

El Padre Bochenski, o.c., 146, formula lo siguiente.

(i) "¿Son g_1, g_2, \dots, g_n . elementos de la clase (*nota -- 'Clase' es una idea relacionada con la colección, la totalidad, la suma, el significado*) de la g dada y son todos sus elementos (es decir: no ocurre ningún otro elemento (complemento; L.7) - aparte de estos elementos) y si (después de la verificación por separado) el atributo k (característica común) pertenece a g_1, g_2, \dots, g_n , entonces k pertenece a todos los elementos (sumados) de esa clase'.

Matemáticamente; "si g_1k, g_2k, \dots, g_nk , entonces $k(g_1, g_2, \dots, g_n)$ ". Lo cual, claramente, por primera vez observado en nuestro análisis, apunta a una estructura distributiva.

La sentencia *if* no difiere, en cierto sentido, de la sentencia *then*. Y sin embargo: la "gestalt" (forma) es diferente. Se expresa mejor la totalidad como totalidad (forma de ser).

Consecuencia: la inducción sumativa también se llama, con razón, "formal" en el sentido de "creadora de Gestalt".

L. 26.

Nota:-- Sobre la naturaleza comparativa del veraneo.

Consideremos una aplicación de la fórmula distributiva de verano (L.25);

Por ejemplo: $5,10 + 5,3 + 5,2 + 5,1 = 5 (10 + 3 + 2 + 1)$;

Aritmética de letras: $a.x + a.y + a.z + a.r = a (x + y + z + r)$.

Sólo comparando los primeros números o letras, nombrados uno a uno, es decir, comprobando sus semejanzas (identidad) y diferencias (no identidad), se percibe la estructura distributiva (inmediatamente, la suma).

2.b. Segunda formulación.

También podemos formular el modelo de regulación en forma de capstone (= silogismo).

M(aior) = preposición 1 (modelo de regulación).

"Si k (rasgo, propiedad común) es, para (i) todos los datos g (ii) individualmente, verificado", entonces k es, a la vez, verificado para la suma (totalidad, colección, conjunto) de todos los g.

m(inor) = preposición 2 (modelo aplicativo)

Pues bien, k es, para todos los datos g y para cada uno por separado verificado.

C(onclusio) = Nazin.

Así, k se verifica de inmediato para la suma de los datos g".

De nuevo: reductivamente (es decir, con el énfasis en la verdad peirástica (comprobada (L.14)), la menor (segunda preposición) es decisiva: la hipótesis con experimento deductivo de la primera preposición (Maior) se comprueba para su verdad efectiva (comprobada). La Conclusio es sólo la evaluación.

Compárese con la estructura reductora L.23/24.

(B). Valoración histórico-cultural (verificación).

Formular una teoría, incluso a partir de sus aplicaciones (mod. apl.), puede ser un trabajo fácil.-- Sin embargo, la prueba (siempre la verdad peirástica (L.14)) es siempre deseable. Uno compara sus propias ideas con las de las generaciones anteriores.

L. 27.

1.-- Veraneo, arcaico primitivo.

Un modelo de aplicación.-- Verhulst et al, *Mathematical Learning Package*, cita las observaciones del médico y naturalista alemán M.H.K. Lichtenstein (1780/1857).

1. Pasó algún tiempo en el sur de África, entre otros con los xosa (pueblo negro-africano de allí (= Transvaal)).

(i) "Aunque tienen números, rara vez los utilizan.

a. Pocos, entre ellos, pasan de la cuenta de diez.

b. La mayoría no puede ni siquiera nombrar este número.

(ii) En comparación con esta Xosa, ciertas tribus californianas eran aún más limitadas: +/- 1850 un número superior a seis se denominaba "muy numeroso".

2. A pesar de este estado de cosas, que resulta "retrógrado" para nuestro ilustrado modo de pensar y calcular occidental, Lichtenstein establece los siguientes hechos.

(1) Los Xosa poseen un tipo de veraneo propio.

Si se llevan a casa rebaños de cuatro a quinientas reses, el propietario se da cuenta inmediatamente,

a. si faltan animales (dato: 1.7)

b.1. cuántos y

b.2. que faltan correctamente (su camino (L.7)).

Nosotros, los ilustrados occidentales, no imitaremos esto tan fácilmente. ¡Se trata, aquí, de sumas (= tanto una por una como todas juntas) que de repente se ven a través! Este tipo de inducción sumatoria parece más bien mantiana (vidente paranormal).

(2). En África Occidental, entre los negros africanos, la inducción sumativa procede de la siguiente manera.

El jefe da a los jefes de la aldea un conjunto de palos para que, si a partir de ese día, cada día, se lleva un solo palo, entonces, finalmente, llegará el día de la reunión en que se lleven todos los palos juntos.

a. ¡Un modelo de aplicación pura de veraneo; todos los días uno, todos juntos!

b. Y, entonces, por proyección: se imagina (proyecta) la suma en un par de palos tales que, (i) a cada palo, (ii) le corresponde exactamente una cuenta atrás (los matemáticos, al estilo Bourbaki, hablan de "bi.jección" (adición)).

2.-- Veraniego, antiguo o "clásico".

Lo que los arcaicos hacían a su manera "primitiva" (paranormal o no), los pensadores, especialmente desde los antiguos griegos, lo rehicieron en términos "racionales").

L. 28.

2.A.-- Las opiniones antiguas, medievales y modernas sobre el tema.

Primero el griego antiguo, empezando por el resto.

a. -- Aristóteles de Stageira (-384/-322),

en su Primer Analítico 2:23, se ocupó de la inducción sumativa.

El padre Lahr, Logique, 591, cita:

1. El hombre, el caballo y la mula viven

2. Pues son el único tipo de "seres - sin - bilis".

3. Así, todos los "seres - sin - bilis" vivos viven mucho tiempo.

Aquí, en este modelo de aplicación, la estivación se esconde detrás de "sólo" ("único") y "todos", así como, detrás de la enumeración (estivación enumerativa) de las especies.

b. -- El Escolástico (800/1450),

La filosofía central de la Iglesia, hablaba, en su latín eclesiástico, de "inductio per enumerationem simplicem" (inducción o generalización mediante enumeración simple. Cf. L.22 (inventario)).

c. -- René Descartes (Lat.: Cartesius; 1596/1650),

el fundador de la filosofía moderna, supone, en el sentido tradicional, que la inducción puede hacerse "par dénombremens entiers" (sumas completas, - inventarios.

d. -- Antoine II Arnauld (1612/1694)/ Pierre Nicole (1625/1695),

Logique de Port-Royal (1662), 3: 19; 4: 6, hablan de 'inducción entiere' (generalización. También se usa 'inducción completa').-- Los lógicos de Port - Royal describen la inducción completa como sigue: "

(1) la información (conocimientos, inteligencia) proporcionada por el mayor y el menor juntos,

(2) vuelve en resumen en el Conclusio". (cf. L. 26).

En otras palabras: (1) lo que enseñan las dos frases preposicionales, (2) lo que resulta, resumido en la frase posterior del silogismo.

2.B. Las opiniones actuales (28/30)

a. -- El Padre Ch. Lahr, S.J., Logique, 595 (591), llama a la inducción sumativa, simplemente, 'inducción aristotélica. o también :'inducción formal' (L.25 (abajo)).

Su descripción:

"(1) Lo que se dice de cada miembro individualmente, (2) lo que se dice de la colección (que él, en lenguaje de la Edad Media, llama 'mero conjunto lógico')".

b. -- Georg cantor (1845/1918), fundador de la teoría de conjuntos "formalizada", que publicó desde 1874 hasta 1897.

L. 29.

Sin embargo, sus contemporáneos estaban tan cerrados a su nuevo enfoque de las matemáticas que Cantor, profundamente decepcionado, acabó muriendo en una clínica psiquiátrica de Halle. Lo que demuestra que las matemáticas, desde un punto de vista histórico-cultural, son algo más que puro razonamiento.

1. En 1895, *Cantor*, describiendo más que definiendo estrictamente de forma matemática, formuló la idea de "colección" (conjunto, set, mezcla) como sigue: "Por 'colección' entendemos todo resumen (L.25) en un todo (L.22: inventario como un tipo) de ciertos objetos distintos, ya sea de nuestra vista o de nuestro pensamiento (que se llaman los 'elementos' de la colección)". (*Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre*).

2. En otras palabras: la inducción sumativa (cada conjunto de datos por sí mismo, si se verifica bajo la consideración de la característica k , -- todos los conjuntos de datos juntos exhiben k) vuelve aquí:

- (i) ciertos objetos bien definidos llamados "elementos";
- (ii) "resumido a un todo" (Jede Zusammenfassung zu einem Ganzen).

Conclusión: Existe una igualdad de forma (identidad de modelo) entre la "suma" de la inducción sumativa y el "resumen en un todo" de la colección (cantoralmente concebida).

Nota.-- *E. Bouqué, De algebra der verzamelingen*, Gent, 1967, de quien derivamos la descripción anterior de Cantor, dice, o.c., 13, que, de dos maneras, de cada "cosa" se puede determinar (verificar) si pertenece, sí o no, al conjunto del que se habla:

- a.** enumerando todos los elementos (L.28);
- b.** especificando una característica o rasgo (los matemáticos lo llaman "principio de abstracción") (L.25:k).

Como se puede ver, en el curso de la historia de la idea de la inducción sumativa, hemos visto aplicados los dos criterios de verificación.

De hecho, hay dos - tres características " k ", base de la enumeración completa.

1. El hecho de que más de un g dado esté presente en el campo de la conciencia; Bouqué habla de "un hombre, un libro y un edificio" (o.c.,12);

L. 30.

a. En sí mismos no tienen ninguna conexión (ni la conexión de la semejanza ni la de la coherencia) - a menos que - pero el autor no lo menciona - el hombre, con un libro, esté en el edificio.

b. Sin embargo, expresado en griego antiguo, son "uno" (es decir, están interconectados (L.10 Con E. Husserl (1659/1938), el fenomenólogo, y su maestro Franz Brentano (1838/1917), el líder de la Escuela Austriaca de Filosofía, podemos llamar a este tipo de "unificación" (recolección, veraneo) "intencional": nuestra atención consciente, después de todo, es "intentio" (como decían los escolásticos), es decir, dirigida hacia (algo L.7; 9/10).

He aquí el primer tipo de k, kentrek (rasgo característico), base de la colección.

2.a. *El hecho de que más de una información esté, en sí misma, vinculada por la semejanza;*

Por ejemplo, todas las hormigas de una colonia de hormigas.

2.b. *El hecho de que más de un dato esté, en sí mismo, vinculado por coherencia (conexidad);*

Por ejemplo, una persona, en un edificio, lee un libro (coherencia puramente local o local); igualmente, un nido de hormigas: el nido es el recinto, estructurado por las hormigas, que llevan una fuerte vida colectiva (coherencia local y biológica). En ambos casos -semejanza objetiva y coherencia objetiva (conexión)-, además de la coherencia intencional (como objetos de atención o "intentio"), hay también coherencia en sí misma, en los propios datos.

Consecuencia: el conocimiento no sólo es intencional sino también "objetivo".

(C). *Clasificación lógica de la inducción sumativa.*

Normalmente, se habla de inducción, al menos, sin añadir el nombre del tipo. No vamos a hacer esto.

G. Thinès/ A. Lempereur, *Dict gén. D. sciences. hum.*, París, 1975, 495, distingue claramente la inducción sumativa de la inducción amplificativa ("amplifiante"). También se denomina "inducción baconiana" (por Francis Bacon (o Verulam) (1561/1626), el hombre de la inducción causal). Como descripción decimos: procedimiento científico, que:

(1) apoyarse en un conjunto finito de formas de ser verificadas (L.7) = lo que es la inducción sumativa

L. 31.

(2) se generaliza (extrapola) a la correspondiente colección infinita de posibles modos de ser verificables (L.7);

a. Es esta "extrapolación" la que la distingue de la inducción sumativa: el nombre de "inducción extrapoladora" nos parece, por tanto, el más apropiado.

Al fin y al cabo, "extrapolar" significa sobrepasar el límite de lo verificado, por la razón que sea (válida, no válida).

"La inducción amplificadora (según Thinès, o.c. 495) trasciende lo conocido a lo vivido para predecir, inmediatamente (es decir: sin verificar primero), un estado de cosas futuro".

b. Esto implica que la inducción extrapoladora es, al mismo tiempo, inducción abductora, formadora de hipótesis:

(i) a partir de los modos de ser reales establecidos (sumativa),

(ii) se extrapola, es decir, se "decide", modos fácticos de ser de la misma naturaleza (o "modo fáctico de ser") infinitamente repetibles y determinables en el futuro.

En otras palabras, el modo de ser fáctico establecido sumariamente funciona como un lema (L.6), que, gracias a posteriores "análisis" (modos de ser fácticos determinables), se aclarará como verdadero.

c. Expresado de otra manera: la inducción sumativa se aplica como una muestra ('sampling, jaugeage, Stichprobe) tomada de una colección de fenómenos esencialmente similares.

Si se entiende así, se convierte en una hipótesis muy probablemente verificable (abducción), es decir, se convierte, literalmente, en amplificación, en extrapolación.

Decisión.

A diferencia de lo que hemos hecho nosotros, es decir, valorar muy bien la inducción sumativa, ésta ha sido, tradicionalmente, más despreciada. Sin embargo, la inequívoca conexión con la inducción amplificadora que tanto se aprecia -es el corazón verificado de la misma- debería haber reclamado hace tiempo una valoración diferente,-- por no hablar de la idea de "colección" que, obviamente e inductivamente, está contenida en ella.

L, 32,

Resumen esquemático.

Una vez más, se ha lanzado en forma de razonamiento reductor (L.12; 26.).

(A) Observación.

a. Dada.

Por un lado, una dosis de guano (es decir, un residuo fosfatado de esqueletos y excrementos y de peces y aves marinas, que viven en acantilados e islas preferentemente deshabitadas especialmente en Perú; del guano se extrae el fósforo (P, un elemento reactivo (un sólido no metálico)) del grupo V de la tabla periódica).

Por otro lado, el equipo adecuado para producir fósforo a partir del guano.

b. Preguntado.

La estructura de la lógica - evidencia consistente de que todo guano libera P,

(B) Respuesta = reducción.

Esto, con Jan Lukasiewicz (1878/1956), de la Escuela Polaca de Lwow (= Lemberg) - escuela de análisis del pensamiento fundada por Twardowski (1866/...) se puede resumir así:

M = VZ 1: Si todas las cantidades de guano desprenden P, entonces también estas cantidades h_1, h_2, \dots, h_n aquí y ahora.

m = VZ 2: Pues bien, estas cantidades h_1, h_2, \dots, h_n aquí y ahora dan, de hecho, experimentalmente, verificadas, P.

c = NZ: Así, todas las cantidades de guano desprenden P.

(Cfr. I.M. Bochenski, *Métodos filosóficos*, 94v.; 126).

Nota.-- Como en L.26, pero ahora más claramente, aparece el esquema analítico-pensamiento:

M=VZ 1: Si regla general (conjunto universal, modelo normativo, entonces (todas) las aplicaciones (subconjuntos o miembros, ejemplos, modelos aplicativos).

m= VZ 2: Bien, aplicaciones (h_1, h_2, \dots, h_n).

C= NZ Por lo tanto, regla general.

En este silogismo se ve que:

(i) la inducción sumativa en el menor (= VZ 2);

(ii) la inducción amplificadora (lemática, extrapoladora) se esconde en la conclusión (NZ): se pretende que también las cantidades no verificadas se verifiquen realmente,

En otras palabras, en lenguaje escolar: **(i)** a partir de las solicitudes **(ii)** ;se decide la norma!

L. 33.

B.(I).2.-- introducción al ordenamiento comparativo.

a. La inducción sumativa (L.22/32) es la base, por así decirlo: quien trabaja metódicamente, primero hace un balance. Sólo entonces podrá proceder.

b. Resuma, una vez más:

(i) La inducción sumativa es: "si todos por separado, entonces todos juntos";

(ii) la inducción amplificadora (lemática) es: "si al menos uno (algunos), entonces todos". Se ha señalado que la estructura distributiva inherente a la inducción sumativa se basa en el acto comparativo (L.26 (arriba)). Ahora analizaremos esta comparación en sí misma.

A.-- El lema. (33/42)

(L.6; 32).pues: *L. Davillé, La comparaison*, XXVII (1913), 23, dice:

"a) En lugar de tratar con casos individuales (entiéndase elementos, momentos,-- subconjuntos), cuando se trata de tratar con fenómenos u objetos,

(b) el método comparativo busca destacar las colecciones ("conjuntos") que son **(i)** o bien similares o **(ii)** complementarias".

Las inducciones sumativas y amplificativas (lemáticas) nos han enseñado lo que Davillé entiende por "conjuntos" (L.29): son, después de todo, centrales en la recopilación; y de manera operativa (L.23).

Pero la idea de "colección" -si se quiere que sea más operativa, en términos de comparación- necesita urgentemente una definición más precisa. Lo haremos de dos maneras: primero, mediante los breves análisis de los modelos de aplicación de la comparación que se dan más adelante; luego, mediante una consideración explícita de las propias estructuras de comparación.

El lema.

Aparte de que la comparación metódica significa colecciones (los comparativos "intencio" (L.30 (dirección de la atención)), existe la pareja "comparación interna y externa", a la que, de pasada, ya se refiere Davillé.

1. La distinción "modo actual del ser / complemento del ser" (1.7) es la base de la misma: la comparación interna, por disección (análisis) en elementos (constituyentes), se mantiene dentro del modo actual del ser; la externa se mantiene, también diseccionando, pero vista desde el modo actual del ser en cuestión, en el complemento del ser (con lo que, en él, se relaciona (o lo contrario) con el modo del ser considerado.

L. 34.

2. Una aplicación aún no desarrollada.

a. Uno puede saber lo que, en Alemania, a finales del siglo pasado, "Das Grossische Prinzip" (el principio grossiano). En su *Die Anfänge der Kunst*, Freib.i.Br., 1894.

Más aún, en su *Die Formen der Familie und die Formen der Wirt(h)schaft*, Fr.i.Br., 1896, E. Grosse (1862/1927) defiende -de forma no marxista, por cierto- el siguiente principio heurístico (*nota* -'Heurístico significa: "lemático", que marca el camino de la investigación):

"La actividad económica (1) es el centro de vida de cualquier conjunto cultural; (2) es su propio antecedente (ACD L.24) ('influye') -- de la manera más profunda e irresistible de los demás (complemento: 1.7) factores culturales".

E. Grosse - aparentemente influenciado por declaraciones anteriores ("intertextualmente", se podría decir, con Julia Kristeva) - explica su tesis con la siguiente aplicación, un tanto desafiante: "Wenn man weiss was ein Volk isst, so weiss man auch was es ist" (Si sé lo que come un pueblo, también se sabe lo que es un pueblo).

b. W. Koppers, S.V.D., *Die materiell-wirtschaftliche Seite der Kulturentwicklung*, en: *Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa* (IVa Sessione: Milano (17/25.09.1925)), París, 1926, 109, da, en el espíritu, por cierto, del Padre W. Schmidt, S.V.D. (1868/1954), con quien Grosse coincidía, el siguiente modelo aplicativo.

"a) = En general, vemos cómo, en la Europa moderna, la posición jurídica de la mujer está experimentando un serio cambio. Hoy en día (1925) las mujeres suelen tener derecho al voto, a los estudios universitarios, a la libre elección de carrera (...), algo que, hace unas décadas, era inexistente para ellas.

¿Quién, hoy en día, ignoraría o incluso negaría que el desarrollo económico moderno, en particular: el desarrollo económico-capitalista, en primer lugar, tiene la culpa de este estado de cosas? La comparación interna: Koppers se mantiene dentro del contexto cultural actual (colección principal); en él distingue, al menos, dos subconjuntos:

L, 35.

- a. la posición jurídica de las mujeres;
- b. la economía.

En otras palabras, Koppers está comparando, internamente, los conjuntos de cultura (mujer, economía) dentro de la cultura. - Se dice, ahora, también desde la más reciente teoría de sistemas o de sistemas, que la mujer y la economía son dos subsistemas, dentro de un supersistema.

Luego el texto continúa.

"Ahora bien, lo que es lícito para el tiempo presente sólo puede serlo para el tiempo arcaico en el desarrollo de la humanidad. Al fin y al cabo, hay muchos indicios de que en un momento dado, de manera esencialmente similar, a partir de situaciones económicas bien definidas, surgió el derecho de madre".

1. El autor se refiere aquí al derecho materno o matriarcado (sistema jurídico en el que, sobre todo en ciertas civilizaciones primitivas, la autoridad recae principalmente en la mujer, especialmente en la madre de familia y en la familia).

2. Pero, nótese: el proponente, ahora, exteriormente, compara el hecho moderno con una situación arcaica; ve una posibilidad similar, es decir, la economía, según el modelo de cultura de Grosse, como la razón (ACD (antecedente, signo)) de la posición jurídica de la mujer (CSQ (consecuente, continuación)).

Pero, ahora, compara externamente el conjunto principal moderno, con respecto a esos dos subconjuntos, con el conjunto principal arcaico, con respecto a esos dos subconjuntos. (L.24: ACD/CSQ).

El lema.

Ahora tenemos que desglosar algunas estructuras que rigen la comparación interna y externa de los conjuntos antes mencionados. Los esbozamos en diferenciales.

- a. El vínculo identitario.

La identidad y la no identidad son, aquí el criterio :

| | | |
|----------------------------------------|---------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------|
| Totalmente idéntico (todo lo mismo) | parcialmente idéntico (parcialmente igual) (análogo, similar) | total no idéntico (globalmente diferente) |
|----------------------------------------|---------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------|

Así, se puede ver que, con respecto a la relación "mujer/economía", la cultura moderna y la arcaica son parcialmente idénticas (análogas).

L. 36.

Verificación histórico-cultural.

(i) Antigüedad:

Los paleopitagóricos (-550/-300) trabajaban con un tipo de "sustoichia" (systechy, par de opuestos), a saber, "tautotès" (identitas, identidad) / "heterotès" (alteritas "distinción" (no identidad, diferencia)). (Cfr. *O. Willmann, Gesch. d. Id.*, I,273).

Platón de Atenas (-427/-347), el fundador de la Filosofía Académica, y Aristóteles de Escena (-384/-322), el fundador de la Filosofía Peripatética, trabajaron, también, con el mismo par de opuestos.

(ii) Escolástica (800/1450),

La filosofía de la Iglesia-Medioevo, fuertemente influenciada por las filosofías platónica-académica y aristotélica-peripatética, siguió pensando en el mismo estilo.

(iii) Filosofía moderna e ilustrada

R. Descartes (1596/1650), el fundador del pensamiento moderno, sostenía que "la mayor parte del conocimiento se obtiene por la comparación de al menos dos 'cosas' (choses): (Regulae ad directionem ingenii, xiv);

Además, "hay que analizar en términos de identidad y diferencia (en termes d'identité et de différence), de medida y de orden". (Así, *M. Foucault* (1926/1984), *Les mots et les choses (Une archéologie des sciences humaines)*, París, 1966, 66, donde este estructuralista resume el método de Descartes).

Pero David Hume (1711/1776), la mente empíricamente ilustrada, en su interpretación asociacionista de la comparación, también lo defiende:

- (i)** similitud y contigüidad (aposición, enlace, contacto) y
- (ii)** las relaciones de causa y efecto nos permiten "reunir" (asociar) elementos.

Siguiendo en la línea de Hume, pero típicamente francés (en du intellectueler), Auguste Comte (1798/1857), el fundador de la filosofía positiva (es decir, la filosofía basada en la ciencia profesional), también piensa que los hechos, como elementos, se asocian según **(i) la** similitud y **(ii) la** secuencia.

Bertrand Russell (1872/1970), defensor de los derechos humanos, también piensa en la misma tradición.

Decisión.

Esta historia de las ideas muestra que, con el binomio "identidad/no idealidad (diferencia)", estamos entrando en una sólida tradición.

L. 37

b. *Las conexiones más que identificables.*

La esencia de todas las demás conexiones es identitaria (es decir, tiene, o no, un carácter idéntico).-- Ponemos algunas de ellas bajo el microscopio.

b.1. Como se ha señalado en L. 29v, todas las colecciones sólo son posibles sobre la base de la conexidad intencional: el hombre, el libro y la construcción del modelo aplicativo, allí, son idénticos, es decir, desde el punto de vista del "estar en el foco de atención" (modo de ser real), pero no completo. Son, bajo ese punto de vista, los intencionados, parcialmente idénticos.

b.2. Igualmente las relaciones objetivas, base de la recolección: así todas las hormigas (L.30) del hormiguero son, como individuos (ejemplares singulares), diferentes (no idénticos), pero, como "ejemplares" de la misma especie (específica), son idénticos. Decimos que, concretamente, son parcialmente idénticos. Lo mismo ocurre (L.30) con las hormigas como hogar dentro y alrededor del nido: aunque existen separadas, como independientes y de vida libre y en movimiento, sin embargo pertenecen a una misma "colonia"; en términos de coherencia local y biológica, son parcialmente idénticas.

Así también (L.33vv.) la relación complementaria (interna y externa): primero, considero la posición (legal) de las mujeres (interna); luego, las confronto con el contexto cultural (Grossiano, o.m., es decir, con el contexto económico), es decir, con el "resto" (complemento) (externo).

Ahora bien, si hay coherencia (es decir, del tipo acd/csq (L.24)) entre el objeto (visto hacia dentro) (la posición femenina) y el complemento (visto hacia fuera), entonces, desde el punto de vista de la conexidad, ambos son parcialmente idénticos.

Se ve que, aquí, ya hay una aplicación del segundo tipo de conexión, es decir, la conexión.

a.- Por cierto, se reconoce, en la conexión complementaria, la antigua pareja 'parte/todo', pero de tal manera que el todo, a partir de una parte, se divide en dos (dicotomía).

L. 38.

b. Se reconoce, en toda conexión (conexidad) el mismo modelo ancestral de "parte/todo", por lo que las hormigas son las "partes" (momentos, porque son elementos vivos-movidos) del todo, la colonia.

c. Se reconoce, también en la coherencia intencional, la misma pareja 'parte/todo': el todo es la vista misma, -dentro de la cual las 'partes' (tomemos el hombre, el libro, el edificio) están 'situadas', así como se puede decir que las hormigas están situadas dentro del todo de la colonia y que la parte considerada (por ejemplo, la posición de la mujer), en el complemento (división), está, con el complemento, incidentalmente, 'situada' dentro del todo.

c. Estructura distributiva y colectiva.

a. L.26 (fórmula de suma distributiva, basada en la comparación "identitaria", por cierto) ya nos enseñó que los datos identitarios muestran, por así decirlo, una misma característica (k: L.2 repartida en una multitud de datos (L.10v.; esp. L.10: abajo). Toda estructuración identitaria (comparación) da, como resultado, tal difusión de un mismo ser fáctico (L.7).

b. Lo que llama la atención, dentro de la sistémica (L.36) 'parte/todo: es que:

(i) la estructura identificativa está, en cualquier caso, presente (todos los momentos, elementos, "partes", al fin y al cabo, muestran un mismo rasgo, a saber, pertenecer (para la parte) (o englobar (para el todo)) a una misma totalidad (conjunto).

(ii) La estructura colectiva, sin embargo, se muestra en el hecho de que, sólo, colectivamente, constituyen el todo (totalidad),--ya sean, mutuamente, idénticos o diferentes (no idénticos).

Ese tipo de estivación (L.22v.), es decir, que todos los datos muestren el mismo rasgo k (distributivo), pero de tal manera que (puedan) mostrar este k sólo colectivamente, si han de componer una totalidad, ha de llamarse "estructura colectiva".

Decisión:

En todos los casos distributivos, en algunos casos colectivos, la estructura, en cuanto a la comparación, siempre está ahí.

L. 39.

Verificación histórico-cultural.

a. El hecho de que tanto las estructuras distributivas como las colectivas -dentro del mundo del pensamiento griego antiguo (y, por lo tanto, dentro del occidental)- desempeñaran un papel, se hará cada vez más evidente; en particular, cuando se discuta la teoría de los sistemas.

b. Mientras tanto, sólo el esbozo semasiológico (que significa teórico) de la palabra griega "su.stêma" (literalmente: conjunto; sistema, sistema). Curiosamente, los antiguos griegos probablemente no hacían una distinción tan clara entre "colección" (es decir, estructura puramente distributiva) y "sistema" (sistema: estructura tanto distributiva como colectiva). Veamos.

1.-- Físico.

Algo así como una bolsa de gemas -el estar juntos (es decir, estar a la vez reunidos y rodeados) de más de una cosa dentro del espacio (pero, entonces, espacio contiguo) de algo- es lo que los antiguos helenos llamaban "sustêma".

2. -- Biológico.

El cuerpo de la planta, del animal, del hombre -como un todo, como una masa, también, de sus partes- se llamaba "sustêma".

Por ejemplo, Aristóteles de Stageira (-384/-322) habla de "to holon sustêma tou somatos" (el conjunto del cuerpo).

3.-- Culturológico.

3a. Sociológico: cualquier grupo o agrupación de personas (multitud;--asociación, gremio, colegio, liga) se llamaba "sustêma". -

3b. Legal: Una constitución -el resumen y la disposición de las instituciones- se llamaba "sustêma";

3c. Doctrinal: un sistema de pensamiento filosófico o de otro tipo -la interconexión de doctrinas- se llama "sustêma";

3d. Poético o musical

(piénsese en la "choreia", es decir, la unidad de la danza, la música y el canto (texto), entre los antiguos griegos): ¡un verso rimado, un acorde musical -como conjunto ordenado- se llamaba "sustêma"!

c. Compárese con esto lo que *D. Nauta, Logica en model*, Bussum, 1570, 173v., dice de "sistema", en el pensamiento sistémico actual. Se distinguen, ahora también, tres niveles de "sistema":

L. 40.

1.-- *Sistemas "concretos" (entiéndase: físicos, resp. biológicos o culturológicos):*

Así, un cristal (físico); un organismo (biológico), una usina (culturológica); -- en los sistemas "concretos" se trata de relaciones "concretas", como por ejemplo la energía de enlace de un átomo (o.c.,175).

Sistemas "conceptuales":

Así, un conjunto de puntos, un sistema de números, un diagrama, un modelo atómico; -- los sistemas 'comprensibles' aparecen -según el proponente- "en una teoría, sobre el papel, como abstracciones, construcciones de la mente humana"; en estos sistemas las relaciones son 'conceptuales' (o.c.,175); -- compárese -en griego antiguo- con los sistemas 'doctrinales'.

3.-- *"Sistemas formales" o "sistemas lingüísticos":*

Así la lógica (cálculo) de juicios (proposiciones), un lenguaje de programación para ordenadores;-- cualquier lenguaje, en el que:

(i) de las realidades físicas (entiéndase: "concretas" en el lenguaje de D. Nauta)

(ii) una reconstrucción **a.** conceptual **b.** simbólica (es decir, en un sistema de signos coherente), es un sistema "formal" o "lingüístico"; en tal sistema las relaciones son "formales" o, como las define el proponente, relaciones "sintácticas" (la "sintaxis" es la descripción de las relaciones mutuas de los signos dentro de una lengua de signos, - diferente de la "semántica" (teoría del significado) y la "pragmática" (teoría del uso)).

Nota:-- Aunque los antiguos griegos no tenían una "formalización" explícita como la que tenemos hoy en día, su lógica y, por ejemplo, la geometría axiomática-deductiva (Eukleides de Alejandría (-323/-383)) se adelantaron, en cierta medida, a las "formalizaciones" actuales.

En cualquier caso: conocían muy bien las dos primeras capas de la teoría de sistemas actual, la "concreta" (física, biológica, culturológica) y la "conceptual" (inteligible). Siguen siendo -de nuevo, aquí- el pedestal.

Hasta aquí la segunda historia, esbozada pero suficientemente relevante (véase L.35v.), que nos lleva a una tradición de pensamiento sólida y todavía "viva".

L. 41.

Nota: -- Tal vez se haya observado que D. Nauta describe los sistemas por medio de "relaciones".

En efecto, o.c.,175, dice que "no define el término 'relación', sino que parte de su comprensión 'intuitiva' (*nota:* 'intuitiva' en el sentido de 'lemática'). Este término -llamado "primitivo" (porque indefinido)- de "relación" es utilizado por el autor para describir la "estructura": "la estructura (de un sistema) -dice Nauta- es el total (L.22v.: ind. sumativa), toda la red, de relaciones entre los elementos (de ese sistema)". (ibidem). Se ve el orden en el uso del lenguaje: **(i)** relación, **(ii)** estructura.

Y ahora: "sistema". "Un sistema es una colección con una estructura". (ibid.).

Decisión: (1) relación; **(2)** estructura; **(3)** sistema.

-- También se puede hacer ontológicamente (L.7):

(i) Ser real;

(ii) más de un ser fáctico, que -como ser fáctico- exhiben una identidad parcial, están "involucrados" (relacionados) entre sí;

(iii) si esta relación (subidentidad) forma una red, se dice que está estructurada.

Decisión general.

A partir del L. 33v, se habla de ordenación comparativa.

a. Como un lema, es decir, como una hipótesis de trabajo que, gracias al análisis (L.6), se va aclarando. O, si se quiere: como una reducción regresiva (abductiva) (= lema), que, mediante una reducción progresiva (deductiva) y peirástica (de prueba) (= análisis) se aclara. (L.12, 23vv.).

b. Resumido:

1. Comparar es recoger (L.33).

2. La comparación es la disección interna y externa (L.33/35).

3. Comparar es recoger, diseccionar interna y externamente, según las estructuras (comparativas) (especialmente la estructura identitaria) (L.35/41).

El lema.

Ahora que tenemos el lema básico, también podemos diseñar el análisis (determinación lemática).

Con el padre Pinard de la Boullaye, S.J., *L'étude comparée des religions (Essai critique)*, II (*Ses méthodes*), París, 1929-3, 48, podemos, ya, decir:

(1).-- Diacrónico.

La comparación del orden de los estados (de algo, por ejemplo, la vida) conduce a la idea de "evolución orgánica".

L. 42

2.a. Sincrónico

Experimental y científica. La comparación de influencias (ACD = influencia (L. 24; 34v.)) y cambios (CSQ = cambio (L. 24 ; 34v.)) demuestra su utilidad en el caso del experimento (L.32; mod. apl.: 11/13).

Este es el caso de los fenómenos, que pueden ser repetidos a voluntad por el investigador".

(2).b. Sincronizado.

no experimental-científico. "La comparación de las distintas formas culturales surgidas a lo largo de la historia sustituye a la experimentación cuando se trata de fenómenos que no pueden repetirse a voluntad. Por ejemplo, las instituciones que han desaparecido".

Esto, lexicamente, esboza el amplio campo de aplicación del método comparativo: es, de hecho, como se demostrará, de gran alcance.

Muestra bibliográfica.

-- Además de las obras o artículos mencionados, se hace referencia a:

-- L. Davillé, *La comparación y el método comparativo (en particular, en los estudios históricos)*, en: *Revue de synthèse historique*, XXVII (1913): 4/33: 217/257; XXVIII (1914): 201/229;

-- H. Pinard de la Boullay, *L' étude comparée des religions (Essai critique)*, II (*Ses méthodes*), París, 1929-3, 40/87 (*Méthode comparative*),-- que sigue siendo uno de los estudios más completos sobre el tema;

-- M. Foucault, *Les mots et les choses (Une archéologie des sciences humaines)*, París, 1966, 66ss, (*La teoría del orden de Descartes*),

B.-- El análisis (Appl. Mod).

Ahora estamos considerando un número limitado de aplicaciones de la: método comparativo.

1.-- La ecuación de medición.

L. Davillé, a.c. XXVII (1913), 20, dice: "La comparación puede ser directa o indirecta.

a. - Se puede, concretamente, confrontar al menos dos datos directamente entre sí, sin un tercer dato.

b. - Sin embargo, si para compararlas hay que introducir al menos un tercer dato, se trata de una comparación indirecta. Este es el caso siempre que se utiliza una medida común".

L. 43.

H. van Praag, Measuring and comparing (Medir y comparar), Hilversum, 1968, escribe al respecto: "Como ha demostrado el matemático francés Henri Poincaré (1854/1912), :

- (a) la elección de la medida es una cuestión subjetiva,
- (b) el uso de la medida una vez elegida es un objetivo (L.29v.) dado".

Appl. mod.

(a) Depende de mi elección si mido la distancia recorrida en metros, yardas (tres pies = 0,9144 m., desde el 01.07.1959) o toesas (une toise, vadem (seis pies = 1,95 m.)).

(b) Pero lo que nuestro "yo" decide, tiene que ver con la longitud objetiva (camino recorrido): el resultado, en otros términos (metros, yardas, brazas), reflejará exactamente el mismo ser fáctico (L.7). O aún: cualquier otro ser humano podrá verificar mi resultado (l.23v.). El resultado de la medición será, en sí mismo, idéntico.

Ya *Eukleides de Alexandria* (-323/ -283), en su *Stoicheia* (Elementos), cita un primer axioma: "Los datos, que son idénticos con el mismo tercero, son idénticos entre sí".

Expresado con letras: Si A es igual a B y B es igual a C, entonces A es igual a C. (*L. Brunschvicg, Les étapes de la philosophie mathématique*, París, 1912-1; 1947-3, 88, donde se debate la interpretación correcta (espacial o puramente lógica)). - Al menos aquí se hacen comparaciones indirectas.

R. Descartes (43/47) (1596/1650) en su *Regulae*, XIV, explica el carácter comparativo del axioma de Eukleides: "Por medio de la comparación encontramos "la figura (forma externa de un cuerpo; Gestalt), la extensión, el movimiento, etc.", es decir, las naturalezas singulares (formas reales de ser) - en todos los datos en los que pueden estar presentes.

Por otra parte, dada una derivación del tipo "Todo A es B; todo B es C; por lo tanto, todo A es C"; está claro que nuestra mente "compara el término buscado y el término dado (L.12), a saber, A y C, pero bajo la visión de que ambos son B".

L. 44.

En consecuencia,

(i) si se prescinde de la percepción (intuición) de una realidad separada,
(ii) entonces -se puede decir- "por la comparación de al menos dos realidades, se obtiene todo el conocimiento" (Regulae, XIV). (M. Foucault, *Les mots et les choses*, 66).

Descartes explica esto último distinguiendo dos tipos de comparación (incluso afirma que sólo existen dos), a saber, la comparación por medida y la de "orden".

Notas explicativas. - La ecuación de medición según R. Descartes.

a. Descartes - según Foucault, o.c.,67ss. - afirma que se pueden medir tanto datos continuos como discontinuos. En ambos casos:

(1) se considera, en primer lugar, la totalidad (L.22v.: edición sumativa);

(2) se divide esta totalidad en partes llamadas "unidades".

a. Si se trata de datos continuos, estas "unidades" están acordadas (convencionalmente: piense en el metro, la yarda o la braza para medir una línea). La unidad, en este caso, puede denominarse "modelo de medición".

b. Si se trata de datos discontinuos (piense en una serie de bloques, que se quiere medir), entonces esas unidades (modelos de medición) son las unidades de la aritmética.

b. - Descartes concluye, pues, dos cosas.

a. "La comparación de dos cantidades (datos continuos) o de dos datos discontinuos requiere, en cualquier caso, que se aplique una unidad común (modelo de medición) en el análisis tanto de los primeros como de los segundos". (o.c., 67).

b. "Así, la ecuación de medición, en cualquier caso, equivale a las relaciones aritméticas de igualdad y desigualdad. La medida (modelo de medida, unidad) permite analizar lo semejante (le semblable, lo análogo (L.35)) según la forma calculable de la identidad y de la diferencia (L.35vv)". (ibid.).

En otras palabras: la ecuación de medición divide, primero, sobre (distribución) y luego aplica una unidad común (medida, modelo de medición) (ibíd.). Es un análisis a través de unidades, para determinar la igualdad y la desigualdad (ibíd.).

L. 45.

Decisión.

Uno oye: Descartes es y sigue siendo tradicional. Pero innova: no la identidad y la diferencia (la no identidad), sino su forma calculable. Eso es, para él, el análisis (ordenación comparativa). La forma matemática (aritmética) de análisis pasa a primer plano.

Explicación.

1. La "mathesis universalis" (matemática general) según Descartes.

a. M. Foucault, o.c., 70ss., subraya:

(1) no el modelo mecanicista del pensamiento (es decir, la interpretación de la realidad como una "máquina", como por ejemplo en el siglo XVII, en medicina o fisiología);

(2) ni el modelo de matematización (es decir, la interpretación de la realidad como una fórmula matemática encarnada, como en la astronomía y en una parte de la física) constituyen la intención total de Descartes

b. La intención fundamental (total) de Descartes se llama "mathesis universalis" (literalmente: teoría del orden comprensiva y calculadora). No la interpretación como máquina, no la interpretación matemática, sino el ordenamiento a través de sus propios medios de orden, ese es el diseño completo de Descartes.

Por "análisis" se entiende tanto el pensamiento y las matemáticas de las máquinas como la teoría de orden general, pero sobre todo esta última.

c. En esto -en una teoría matemática del orden, que abarca toda la realidad- Descartes no es nuevo: los paleopitagóricos (-550/-300), con su aritmología (teoría, que trabaja con el número, la forma geométrica y la "armonía" (unificación)), sostenían una doctrina análoga (L.35).

Y todo platonismo (Platon v. Ath.: -427/-347; el Platon más antiguo se hizo cada vez más pitagórico) continúa esa tradición, al menos en parte.

2. Lo explicamos con más detalle. (45/46)

a. El orden, según Descartes, se diferencia de la comparación por la medida. "Veo a través del orden que existe entre, por ejemplo, A y B, sin considerar nada más que estos dos términos". Al medir, intervino una tercera cosa.

b. El orden de las cosas no se conoce mirándolas individualmente; pero:

(i) Se reconoce, en primer lugar, el hecho singular,

(ii) tras lo cual se reconoce la realidad más cercana (dada).

Esto crea una serie (lado de la serie).

L. 46.

c. El orden de las cosas se identifica, en segundo lugar, comenzando en la secuencia anterior con el elemento más simple y terminando, al continuar, con el elemento más complejo (el lado complejizante).

En resumen:

(i) Formación de series -de las que la serie de números que protagoniza la aritmética anterior es sólo un tipo-;

(ii) La complejización (el progreso del análisis desde lo más simple a lo más compuesto).

Un modelo de aplicación.

Dicho en términos algebraicos contemporáneos, sigue la fórmula proposicional:

$$a/b + c = d.$$

El "ordenamiento" cartesiano equivaldría a esto:

(i) Primero, los datos singulares: a, b, c, d;-- - (signo de división), + (signo de agregación), = (signo de igualdad).

(ii) entonces, el menos singular : a/b.

(iii) por último, la más compuesta: a/b + c = d.

Un modelo de aplicación.

Se dice (L.37) que la colonia de hormigas.

La ordenación cartesiana (como formación de series y complejización en una sola) equivaldría a esto :

a.1. Tomo, en la punta del dedo, sólo una hormiga (hecho singular).

a.2. Veo la hormiga (análisis) en sí misma: interna cf.

b. Estoy mirando, ahora, a todas las demás hormigas (dicotomía = complementación).

b.1. Veo que los otros son similares en forma (modelo idéntico), es decir, recojo (L.22vv. (veraneo); 35vv. (aspecto identitario)) toda la serie de hormigas en un tipo biológico.

b.2. Veo a la pequeña hormiga, en mi dedo, tambaleándose,

ser (i) con el otro (local (L.37))

y (ii) vivir con el otro (L.37 (conexión biológica)).

c. Ahora estoy mirando el nido y el bosque que lo rodea:

c.1 El nido sitúa a la "sociedad" (sistema; L.35).

c.2. El nido propiamente dicho se encuentra en el bosque (supersistema; L.35).

Resultado:

(1) Las series (a a c.2.);

(2) Complejización.

L. 47.

3. La relación entre la medición y la ecuación de ordenación simple.

a. Esto es expresado, por el propio Descartes, de la siguiente manera. "Se puede reducir la medición de los datos continuos y discontinuos a la base de un orden: los valores numéricos de la aritmética son siempre susceptibles de serie. (...).

Aquí, precisamente, existen tanto el método (cartesiano) como su "progreso": reducir toda medida (...) a una serie, que,

(i) partiendo de lo simple,

(ii) expone las diferencias (no identidades) como muchos grados de complejidad". (M. Foucault, o.c., 68).

b. En otras palabras, la "doctrina universal del orden" (mathesis universalis) somete toda analogía ("restemblance" (L.35 (abajo)), el corazón de la antigua filosofía griega y escolástica, a la prueba por comparación, es decir: método comparativo, en todo caso, donde esta prueba (verificación/falsificación) es doble:

1.-- Comparación mediante el modelo de medición (la unidad común).

2.-- comparación a través de la "disposición" (es decir, identidad y conjunto de diferencias (no identidades)) (M. Foucault, o.c., 69).

Nota: -- No hace falta decir que Descartes, en su crítica a la vaguedad (no del principio en sí) del comparatismo (= método de comparación) griego y escolástico antiguo, así como del ordenamiento complejizador, insiste mucho en la enumeración completa (L.28) o estivación. Esto puede adoptar tres formas:

a. -- el censo exhaustivo (inventario (L.22));

b. -- la clasificación en "categorías" (tipos)

c. -- el análisis de una muestra necesaria y, hasta cierto punto, suficiente (del conjunto). Lo que importa, en cada uno de los tres tipos de inducción sumativa, es que se prueba la totalidad, lo más exhaustivamente (completamente) posible.

Razón: sólo entonces -según Descartes- hay certeza absoluta sobre la identidad y; (la serie de) no identidades (diferencias) (L.35). Cfr. siempre Foucault, o.c., 69).

L. 48.

Nota:-- Comparación histórico-cultural.

Como ya se ha dicho (L.45), Descartes, consciente o inconscientemente (hay, al fin y al cabo, un claro putagorismo y platonismo renacentista) (cfr. *O. Willmann, Gesch. d. Id.*, III (*Der Idealismus der Neuzeit*), Braunschweig, 1907-2, 24/69 (*Der Pythagoreismus d. Ren.*; *Einfl.d.Pyth. auf Mathematik u. Astronomie*); 70/101 (*Der Platonismus d. Ren.*), a una tradición.

1. Formación de la serie de Puthagorean y o complejización.

a. Eukleides, Elementos, 7/9 (Aritmética), comienza con dos definiciones:

(i) "Monas (= mónada, unidad entendida como elemento (microunidad)) es ella, a la que cada uno de los seres ('onton') se llama uno";

(ii) Arithmos (= agregación, 'número(forma)') es el conjunto ('plèthos'), en cuanto compuesto de microunidades ('mónadas)". (*P. Krafft, Geschichte der Naturwissenschaft*, I (*Die Begründung einer Wissenschaft von der Natur durch die Griechen*), Friburgo, 1971, 319).

Con estas dos descripciones, Eukleides se inserta, en su tiempo, en una antigua tradición paleoputágora sobre la concepción del número: "El uno (s), (entendido como elemento, stoicheion), está ahí para todos los números ('arithmoi'); no es en sí mismo un número ('arithmos', conjunto de unidades). Sin embargo, está en todos los 'números' ('arithmoi', colecciones de unidades), como condición necesaria de los mismos". (*O. Willmann, Gesch. d. id.*, I, 2721 donde el proponente habla de la idea paleoputágora del número (es decir, de -/--550).

Cuando, hacia el año -300, Eukleides escribió su Stoicheia (Elementos), todavía vivía de esa tradición más antigua. En otras palabras, sólo a partir del dos (la colección de unidades más pequeña posible) los antiguos griegos hablan de "número" (es decir: colección de unidades). ¡La teoría de los números es la teoría de los conjuntos! (L.28v.)

La teoría de conjuntos de la antigua Grecia es una teoría unitaria (L.10/13).

"Al hacerlo (es decir, en ese tipo de reunión) me vino a la mente el doble significado de 'ellos', 'uno', que también está en nuestra palabra 'unidad'.

1. Ahora, 'ellos'(€V) es el 'uno' como elemento, constituyente de todas las colecciones de unidades ('números').

2. Por otra parte, ese mismo "uno", entendido como conexión (L.30; 37v.) es la "hēnosis", lo que convierte a todo "número" (conjunto de unidades) en "número" (conjunto de unidades), - "número" (conjunto de unidades), que, en sí mismo, es algo una vez, es decir, una unidad (= conexión) de una multiplicidad". (*O. Willmann, o.c.*, 272).

L. 49.

Willmann, el gran filósofo de la educación, no podría haberlo dicho más claro: la antigua teoría griega unificada (entendida micro-monádica y macro-monádica) es la teoría de conjuntos avant la lettre y esto en el ámbito de la doctrina específicamente griega de la unificación o armonía (sobre la que nos extenderemos más).

2. La "estoqueiosis" platónica (formación de series y/o complejización).

Citamos la traducción de un pasaje de Platón, *Theaitètos* (Theaetetus) e id., *Filèbos* (Philebus) - este último tomado en sentido favorable de E.W. Beth, *De wijsbegeerte der wiskunde (Van Parmenides tot Bolzano)*, Antw./Nijm., 1944, 36v. Sin embargo, en primer lugar, dos significados de palabras.

1. Thot (= Thoth, Theuth) es el antiguo - egipcio tanto poder (fuerza vital - deidad personal, que controla las actividades intelectuales, la escritura, el lenguaje, etc.)' (es decir, proporciona la necesaria base "fluídica" (fina o enrarecida)

2. Stoicheion' (mv.: 'stoicheia') es, en griego antiguo, "lo que, como miembro de ella, se une a una serie, -- especialmente cuando esa serie es un rango o, por ejemplo, otra línea (A. Bailly, -- E. Egger, *Dict. Grec/Français*, París, 1903-4, 1795).

a. Por encima de todo, "stoicheion" significa cualquier parte de un texto escrito en una línea, es decir, una marca de letra.

b. En uno de los muchos significados metafóricos, "stoicheion" significa "elemento" (microunidad). Platón se ocupa de estos dos significados.

Escucha.

"Cuando alguien - ya sea un dios o un hombre divino (*nota* - "divino" significa, aquí, "psíquico") - (según un mito ("historia") egipcio su nombre era Theuth) se dio cuenta de que el sonido era infinitamente diverso (= multiplicidad), fue el primero (= prototipo), que se dio cuenta:

(1) que, en esa infinidad (multiplicidad), las vocales no eran "una" sino "muchas" y

(2) de nuevo, que había otros sonidos (compl., L.7), que -aunque no eran vocales- seguían poseyendo un cierto valor sonoro, y que había también de estos un cierto número (multiplicidad) y

(3) Distinguió un tercer tipo de letras, que ahora llamamos consonantes.

L. 50.

Luego dividió (L.47 (casi al final: división en "categorías"))

1. las consonantes, hasta distinguir cada una por separado (L.46 (arriba: singular)) (L.47: diferencias);

2. del mismo modo, las vocales y

3. las semivocales, hasta que, de éstas también, conoció el número.

Y fue llamado (todos ellos y todos juntos (L.25 (elementos / Gestalt(forma); 29 (concepto de colección de Cantor); 33 (suma)) "stoicheia", letras.

Pero Theuth reconoció que ninguno de nosotros

(a) uno de ellos por separado

(b) podría aprender sin todos los demás (L.7 (compl.).

Theuth consideró que esto (no uno separado sin todos los demás) era una conexión que los hacía a todos uno (L.10v.).

Consecuencia;

Theuth les asignó una sola ciencia, a la que llamó "teoría del habla" (gramática)".

Decisión.

a. No cabe la menor duda -al menos en una lectura atenta del texto- de que también Platón, en la tradición puramente puthagórica, prepara en cierto modo el método cartesiano de la comparación exacta.

b. Pero hay más. E.W. Beth, o.c., 103, dice literalmente lo siguiente.

"En este sentido, la Carta del 30.11.1629 a le P. Mersenne (le Père Marin (1688/1648), matemático y pensador, amigo de Descartes) merece una mayor discusión.

Refiriéndose a una especie de esperanto (una lengua internacional concebida hacia 1887 por el polaco Dr. Lejzer Ludwik Zamenhof), Descartes explica cómo, según él, deberían componerse las raíces de las palabras de dicha lengua y las letras (caracteres) correspondientes (L.46 (complejización)).

Los números y las cifras le sirven de ejemplo.

Hay que establecer, entre los pensamientos humanos, un orden de precedencia (L.46: series y complexif.), como existe, por naturaleza, entre los números. Entonces, calculado a partir de eso, se podría construir un lenguaje (...). Sin embargo, sólo la filosofía "verdadera" (en el sentido cartesiano) haría posible la aplicación de este plan.

L. 51.

La razón: es lo único que nos permite comprender el pensamiento humano:

- (1) para distinguir (L.47: Diferencias)
- (2) que se enumeran (L.28; 47 (exh. tell.)) y
- (3) (L.47).

Una vez que tengamos un inventar y (L. 22) de las representaciones singulares (*nota* -- Como dice Beth, o.c., 116: G.W. Leibniz (1646/1716) concibió más tarde tal "inventar y" como un "alphabetum cogitationum humanarum" (alfabeto de los pensamientos humanos)), del que se componen todos los pensamientos, sería posible un lenguaje universal, que apoyaría de tal manera el juicio que el error sería casi imposible.

Beth resume acertadamente (ibíd.): "la mathesis universalis (...) generalización del 'análisis' y del álgebra (...)".

Decisión general.

1. M. Foucault trató de hacer realidad que Descartes (y, con él, la época cartesiana) quería más y diferentes cosas que el mecanicismo (L. 45) y la matematización de toda la realidad (L.45).

2. E.W. Beth, sin embargo, apoyándose igualmente en los escritos de Descartes, matiza muy sensiblemente la apreciación de Foucault: es y sigue siendo un parangón (modelo principal) de la concepción de las matemáticas de Descartes. ella, y todos ellos, es autorizada.

J.-P. Sartre (1905/1980), el gran existencialista francés, en sus *Situaciones* (1947/1976), I (*La liberté cartésienne*), afirma que Descartes, en su juventud, experimentó la compulsión racional que las verdades matemáticas imponen a la mente pensante, hasta el punto de que esta experiencia "existencial" (es decir, vivida personalmente) impuso un nuevo estilo racionalista a todo su pensamiento, incluida la filosofía.

Esto no impide, sin embargo, que Descartes dé un paso importante en cuanto al método comparativo, que nosotros, a su vez, seguiremos, aunque no nos entreguemos a la compulsión "racional" de las matemáticas, como pretende descubrir Sartre en todo lo cartesiano.

La mathesis universalis, no racionalista (moderna), sino puthagórica antigua, es decir, agógica (dirigida al pensamiento independiente y a la salvación), es y sigue siendo un gran logro en términos de exactitud.

L. 62.

2.-- La ecuación diferencial.

(1) "Diferente" (cf. el latín "differentia" (Gr.: "diaforma"), diferencia, distinción) significa "¡lo que corresponde a la(s) diferencia(s), o implica diferencias!

Así, la psicología "diferencial" se ocupa de las diferencias (distinciones, sí, opuestas), en términos de comportamiento, respectivamente de vida interior, de los tipos de personas (animales, si se trata de psicología animal).

Está claro que aquí nos mantenemos dentro de la visión de la mentalidad identitaria (L.35v.).

(2) Con *H.J. Hampel, Variabilität and Disziplinierung des Denkens*, Múnich/Basilea, 1967, 82/104 (Variologische Denksysteme), podríamos hablar de comparación "variológica", es decir, de comparación dirigida a la variación (variantes), -- si no fuera porque este pensador, en este término "variológico", establece su propia ideología (a la que volveremos más adelante).

Introducción.

a. En la página 35, arriba, vimos la lista "idéntico/ parcialmente idéntico (= análogo) / totalmente no idéntico (diferente, distinto): El énfasis, entonces, estaba en la identidad.

1. Pero comparar es siempre (aprender a) ver tanto la identidad como la no identidad. Por lo tanto, ahora unas palabras sobre la tipología de la no-identidad.

2. Descartes (L.47) nos enseñó a evitar ciertos tipos vagos de comparación. Por eso ha subrayado las diferencias (L.47), conservando el pensamiento identitario. Este sentido cartesiano de la diferenciación (rag) fina (el desentrañamiento (L.6: análisis)) obtiene, aquí, su aplicación.

b. *Kard. D. Mercier* (1851/1926), precursor de la neoescolástica actual (L.28), en su *Logique*, Lovaina/París, 1922-7, 107/109, subraya que la no-identidad ("oposición") puede entenderse, entre otras cosas, en cuatro sentidos diferentes.

a.-- La (diferencia) contradictoria.

Así, las ideas "blanco" o "no blanco"; "justo" o "injusto": es una de las dos (dilema). En latín, el 'o' entre dos ideas irreconciliables se representa con 'aut' (no con 'vel'). Cfr. L.15).

Comentario. - Mercier debería haber añadido "ser blanco o no serlo", al fin y al cabo, planteaba un muro:

L. 53,

a. si es blanco (encalado) (el énfasis está en el ser real (L.7v.) y no en "blanco" como no rojo o algo así), entonces esa pared ES blanca;

b. Con Herakleitos de Éfeso (-535/-465), ya en la antigüedad etiquetado como "el oscuro", por sus declaraciones que desafían el sentido común, podemos decir: "Esa pared es a la vez blanca y no blanca"; pero, entonces, no nos referimos al ser real como ser real (como arriba), sino a algo como "Esa pared es blanca (a primera vista), pero (de hecho) no es tan blanca pura"; o aún: "(Ahora) esa pared es blanca, pero (ya) está descolorida, por la intemperie e.d.m. y, por tanto, es) también no blanco:

b -- la oposición privativa (diferencia).

En ese caso, la negación expresa el vacío o la privación de algo que debería estar ahí.

Así: "Esa señora no ve" (está privada del ejercicio del sentido de la vista, que debería haber tenido), -- por ejemplo, por ceguera (congénita o adquirida).

Mercier lo expresa con humor: "La piedra, por ejemplo, no ve. pero no está privada de ella; (es, en otras palabras, para él, no es un vacío).

c.-- La contradicción contrair (ordinaria).

Aquí la formación de la serie cartesiana (1.45/47) encuentra una aplicación. dado: algún tipo (clase), por ejemplo, un color, cualidad de la conciencia, estado de salud, etc.

Blanco" y "no blanco" (que incluye el rojo, el negro, etc.) son ambos colores, pero cada uno niega al otro; "concienzudo" y "sin escrúpulos" son ambas cualidades de la conciencia, pero cada una niega a la otra; "sano" y "no sano" son ambos tipos de salud, pero cada uno niega al otro.

Nota -- Sistemática, par de opuestos, (Cfr L.36)

O. Willmann, *Gesch.d. Id.*, I, 273, menciona una importante enseñanza de los paleopitagóricos (-550/-300), es decir, una lista de sistecias (pares de opuestos);

(1) forma/inconformidad; solidez/inestabilidad; orden/desorden; recto/torcido; derecha/izquierda;

(2) hombre/mujer (no masculino);

(3) luz/oscuridad (ausencia de luz);

(4) bueno/mal (no bueno).--con la 'identidad/no identidad (diferencia)' forman una curiosa pieza de ecuaciones diferenciales.

Es cierto que, vistos desde nuestra clasificación (tipología), de la que ahora nos ocupamos, son dispares;--es decir, el 'no-bueno' es, de hecho, privado; razón: normativamente hablando, la acción 'buena' es, por ejemplo, una exigencia,--el 'hacer el mal' es una carencia, una laguna, de hecho, una laguna pecaminosa.

L. 54.

Nota.-- ¿Por qué hemos mencionado arriba (L.53,--Ad c) la "formación de series"?

Kard. Al fin y al cabo, Mercier dice: "Los opuestos ordinarios (*les 'contraires'*) son los dos extremos de una serie de elementos, reunidos bajo un mismo tipo (type;-- meaning: colección (L.29).

Supongamos, por ejemplo, que los matices de luz están - mentalmente - colocados en una fila ("disposés en série") (L.46), -- entonces los dos términos extremos "elementos" de esa fila (serie) son dos opuestos.

Hay una contradicción (ordinaria, contradictoria) cuando se trata de datos,

(i) Aunque se puede rastrear a una sola "clase" (L.26),

(ii) pero no pueden existir simultáneamente (L.7: ser real; 15; 52v.) en el mismo ser". (o.c.,108).

Inmediatamente vemos que Kard. Mercier, por ordenamiento puramente escolástico, piensa sin embargo en una dirección similar a Descartes (L.47 (clasificación en tipos)).

d.-- La contradicción puramente relativa.

Se trata -según Mercier, o.c., 108- de una simetría (es decir, de una relación mutua) más que de una exclusión pura y simple: existe donde dos términos (elementos),

(1) aunque distinto (diferente),

(2) sin embargo, sólo tienen sentido entre sí.

Por ejemplo, la idea de "padre" e "hijo": sin hijo no hay padre y viceversa (= simétrico). Igualmente -dice Mercier- las ideas "doble" y "mitad" o "conocimiento" y "objeto conocido".

Quizás sería mejor hablar de oposición "correlativa" (relación mutua).

Decisión.

Esta introducción a la comparación diferencial demuestra lo ambigua (una palabra para más de un significado) que puede ser la negación ('no', 'on-; -menos', etc.). Hemos analizado el cartesiano con gran sofisticación. Volvamos ahora a Herakleitos de Éfeso (L.53): el juego de palabras con los opuestos sin un análisis de este tipo à la Descartes no significa mucho.

L. 55.

Parte 1.-- La idea del diferencial lógico. (55/60)

(Tomemos como base la colocación de elementos en "cajas" (pequeños lugares), es decir: cajas en una línea horizontal. Se trata de un tipo de "combinatoria" (es decir, la construcción, el análisis, etc. de "configuraciones" (un conjunto de lugares, provistos de un cierto orden)).

(2) El segundo punto de partida es la sístole paleoputágora (par de opuestos; L.53v.) colocamos ('combinamos') tal sístole en al menos dos casillas; así:

| | |
|-------------|-----------------------|
| "bueno + | no-bueno" (malo) - |
|-------------|-----------------------|

Tal "bi.nomium" (término algebraico) o -en griego- duas, díada (= dualidad, modo de ser binario) abarca uno de los opuestos analizados anteriormente, pero unificado ("armonía" de los opuestos) en el marco de una configuración.

(3) El diferencial.

A partir de las dos bases anteriores, ahora podemos describir el diferencial como corresponde a una teoría ordenada (no como en las matemáticas).

(a) El mismo término (elemento) -por ejemplo, "bueno"- es, colocado a la izquierda, confirmado (+) y, colocado a la derecha, negado (L.52/54) (-). Así, la polarización (oposición bipolar) se "analiza" literalmente (se aclara por descomposición) de forma combinatoria (es decir, por posicionamiento).

(b) Combinatoriamente, introducimos ahora un tercer lugar, es decir, el del medio (creando así un intervalo entre los dos extremos):

| | | |
|-------------|---------------------------|-------------------------|
| "bueno + | bueno y no bueno + / - | no es bueno (malo) - |
|-------------|---------------------------|-------------------------|

Ao ahora tenemos una "tríada" (en griego antiguo significa tríada, un tipo de ser trinario). Esto es lo que es el diferencial elemental (singular) (L.45v.).

Modelos de aplicación" de la idea "diferencial".

Tomamos ejemplos en los que la idea de escala (pequeña, gran escala (L.42/44: medición de la comparación)) pasa a primer plano.

Modelo económico.

Se distinguen (bajo la misma idea) las pequeñas empresas (a pequeña escala) de las medianas y grandes, o incluso gigantes, empresas.

L. 56.

Desde Lord J.M. Keynes (1883/1946), se habla no sólo de microeconomía (economía popular a pequeña o mediana escala), sino también de macroeconomía (economía popular a escala, por ejemplo, nacional o incluso internacional).

Modelo estético

a. C. Lefèvre, S.J., *La composition littéraire*, Bruxelles, 1936-3, 13s., escribe: "Los términos (ideas) 'agradables' (i) graciosos (gracieux), (ii) bellos (beau), (iii) sublimes (sublime) -: estas ideas expresan lo que puede llamarse 'una secuencia progresiva' (une progression) (*Ricardou, De l'idéal*, 112s.)"

La pregunta que se plantea es: ¿cuál es la distinción entre estas tres categorías estéticas (L.47 (tipos))?

b. - Todos los artistas, pero sin duda Guido Gezelle (1930/1899), en, por ejemplo, su poema "Voetjes", sugieren la belleza a pequeña escala (= graciosa). Escucha.

"Este pie y ese pie iban a esperar juntos a los terneros. Los terneros iban caminando en el coro. Este pie y ese pie iban caminando delante muy rápido. Este pie -y ese pie se van a lavar en el agua. El agua los enjuagará.-- Este pie y aquel pie se enfriarán en el agua.-- Brillarán tan rojos como los roozekes.-- Serán tan blancos como la leche.-- Como los bezekes (bayas) bajo las ampollas. (1858(?))". (*P. Baur-, inl., Poemas de Guido Gezelle (Tijdkrans, Rijmsnoer, Laatste Verzen)*, Amsterdam, 1943-1, 722).

c. **Modelo de aplicación** de lo sublime. Gezelle ve un viejo árbol, un roble, derribado. Escucha:

"El gigante".

Desnudo, en la quemadura del sol, todos tus miembros, desnudo y descubierto, gobernante de los Países Bajos, rey de los bosques grandes, el abeto, tan fuerte, ¿quién te ha pisoteado? -- Los vientos cayeron, firmes y numerosos, asaltándote y golpeándote; agarrándote por el cuello y la garganta, queriendo ponerte en la arena: de pie, así el viento demasiado malvado - ¡te asusta!

Atronadores pies de dragón hacia el cielo, desconocidos,-- chispas de fuego y horquillas disparadas,-- valientemente, tú la cima alrededor,-- nada y se ha movido, o bajo el fuego del rayo has pisado.-- Quién, entonces, te ha pisado,-- gigante verde, con toda tu fuerza,-- desnudo y desnuda tus hermosos miembros,-- llano, traído a la arena,-- . ¿Quién podría obligar a toda tu fuerza, sin pelo y con vergüenza a traerte? Ponte de pie y permanece, para las manos del hombre, nada, que vive para siempre.-- Rey de los Países Bajos,-- fuerte es él (= Dios), que nunca y tiembla: -- la humanidad te tiene, dueño de la cama (a la cama = a convertirse (fuerte)), -- verde. gigante, derrocado. - (01.10.1896)". (ibid 391).

L. 57.

Un poco más adelante, Baur menciona un poema análogo (L.35 (abajo)), del que, aquí, título (*Van den oudenboom*) y versos iniciales:

Con el brazo extendido, medio cortado, ¿quién está ahí, levantando un puño inexistente hacia el cielo? ¿Es un gigante, en la imagen? No, no es y no es un edificio de hombres. Es más bien una aberración, - un macizo montañoso de piedra, - que, alzándose fuerte y orgulloso, - soporta los afilados talones - de los chispeantes cuatro vientos (rayos). (...)"

Opm.--Como todos los que están familiarizados con el arte y la estética saben,

(i) Gezelle sí ve, la realidad desnuda;

(ii) sino que, junto a esa realidad desnuda, existe una idea (así, la gracia a pequeña escala, como en *Voetjes*; o la elevación a gran escala, como en los dos poemas anteriores). La elección de las palabras, la sintaxis, toda la atmósfera está determinada no tanto por la realidad desnuda como por la idea. Quien, por tanto, no capta (contempla, percibe) la idea estética, no capta lo que el poeta quiere decir.

d. También el humor

(ludismo a pequeña escala) y la ironía o el sarcasmo (ludismo a gran escala) utilizan las categorías estéticas anteriores (ideas básicas).

Escucha.

J. Racine. (1639/1699), el tragediógrafo clásico francés, escribió también una comedia, *Les Plaideurs* (1688), en la que la antítesis (contradicción; L.52 y ss.) juega a.o. en la siguiente frase: (El convocado dice, con humor, al comisario: "Monsieur, ici present, - M'a, d' un fort grand soufflet (boquiabierto), fait un petit présent ('presente')):

La calamidad (accidente) puede, igualmente, ser a pequeña escala o, por el contrario, a gran escala. Este último tipo de calamidad suele llamarse tragedia.

L. 58.

1. Algo de esto brilla en el poema de Gezelle "*Van den oude boom*", donde habla de "una monstruosidad, una monstruosidad de montaña de piedra (la monstruosidad es masa, pero, como la monstruosidad, es de tamaño ominoso, desagradable).

2. Algo parecido se puede escuchar en *Avondrood* (Rojo vespertino) de Gezelle (cuarta estrofa): "En el campo glorioso del sol, -- que se oscurece alrededor, -- y, lentamente, más oscuro -- y más profundo, se erige en exceso (es decir, como un espectáculo), -- escrito, negro sobre oro, -- una banda de gigantes grandes: -- el pueblo interminable de los árboles, -- en el rojo vespertino interminable".

De nuevo: la elección de las palabras (a gran escala, tanto "interminable" (dos veces) como "banda de gigantes" o "gente (de los árboles)" (donde la confusa multiplicidad, expresada en "banda" y "gente", resulta más ominosa que, por ejemplo, un solo árbol), la atmósfera (en "rojo vespertino", por ejemplo) está determinada -no por la realidad desnuda, sino- por la idea (gran escala que coexiste con una atmósfera ominosa).

3. También dentro de la misma categoría estética (idea básica), suena el mismo Gezelle, por ejemplo, *Los gitanos* (Baur, I, 614).

Los gitanos, por cierto, son gitanos.

"Está oscuro en el bosque y el haya está cerrada. -- Están ahí, los gitanos, una pareja errante. -- Con ojos brillantes y pelo ondulado.

Junto a la hoguera ardiente, en el verdor del día, los hombres corren, salvajes y cobardes.

Ahí están las mujeres: asan la comida... y sirven la vieja bocha llena de vino.

Las canciones y las sagas resuenan por todas partes, con tonos melódicos, como el tañido de las campanas.

Y hechizos mágicos, para la angustia y el peligro, -- que el abuelo enseña a sus hijos a repetir también.

Las chicas de aspecto negro desenredan la danza -y parpadean, entrelazando la sombra y el brillo.

Allí, la kithara murmura, la bolsa de ratones retumba,-- mientras, más y más salvaje, la ronda de baile se balancea.

Ahora hacen huelga, cansados del tráfico nocturno.

Las hayas suspiran; la somnolencia se desploma.-- Y ellos, tan lejos del hogar y del país,-- contemplan, mientras sueñan, su dichosa playa(...).

(noviembre de 1877)?

L. 59.

Se dice que Gezelle escribió este poema a partir de Emmanuel Geibel' (1815/ 1864), que en su día vivió en Atenas durante dos años como educador en la casa del enviado ruso y, posteriormente, se dedicó mucho a la literatura del sur.

¿En qué consiste la individualidad (dentro de lo siniestro como categoría)? En el hecho de que, en los gitanos, lo desagradable no se sitúa en la naturaleza (por ejemplo, los árboles), sino en las personas. Más aún (y esto es algo sobre lo que esperamos volver más adelante): los gitanos representan, en nuestro medio ilustrado (la Ilustración se sitúa a partir de +/- finales del siglo XVII), un remanente (supersticio) de una antigua religión nocturna, cercana a la tierra (como Madre Tierra).

Pues bien, esta religión se presenta, al menos en las mentes ilustradas, como "desagradable", "terriblemente amenazante" y "ominosa". - Gezelle nos ha dado algo de esa atmósfera (idea) en su poema.

Modelo sociológico.

1. D. Szanton, *Cultural Confrontation in the Philippines*, en *Cultural Frontiers of the Peace Corps*, Cambridge (Mass.) / Londres, 1966, 35/61(esp. 53), describe cómo la adaptación de la gente del Cuerpo de Paz de los EE.UU. en Filipinas mostraba toda una gama o espectro (es decir, un diferencial enriquecido), con "categorías" (L.47):

(i) rechazo, aversión, (ii) distanciamiento, (iii) aceptación, cariño.-- Esto en relación con el pueblo indígena y su tipo de cultura. Se podría caracterizar la tríada anterior de la siguiente manera:

| | | |
|----------------------------|---------------|-----------------------|
| (i) aceptación/preferencia | (ii) aversión | (iii) Rechazo/rechazo |
| + | +/- | - |

Se ve cómo, en las relaciones humanas (actitudes), vuelve a estar presente la triplicidad, que caracteriza el diferencial mínimo (L.55).

2. Análogo a éste es el perfil de polaridad (cfr. Ch. E. Osgood, *The Measurement of Meaning*, 1957).

En una encuesta de opinión, por ejemplo, sobre lo que "la gente" piensa de alguien (por ejemplo, un profesor) - investigación de la impresión de la imagen, por ejemplo, la tríada diferencial "competente" / "indeciso" / "no competente" puede utilizarse como método de pregunta.

L. 60.

Hay más: si se anota, por casilla, el número de personas que juzgan, se tiene, de hecho, un método matemático (L.45: modelo de matematización). Al fin y al cabo, se pueden comparar las cifras.

Segunda parte. -- El impacto del cambio cuantitativo (gradual) en la calidad.

En primer lugar, todavía hay personas que ven la "cantidad" (expresada matemáticamente, según el caso) como algo contrario al sentido de lo cualitativo en la realidad. Y luego critican las matemáticas y la cuantificación. Creemos, por el contrario, que la cantidad y la calidad existen juntas, hasta cierto punto.

a.-- Ainesidemos de Cnosos (+/- 50) es un escéptico (filósofo, que pone en el centro la investigación, en cuanto termina en la incertidumbre y la duda). Inmediatamente es un seguidor de Herakleitos de Éfeso (L.53), lo que significa que tiene un gusto por las afirmaciones paradójicas, en las que se formula una contradicción real o aparente.

Bibl. stabpr.-- V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, París, 1887-1; 1969, 253/298; R.G. Bury, *Sextus Empiricus*, 4 vols., Cambridge (Mass.), 1961, I (*Outlines of Pyrrhonism*), xxxvii/xl.

a.1. En el centro de este cretense están los llamados tropos (tropoi, formas de formar opiniones), que sirven para demostrar que tanto nuestra experiencia sensorial como nuestro pensamiento son, en esencia, relativos (relativismo: nada es "absoluto (seguro)").

a.2. Ahora bien, entre estos tropos están los que se basan en el propio objeto de nuestro conocimiento sensorial o intelectual (tropos objetivos). Aquí, ahora, se sitúan las relaciones entre cantidad y calidad. Hay una conexión (L. 35; 37) - aparentemente, varias veces, una conexión ACD (causa)/CSQ (efecto) (L.24) - entre los cambios cuantitativos del objeto y la percepción cualitativa (salto de nivel).

Como prueba, Ainesidemos cita.

A.-- Cambios distributivos (L.26; 38).

Si una información se hace más frecuente o más rara, dentro del mismo marco temporal o espacial, aparece cualitativamente diferente.

Por ejemplo, un cometa (estrella de cola), por su rareza, despierta sensaciones; el sol, por su aparición diaria, no es sensacional.

L. 61,

Me viene a la mente un proverbio romano: "Assueta vilescunt" (Las cosas, a las que uno está acostumbrado, vienen a la mente). Uno recuerda una observación relacionada: "Uno aprende a vivir con ello". -- Por ejemplo, un terremoto, en las ciudades donde es frecuente, es menos o nada sensacional. - Diferencial:

| | | |
|-----------|---------------|----------------|
| frecuente | / infrecuente | raro (algunos) |
| + | +/- | - |

B.-- enmiendas colectivas (L. 38).

Si se cambia la masa de una cosa determinada, entonces, cualitativamente, esa misma masa cambia.

Por ejemplo -dice Ainèsidèmos- un solo grano de arena es espinoso y los granos de arena, reunidos en un montón, son suaves al tacto. Así, una pequeña dosis (cantidad posológica) de vino "fortalece el alma", mientras que si se aumenta gradualmente, en algún momento se convierte en lo contrario: ¡demasiado vino es perjudicial!

Así, citando un experimento de Anaxágoras de Klazomenai (-499/-428), fundador de la ciencia experimental en la antigua Grecia, una bolsa llena de aire, que se hace girar cada vez más fuerte, estalla de repente.

Diferencial de dosificación del vino

| | | |
|----------------------|-----------------|---------------------|
| algunos Beneficio | más cubierta | demasiado dañina |
| + | +/- | - |

b. Francis Bacon de Verulam (1561/1626), el programador de la ciencia natural experimental causal (*Novum organum scientiarum* (1520)), vio la misma conexión entre cantidad (cambios) y calidad (cambios). Sus famosas "tablas" lo demuestran.

Así que donde habla de la regla sobre la experimentación, llamada "productio experimenti":

(i) si se cambia, gradualmente, la causa (ACD; L.24), bajo consideración de la intensidad, por ejemplo,

(ii) entonces, si hay una causalidad real, el efecto (CSQ: L. 24) también cambiará, en un grado proporcional.

De ahí la ley de que el volumen de un gas es inversamente proporcional a la presión ejercida sobre él.

L 62

Así, en la ciencia médica, parece que una sustancia (un veneno), si se modifica gradualmente, produce un efecto médico modificado, hasta el punto de que, en un momento dado, "el efecto no cambia proporcionalmente, sino, a veces, de forma brusca" (Ch. Lahr, *S.J., Logique*, París, 1933-27, 585).

Lahr articula aquí el vínculo "cambio gradual (cuantitativo)/cambio repentino". Lahr concluye: "Hay, pues, casos en los que la cantidad es un componente esencial de la causa".

c.-- John Stuart Mill (1806/1873)

el empirista y metodólogo (L.24), ha resucitado la "tabla de grados" de Bacon (*productio experimenti*) en sus famosos "métodos".

Así, el "método de acompañamiento de los cambios" de Mill es lo que Bacon llamaba *productio experimenti*: "Si un fenómeno cambia, mientras todos sus antecedentes (ACD; L.24), excepto uno, permanecen inalterados, este único antecedente es la causa buscada". Así:

(i) Cambiar el número o la amplitud de las vibraciones de un cuerpo generador de sonido,

(ii) y verás la imagen de los cambios de los animales en el sonido (fenómeno cualitativo, por lo que se observa) (o.c. 589).

d.-- Iossif Vissarionovich Oygachevili, apodado Stalin (1879/1953). El materialismo dialéctico y el materialismo histórico (1937), expone los cuatro rasgos principales de la dialéctica moderna, tal y como existen desde G.F.W. Hegel (1770/1831) -en la variante idealista- y Karl Marx (1817/1883) y Friedrich Engels (1820/1895), -en la interpretación materialista-.

La tercera gran característica es la siguiente: "El movimiento (= cambio) y el devenir (de la materia) crean algo nuevo".

Este movimiento (cambio) y su génesis son noticia en dos sentidos:

(i) **de forma** circular: por ejemplo, con la energía térmica se puede generar movimiento (en el sentido mecánico) por lo que esta energía de movimiento, a su vez, se convierte en energía térmica;

(ii) a saltos (revolucionarios), por lo que un cambio cuantitativo trivial da lugar a un salto cualitativo: por ejemplo, físicamente, el agua, que, una vez que alcanza los 100 grados, empieza a hervir de repente (cambio cualitativo); por ejemplo, el "veneno para ratas" químico (trióxido de arsénico), un veneno pesado que, en pequeñas dosis, es curativo, mientras que, en grandes dosis, es letal.

Del mismo modo, en el ámbito psicológico, cuando "una gota de agua" provoca un "desbordamiento": piénsese en un acoso, si se repite "demasiado", que se vuelve odioso, donde, una vez cometido, sigue siendo tolerable; piénsese en una exhibición, en una pieza musical, que, al principio, es agradable, donde, repetida demasiado, se vuelve insoportable (*P. Foulquié, La dialéctica*, París, 1949, 64s.).

L. 63.

Se podría añadir a los modelos de aplicación. - Consideremos el fenómeno sociológico por el que una masa trabajadora, si no está excesivamente explotada, lo encuentra tolerable, pero que, en la frontera de la explotación, encuentra intolerable el cruce de la frontera -lo que los antiguos griegos llamaban "hubris"- y se vuelve revolucionaria en lugar de pacífica.

Decisión general

Los hechos ("modos reales de ser" (L.7)) están ahí: la cantidad (el cambio) significa la calidad (el cambio), si es necesario a pasos agigantados y en forma de inversiones al contrario:

2-Se plantea la pregunta: "¿dónde está exactamente el límite del salto?"

(i) ***Euboulides de Miletos*** (-380/ -320), perteneciente a la escuela de Megara (una de las tendencias kleinsocráticas), fue un practicante de la erística, es decir, de un método que refuta las tesis de los filósofos, retóricos y eruditos mediante el método del contra modelo (contra ejemplo).

En su nombre nos han legado dos modelos de erística que ponen de manifiesto el problema del salto cualitativo (con cambio cuantitativo gradual).

Modelo 1. La calvicie: Privar a una persona de un solo pelo no significa que vaya a quedarse calva; privarle de dos, tres, etc., tampoco significa que vaya a quedarse calva; por lo tanto, se le puede privar de todos los pelos sin quedarse calvo.

Modelo 2.-- El montón de grano: Un solo grano no hace un montón de grano; tampoco dos, tres, etc.; así, cien mil granos no hacen un montón de grano.

Se lee, ahora, L. 25v. (inducción sumativa).

El padre Lahr, Logique, 701, dice que Euboulides

(i) lo que es cierto de cada miembro de una colección individualmente (en su separatividad),

(ii) atribuye a todo el conjunto (como un todo).

L. 64.

--¡Vemos, ahora, la enorme importancia que tiene la inducción sumativa! ¡Si, al menos, se entiende correctamente! Pues aquí se atribuye o bien "todo" (conjunto finito) o bien "todo posible" (conjunto infinito), lo que, con razón, se atribuye precisamente a un elemento (momento; L.7): que no es decisivo en los saltos cualitativos.

Ahora queda claro por qué (L.23 (gestalt); 25 (forma; inducción formal) tuvimos tanto cuidado en estructurar correctamente la inducción sumativa (y no sólo la numeración media).

Con *E.W. Beth, De wijsb. D. wisk.*, 85, podemos, pues, admitir que la erística (en la forma arriba indicada), aunque sea "mezquina" o cercana a lo "trivial" (vulgar), no obstante

- (1) es la introducción a una investigación más profunda y
- (2) **puede reclamar** pleno valor probatorio

Sin embargo, es inmediatamente obvio que la calva (el calvo) o el montón de grano cubren un - lo que los antiguos griegos llamaban - "sofisma" (sofisma, falacia(ering)). El sentido común, incluso, ve esto (quizás sin poder nombrar la falacia formal) (L.6).

(ii) Tanto los psicólogos de la Gestalt como los dialécticos son pensadores de la totalidad.

También tienen un ojo para lo cualitativo. Los dos juntos les hacen sentir, instintivamente ("ingenuamente", en el lenguaje de los lógicos y matemáticos), las leyes de la apreciación humana (L.16/19: el trascendental "valioso").

En mi opinión, el salto (cruzar la frontera) es una cuestión de

- (1) sensación,
- (2) **La** sensibilidad al umbral (tanto la percepción como la estimación del umbral) y
- (3) Quizás sobre todo, de acuerdo (o de costumbre).

Comprueba el siguiente diferencial.

Todo (posible), mucho, mucho, bastante (bastante), poco, bastante (bastante) poco, muy poco, casi nada, uno, ninguno.

Creemos que los tres factores de esa clasificación (L.47) desempeñan un papel. Por supuesto, de un caso a otro, ¡un papel variable! Tal vez sea también, como en el caso de los primitivos (L. 27).

L. 65

Teniendo en cuenta lo que vimos anteriormente (L.55), UN diferencial es (al menos en el sentido ordenado - comparativo)

(i) una sistecia,

(ii) abierto, por así decirlo, en su centro, por un intervalo (lo que los antiguos griegos llamaban "dia.stèma" (Lat.: intervallum)).

En innumerables ocasiones hemos visto deslizarse ante nuestros ojos -aunque de forma alternativa- la única y unificadora gestalt básica (= forma básica) '+ / ± / -'. Y mira: aquí aparece de nuevo.

| | | |
|--------------|-------------------|------------|
| todo (hacer) | no - todo (hacer) | todos (no) |
| + | +/- | - |

En los tres casos (lugares (L.55: configurativo)), 'todo' (la suma o totalidad (L.7: abajo; L.33 (arriba); 45: 'mathesis' comprensiva) juega el papel de punto de partida o -kantiano (I. Kant (1724/1804) - el papel de 'a-priori'.

Con ese punto de partida a priori combinamos la oposición (L.52/54) "sí (+) / no (-)" como medio de diferenciación.

Si, ahora, recordamos la inducción sumativa, entonces podemos considerar que la siguiente extensión de la idea de inducción sumativa está plenamente justificada.

Existe (1) la inducción sumativa total (L.22/32).

Existe (2) la inducción sumatoria diferencial (L.52vv).

Pues -en lugar de los conjuntos totales (conjuntos universales), como en la inducción ordinaria- la inducción diferencial sumativa también trabaja con conjuntos (y desde el conjunto (todo (bien)/nada (bien)/todo (no)), pero con conjuntos parciales, conjuntos parciales (subconjuntos)

a. Si la inducción diferencial-sumativa funciona con números enteros (la suma), es inducción (es decir, razonamiento según el todo (conjunto, totalidad) y, por tanto, verdaderamente sumativa.

b. si, por el contrario, termina en partes (enteros parciales, sumas parciales), es diferencial.

c. Si está más bien cualitativamente - decimos "más bien" (es decir, no exclusivamente) sintonizado, entonces podemos, con confianza, hablar de inducción cualitativa sumatoria - después de todo, hemos establecido repetidamente (verificación) que incluso la multiplicidad (elementos, momentos) puede también (no sólo) significar calidad.

L. 66.

d. Si se refiere a la dicotomía, entonces se llama inducción complementaria sumativa.-- Algo, de lo que, hasta ahora, (desde L.7) hemos conocido más de un modelo de aplicación.

La expresión "la suma y el resto" no es más que una aplicación de esta regla de pensamiento tan general. Todo lo que "consideramos" (L.29v.; 37), lo consideramos **(i)** en sí mismo, **(ii)** pero **a.** como distinto de y **b. sin** embargo conectado con "el resto" (complemento).

En este sentido, "pensamos" -observando o haciendo lo que sea- desde el ser (la totalidad de los modos actuales del ser (L.7)), pero dividido en "este-ser-aquí-ahora" y "el resto".

1. Este tipo de inducción sumativa diferencial está, en esencia, siempre presente. Toda conciencia (= conocimiento) de algo (ser real) tiene como estructura la siguiente inducción sumatoria complementaria:

| | |
|------------------------------|--------------------------------|
| Este-aquí-ahora' (= ser) --- | 'el resto' (= ser-complemento) |
| + | - |
| (considerado) | (no se tiene en |
| cuenta) | |

2. Hay una excepción: cuando pensamos en el "ser" como tal (= como la totalidad de todos los posibles modos fácticos de ser) (L.8: trascendental).

Por supuesto, el "ser" como inducción sumativa de cada ser (L.7: hecho y ser) por separado: si todo ser por separado y de hecho representa el ser, ¡entonces todo ser junto también lo hace!

Decisión.

La inducción -pero practicada de forma reductora- es, sin duda, una forma de razonamiento que tiene un enorme alcance. - Creemos que lo hemos demostrado:

- 1.** en la introducción ontológica (L.5/19 (especialmente L.10/13 (la trascendental));
- 2.** en la explicación de la forma más general de inducción sumativa (L.22/32);
- 3.** en la introducción al ordenamiento comparativo (L.33/66),-- especialmente en la partícula sobre la ecuación diferencial (52/66).-- Detrás del método inductivo-reductivo, sin embargo, se encuentra el método comparativo (L. 33/42).

L. 67.

B.(ii).-- La dialéctica "nueva" y la "científica" como armología.

Ordenamiento comparativo que tenemos, ahora,

(1) **sobre la** base de la inducción (suma y/o amplificativa),

(2) como ver conexiones (= identidades parciales, relaciones).-- La metalingüística y la ecuación diferencial son dos tipos básicos.

La mathesis universalis de Descartes parece una forma sólida, porque precisa, de ordenación comparativa. Sin embargo, parece que necesita ser complementada por la dialéctica, como una mathesis universalis relajada

1.-- La "nueva" dialéctica (moderna).

A. Conexión con lo anterior (especialmente con la mathesis universalis).

La idea de una mathesis universalis, una 'scientia generalis' (Lat.: ciencia general), es:

(a) por Imm. Kant (1724/1804), la figura cumbre de la Ilustración (alemana) (L.36), se impuso ferozmente;

(b) de J.G. Fichte (1762/1814), Fr.W. Schelling (1775/1854) y, sobre todo, G.F.W. Hegel (1770/1831), las tres figuras máximas del idealismo alemán de influencia romántica (*R. Scholz, Die Wissenschaftslehre Bolzanos*, SB 9, 1937, 407) (L. 62v.);

(c) adoptada por K. Marx (1818/1883) y el P. Engels (1820/1895), los fundadores del marxismo, en el sentido de la dialéctica de los idealistas, pero recordada materialmente (L. 62v.).

B. Crítica a la dialéctica

(a) El rechazo de las matemáticas como paradigma (L.45; 50v.) ha llevado a los dialécticos mencionados a aplicar un estilo de argumentación que, para las personas comprometidas con los métodos exactos, nunca puede ser satisfactorio.

(b) Sin embargo, *el padre I. M. Bochenski, The Logic of Religion*, Nueva York, 1965 48/51, que habla despectivamente de la dialéctica anterior, dice que como "conjunto de sugerencias", la dialéctica es fructífera en la medida en que se somete a un control lógicamente estricto.

Traducimos: la dialéctica es un conjunto fructífero de lemmata (L.6; 12; 23; 41) o de hipótesis (de trabajo) verificables, conservando la exactitud cartesiana (L.47).

Por lo tanto, repasaremos las principales características (lemmata), tal como las formuló I. Stalin (1937) (y las hizo mundiales).

L. 68.

Los cuatro principales teoremas (lemmata) de la dialéctica.

P. Foulquié, *La dialectique*, 62ss., se adhiere a la interpretación simplificada, aunque, por ello, no tan inválida, de I. Stalin, *Dialectical materialism and historical materialism* (1937,-- justo trescientos años después del *Discours de la method* (1637) de R. Descartes, en francés (París, Ed. sociales).

Esta obra de Stalin es

(i) simplemente una reverberación de las enseñanzas de Marx y Engels (aunque en interpretación leninista),

(ii) que, a su vez, significaban la circunscripción materialista del idealismo alemán (especialmente el de Hegel); de modo que *tanto el Discours de la méthode de Descartes* (1637) como su idea "*Mathesis universalis*" (L.50v.) -aunque en versión romántico-idealista- resuenan en la pequeña obra de Stalin.

A.-- Primer lema. - El marxismo -como el hegelianismo- es un tipo de organicismo.

Consecuencia: "Existe una interdependencia activa entre las diferentes partes de la realidad".

Reinterpretación estalinista: "El individuo (la persona humana, pensada por separado) no es más que una abstracción (es decir, algo alejado de su verdadero contexto (L.35; 37)).

Razón: los pocos

(i) **depende del** efecto que los seres que le rodean (L.37v) tienen sobre él; el individuo

(ii) depende o de todo su pasado (es decir, se sitúa en un conjunto diacrónico (L.41: fondo)).

Por consiguiente, sólo se puede comprender al individuo si se sitúa (L.38) en la intersección de todas las influencias que actúan sobre él y de sus reacciones en su centro vital". (o.c., 62).

Foulquié o.c., 63, señala que el marxista húngaro Georg Lukacs (1885/1971), conocido entre otras cosas por su *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín, 1923, considera que la doctrina mencionada de la dependencia de las partes respecto del todo es la doctrina del marxismo por excelencia. "No es la primacía dada a los motivos económicos (L.34), a la explicación de la historia, lo que diferencia decisivamente al marxismo (L.52/54) de la "ciencia burguesa" (la explicación antimarxista de la historia). No: es el punto de vista de la totalidad".

L. 69.

Comentario crítico.

Un pensador como Bertrand Russell (1872/1970), campeón de los "derechos humanos" (es decir, de la comprensión de los derechos del hombre como individuo), que, él mismo, piensa de forma atomista (es decir, poniendo el acento en el "átomo" (es decir, en el ser separado), observará sobre el modo de pensar de Hegel y de Marx (e, inmediatamente, de Stalin) que supone, sin razón necesaria y, sobre todo, suficiente, que el todo tiene primacía sobre las partes ("átomos", elementos).

Esto, aunque no es tan cierto que la primacía del todo ("la totalidad", les gusta decir a los dialécticos) sea una cuestión demostrable. El colectivismo, el autoritarismo son, entre otras, las conclusiones que se desprenden de tal interpretación de la relación entre "átomo" y "conjunto".

Pues bien, según Russell y sus compañeros de pensamiento, el colectivismo y, sobre todo, las estructuras de autoridad autoritarias no son tan benignas, en la práctica.

B.-- Segundo lema.-- El marxismo -como por ejemplo ya el herakliteísmo (L.53.60), en la antigüedad griega- es un movilismo.

Mobilis' (Lat.) significa 'móvil'; 'cambiante', 'inestable'. 'Movilista' es una filosofía si, como Stalin, con Hegel y Marx y Engels, afirma que "todo -la totalidad y. los momentos (es decir, los elementos móviles)- está constantemente en movimiento".

Como dice Foulquié, o.c., 64: "todo se transforma constantemente: tanto el mundo de la materia inanimada como el de la vida y el pensamiento. Para el pensamiento, "estado de reposo" equivaldría a "muerte". Esto es así tanto para los marxistas como para Hegel".

Foulquié, o.c., 64, cita a *Friedrich Engels* (1820/1895), *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie*, 1886-1.

"(...) El lado revolucionario de la filosofía hegeliana (...). La gran idea básica de que el mundo no debe ser captado como un complejo de cosas acabadas, sino como un complejo de procesos.

1. En ella, tanto las cosas aparentemente estables como sus imágenes ideales en nuestra cabeza (cf. L.14: verdad lógica), que llamamos "conceptos", sufren un cambio ininterrumpido, inherente al devenir y al pasar.

L. 70.

2. Ahí, a pesar de todas las aparentes coincidencias, y de todas las instantáneas A pesar de los contratiempos temporales, el desarrollo avanza.

Esta gran idea básica, especialmente desde Hegel, se ha arraigado tan profundamente en la conciencia cotidiana que, en su generalidad, apenas encuentra contradicción". (*Institut für Marxismus - Leninismus*, Hrsg., Karl Marx/Friedrich Engels, *Ueber Religion*, Berlín, 1958, 201).

Inmediatamente se ve que el inglés;

a. a la tesis de los primeros dialécticos y en nuestra historia occidental del espíritu y de las ideas, Herakleitos de Éfeso, de que todo cambia y, con el tiempo, se convierte en su contrario,

b. La idea de progreso, tal y como se ha generalizado, sobre todo a partir de la ilustración del siglo XVIII (L.36), añade.

Consideración crítica

Diametralmente opuesta a esta filosofía del cambio, la revolución y el progreso, propia del idealismo alemán y del marxismo-leninismo, es, por ejemplo, *Agostino Steuco* (Agustín Steuchus; (.../1550), *De perenni philosophia*, Lyon, 1540-1 (Sobre la filosofía ininterrumpida), en la que este obispo y bibliotecario de la Biblioteca Vaticana actualiza la tesis defendida por los Padres de la Iglesia (Patrística: + 33/800) a la manera contemporánea del Renacimiento:

(i) La filosofía pagana (tanto la "hierática" (= sagrada) del Cercano y Lejano Oriente como la "clásica" de Grecia y Roma)

(ii) es el precursor del pensamiento tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento y de su elaboración filosófica.

En consecuencia, desde los tiempos arcaicos, una misma filosofía básica, con una esencia "eterna" (filosofía perenne) inmutable, ha prevalecido sobre toda la humanidad.

1. Con esta postura, Steuco rechazó tanto el tradicionalismo rígidamente cerrado como la interpretación revolucionaria ilustrada de la tradición y la disidencia.

2. Nada menos que G.W. Leibniz (1646/1716; L.51) defendió la tesis de Steuco, incluso el nombre "perennis philosophia", y consideró que respondía a una necesidad. (*O. Willmann, Gesch. d. Id.*, III, 172/ 179).

L. 71.

Cabe destacar que tanto el hegelianismo como el marxismo, en su posterior "desarrollo", además de "avanzar en el desarrollo", también conocen el "devenir y perecer" e, incluso, el convertirse en su contrario.

a. Testigos: entre los discípulos de Hegel había, al menos, tres matices, a saber, los teístas conservadores-protestantes (creyentes en Dios), los idealistas panteístas-ilustrados (el panteísmo es la convicción de que Dios no es un ser personal y exaltado, sino una especie de suelo del universo) y los jóvenes-hegelianos de izquierda. Esto se puede encontrar en toda la historia del hegelianismo.

b. Testigo: *Esprit* (París), XVI (1948), 5/6 (mai-juin 1948), la conocida revista francesa, llevaba el título "*Marxisme ouvert contra Marxisme scolastique*" (Marxismo abierto contra marxismo 'escolástico' (es decir, cerrado)).

Este título contiene, en sí mismo, la inversión de la tendencia -- Toda historia del marxismo contiene un capítulo al respecto.

C.-- Tercer lema.-- El movimiento (devenir/decadencia) crea algo nuevo.

Nos remitimos a L.60/63 (vr1.62, Ad d).

D.-- Cuarto lema.-- La realidad -tanto la totalidad como los momentos- contiene "contradicciones", entiéndase: tensiones internas.

Esta es la interpretación estalinista de la antigua máxima "armonía de los opuestos" (L.55): "Las cosas y los fenómenos de la naturaleza contienen "contradicciones internas".

1. Razón: tienen, todas ellas, un lado negativo y otro positivo (cf. L.55/66: diferencial). Por lo tanto, tienen tanto un pasado como un futuro. Por lo tanto, tienen, todos ellos, ambos elementos, los que desaparecen y los que se desarrollan.

2. La lucha de estos opuestos -por ejemplo, la lucha entre lo viejo y lo nuevo, entre lo que decae y lo que se desarrolla, entre lo que muere y lo que nace- es el sentido interno (contenido) del proceso (acontecimiento) de este desarrollo, de la transformación de los cambios cuantitativos en cambios cualitativos. La dialéctica, en el sentido mismo de la palabra, según Vladimir Ilich Oulianof, apodado Lenin (187/1924), líder de los bolcheviques (la mayoría de los agresivos comunistas rusos), es el estudio de las "contradicciones" en la esencia misma de las cosas. (I. Stalin, o.c.).

L 72

Notas...

1. De nuevo: Stalin reproduce, aquí, las enseñanzas de Marx y Engels y, por su medio, de Hegel -el propio Hegel tenía una terminología parcialmente diferente. Habló de la afirmación (= tesis), de la negación (= antítesis) y de la negación de la negación (= síntesis).-- Esta tríada aparece numerosas veces con Hegel.

2. Damos ahora una interpretación marxista (= aplicación mod.) de la tríada hegeliana de "tesis/confirmación/resumen" (es la terminología de los hegelianos holandeses).

a. Tesis.-- En la primera fase de la división del trabajo (un concepto o categoría principal (L.47), en tiempos arcaicos,

(i) todo el mundo puede, todavía, hacer todo el trabajo necesario o útil (recoger, pescar, cazar, etc.) por sí mismo;

(ii) la única división del trabajo es la del hombre y la mujer, cada uno de los cuales tiene su propio tipo de trabajo;

(iii) Consecuencia: hasta ahora, todo ser humano es independiente de sus semejantes y, por tanto, "igual";

(iv) pero la naturaleza controla un poder "divino" igual a la humanidad (lo que los marxistas llaman "religión de la naturaleza").

b. El cortejo.

En la segunda fase, además del género, se producen otras divisiones del trabajo (especialización) (por ejemplo, sacerdotes, agricultores, esclavos, etc.).

(i) No todo el mundo puede, ahora, manejar todas las formas de trabajo (clases);

(ii) consecuencia: aumento de la interdependencia y, en consecuencia, de la desigualdad.

(iii) Pero la naturaleza, gracias sobre todo a esta especialización, ya no se experimenta como un poder "divino-extranjero", sino la sociedad con su igualdad de clases. En este marco, la estructura antagónica "capital/trabajo" (plutócrata/proletario) surge con el tiempo.

c. Resumen.

En una fase futura, la colectivización de los medios de producción (tierra, servicios públicos, etc.) será el factor más importante.

L. 73.

(i) neutralizar la división del trabajo (la especialización con su formación de clase);

(ii) consecuencia: se eliminará la interdependencia y se establecerá la igualdad (aunque ahora ya no es arcaica, sino moderna);

(iii) Así, tanto la naturaleza como la sociedad (el prójimo) como poder "divino-extranjero" serán sustituidos ahora por una humanidad totalmente iluminada (L.36), que vivirá sin la religión de la naturaleza ni sus restos. Lo que, hoy en día, se denomina más bien "secularización".

Comentario crítico.

1. La dialéctica es un sistema de pensamiento variológico: como dice *H.J. Hempel, Variabilität*, 97, esta nueva mathesis universalis (L.67) data de la época del romanticismo alemán.

Incluso da una prueba. El P. W. SCHELLING (1775/1854), inequívocamente un claro pensador romántico, escribe entre otras cosas lo siguiente

"(...) El movimiento (L.69/73: movilismo) es la esencia de la ciencia (*nota* -- Compárese con la declaración de Lenin sobre la esencia de la dialéctica (L.71v.)). Si las tesis (juicios, sentencias) se levantan fuera de este elemento de vida (la vida como totalidad), mueren, como los frutos arrancados del árbol vivo.

Las sentencias incondicionales (L.8: Absoluto), es decir, válidas de una vez por todas (cf. L.70: Perennidad) son contrarias a la esencia de la ciencia "verdadera" (es decir, dialéctica o, al menos, movilizadora), que consiste en progresar (...). Sólo una rueda inquieta, un giro interminable (...)" (Hampel o.c., 97f.).

2. P. Foulquié, o.c.,67, señala que tanto Hegel como los marxistas utilizan la palabra 'contradicción' (contradicción, incongruencia, L.8 (prueba de lo incongruente); 15 (leyes del pensamiento); 53 (mod. apl.); 60 (Ainèsid.)) no en el sentido lógico-restrictivo, sino en el sentido 'variológicamente - más suelto' de 'contrario' (L.54v.) o simplemente 'diferente'.

O. i., sería mejor hablar de tensión (tensión conflictiva) (taseológica ('tasis' (Gr.) = tensión)).

3. P. Foulquié, o.c., 68, dice que el propio Engels admite que hay verdades finales e irrevocables.

L. 74.

Por ejemplo, hay resultados matemáticos en este sentido, aunque la ciencia matemática también está sujeta al desarrollo histórico (según Engels; lo cual, por ejemplo, con respecto a la aparición y el papel revolucionario de la teoría del enriquecimiento cantoriano, resulta ser correcto; L.28v.) (Cfr. también *P. Foulquié*, o.c., 91/94 (*La relativité en mathématiques*)).

Lo que confirma, en un sentido puramente científico dialéctico, sin romanticismo ni ninguna otra ideología, *F. Gonseth, Fondements des mathématiques*, París, 1926.

Momento de la historia religiosa.

Se ha observado que los marxistas, entre otras cosas, incorporan ideas religiosas-históricas básicas (jerárquicas). De ahí la idea de "alienación divina".

a. Por supuesto, esta idea se utiliza en el sentido ilustrado (L. 36), es decir, con el soberano desprecio por todo lo que es religión, especialmente por todo lo que es religión arcaica.

b. Sin embargo, esa idea es más verdadera que la que cubre el propio significado ilustrado.

W.B. Kristensen, Collected contributions to the knowledge of ancient religions, A'm, 1947, 273, dice lo siguiente Habla de "los dioses demoníacos de la "totalidad"" (o.c.,272), es decir, básicamente, de todo el politeísmo de la antigüedad arcaica (el antiguo Oriente, Hellas, Roma). Escucha..,

"Salvación y calamidad" (L.56v. (los gitanos)) procedían de los dioses (más elevados): caída y caída (L.69; 71), los opuestos (L.52v.), que constituyen la vida permanente del mundo y en los que (los babilonios) veían la totalidad divina (L.55: armonía de los opuestos). La voluntad de estos dioses era el destino, la "Moirá" (en griego antiguo significa participación en el bien y el mal), "divina" pero inhumana.

No eran "justos" en el sentido ordinario (es decir, en nuestro sentido bíblico) de la palabra: con su conducta, ellos (los dioses) negaban las leyes que, después de todo, habían establecido para la humanidad. Y los antiguos eran plenamente conscientes de esta "contradicción" (nota -- "contradicción") en el ser "divino". Algunas de las piezas más impresionantes de la literatura religiosa que poseemos dan testimonio de ello: (1) el libro de Job; (2)**a.** las Lamentaciones de Babilonia; (2)**b.** el Prometeo encuadernado".

No se puede expresar más claramente, ¡historia religiosa!

L. 75.

W.B. Kristensen, o.c., 289, dice, con respecto al pensamiento heracliteano: "Los antiguos llamaban a Herakleitos 'el oscuro', y no sin razón. Porque, con un espíritu verdaderamente "antiguo" (es decir, arcaico-antiguo), consideraba el misterio de la totalidad más importante que las relaciones "racionales" (es decir, seculares, pertenecientes a la vida ordinaria) de la existencia.

Dice Herakleitos (Fr. 54) "La armonía oculta (*harmonie afanès*) es más fuerte que la perceptible". Herakleitos significa lo siguiente: la unión (L.55) (= orden) de cosas y procesos puede

(i) **se basan** únicamente en lo que todos, sin distinción, vemos, tocamos, sentimos e, inmediatamente, razonamos (armonía perceptiva);

(ii) además, basarse en ... datos invisibles, intangibles, insensibles y, sin una visión especial, inexplicables (armonía oculta).

W.B. Kristensen, o.c., 289, añade:

"La importancia de la idea de totalidad, también en épocas posteriores, la demuestra el hecho de que nunca ha desaparecido del todo del pensamiento religioso y filosófico hasta ahora.

Así: (i) formulada filosóficamente, (ii) pero percibida religiosamente, esta idea vuelve en la dialéctica de Hegel, donde tesis, antítesis y síntesis (L.72) forman la trinidad del autodesarrollo de la 'razón' (*vernunft*)".

De hecho, ni la dialéctica de los idealistas alemanes (especialmente la de Hegel) ni la de Marx a Stalin y sus sucesores son completamente -es decir, también en sus antecedentes- comprensibles si no se tiene en cuenta lo que dice Kristensen.

También se ha observado regularmente que -sobre todo en la interpretación marxista-comunista- la dialéctica tiene "algo" de religión, aunque sea profana y atea. Pero no de la religión del Ser Supremo puro y sagrado (dios supremo, *Hochgott*), sino de las religiones primigenias demoníacas, de las que todavía podemos vislumbrar en el *De Gypten de Gezelle* (L.58v.).

C.J. Bleeker, *De Moedergodin in de Oudheid* (*La diosa madre en la antigüedad*), La Haya, 1960, dice con razón: "(En tres mitos de Hellas) Gea (= madre de la tierra) muestra un doble corazón, que revela una veta demoníaca en su carácter".

L. 76.

2. -- *La dialéctica contemporánea.*

(1) Resumamos una vez más en qué consiste la dialéctica (moderna o nueva), interpretada como *mathesis universalis* (L.67), es decir, como método básico de análisis de los modos de ser actuales (L.7).

Con *H. Arvon, Le marxisme*, París, 1960-2, 33ss., podemos decir: "*Engels*, en su *Umwälzung der Wissenschaft de Herrn Eugen Dühring*, Leipzig, 1878 ('Anti-Dühring) y en su *Ludwig Feuerbach* (...) (L.69),-- *Lenin*, en su obra filosófica principal, *Materialismo y empiriocriticismo* (1908), y *Stalin*, en su *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*, citados arriba varias veces, han aclarado todos -en ese orden- las premisas (*lemmata*; L.6; 67) del método marxista (...).

Se redujo a plantear cuatro principios en los que se basa la dialéctica:

1. La totalidad (L.68v : organicismo)
2. movimiento (L 69/71. movilismo).
3. cambio cualitativo (L.71 (62));
4. contradicción" (L.71/75)".

Estas cuatro rúbricas se explican, por cierto, en la obra de Arvon, o.c., 34/40 (análogo a Foulquié). -

(2) Foulquié, o.c., 76/122, se detiene largamente en lo que llama "la dialéctica científica".

Dada su importancia actual, resumimos sus principales puntos.

A. 1. La dialéctica hegeliana y la marxista o marxizante tenían, entre otras cosas, el inconveniente de que surgió de forma puramente especulativa, es decir, al margen de los resultados de las ciencias sólidas o positivas; además: es "un esquematismo simplista" (o.c.177). Nada más.

2. La dialéctica contemporánea, sin embargo, aunque se inspira en lo puramente especulativo, se basa en los resultados de la ciencia profesional (L.1) y es menos retórica.

Recuerda el lema de J. Fr. Herbart (1776/1841): "Todos deben respetar todas las ciencias profesionales. Sin embargo, todo el mundo debería ser un "virtuoso" (especialista; L.1/2) precisamente en una materia".

Foulquié, o.c.,78/97, lo demuestra por:

1. las ciencias humanas, **las2.** ciencias naturales, **3.** las matemáticas (l.73v.), **la 4.**lógica (logística).

L. 77.

B.-- Aquí están los lemmata (L.6; 41) de la presente dialéctica.

Pueden clasificarse bajo dos puntos de vista principales (L.42 (sincrónico); L.41 (diacrónico)).

Esto corresponde, a grandes rasgos, a la totalidad **1.** (sincrónicamente) y **2.** al movimiento **4.**; al cambio cualitativo; a la contradicción (diacrónicamente). Se ve: las líneas básicas siguen vivas.

A.1.-- Intencional. (77/78)

Ver L.7;9/10;30,-- Los dialécticos actuales señalan que todo trabajo científico (más que resultados) es una interacción entre sujeto investigado (= lado noético) y objeto investigado (lado noético).

a. Notas:--

Los términos "noético" (sujeto) y "noemático" (objeto) no proceden de los dialécticos, sino de Edmund Husserl (1859/1938), el gran fundador de la fenomenología intencional, o del sujeto y el objeto juntos (L.13). Si los utilizamos aquí, entre paréntesis, es porque reflejan excelentemente lo que los dialécticos actuales (y, por cierto, también Hegel, que veía muy bien la interacción "sujeto/objeto") quieren decir.

b. Notas:-

En otras palabras, el trabajo científico es un "encuentro" (L. 13). Esto implica que **(i)** el material (objeto) con el que el científico tiene que lidiar debe primero, por así decirlo, ser procesado vitalmente antes de que pueda ser formulado racionalmente-intelectualmente (algo que Hegel, también, vio muy bien como pensador influenciado por el Romanticismo alemán (L.67; 73));

(ii) el investigador encontrado debe primero, por así decirlo, "comprometer todo su ser" (es decir, todo su compromiso personal; L.51: Descartes como mod. apl.), antes de poder, intelectual y racionalmente, formular los datos (el objeto) (lo que, de nuevo, Hegel vio muy bien, debido a su formación romántica: para los románticos alemanes - por ejemplo, para Schelling (L.73) y Hegel, así como para los marxistas, que, sobre una base romántica, pensaron a través de las cosas - la filosofía, resp. la ciencia profesional y la retórica, es "la vida que llega a la plena conciencia" (A. de Waelhens, *Existence et signification*, Lovaina/ París, 1958,75ss.).

Inmediatamente los dialécticos se alejaron del "racionalismo" ilustrado que negaba la vida.

L. 78.

Un texto de prueba.

A. Lautmann, *Essai sur les notions de structure et de existence en Mathematiques*, II (*Les schémas de genèse*), París, 1938, 147 (citado por Foulquié, o.c., 101): con Leon Brunschvicg (1869/1944) -que escribió entre otras cosas *Les étapes de la philosophie mathématique*, París, 1912-1- A. Lautmann reconoce "la necesidad de vincular dos cosas de manera inseparable:

a. Desarrollar (diseñar) -o, simplemente, comprender- las teorías matemáticas, por un lado, y

b. La experiencia que la mente, en esa elaboración y/o comprensión, adquiere respecto a su propia capacidad".

A. Lautmann lo expresa de otra manera: "Cualquier intento en el campo de la lógica de guiar el desarrollo de las matemáticas a priori (es decir, partiendo de meras presuposiciones), en otras palabras, ignora la naturaleza real de la verdad matemática. Al fin y al cabo, está ligado al trabajo de diseño (es decir, lemativo) de nuestra mente". (o.c.,101).

A.2.(i).-- *Lemativa-analítica* (1.6: 41).

La dialéctica actual asociada al cientificismo señala que todo trabajo de ciencia o praxis científica acepta constantemente una interacción entre, por un lado, el lema, que llaman "a-priori", y, por otro lado, el análisis, que llaman "a-posteriori".

Nota:-- "A-priori" significa, en latín, "antes", "por adelantado"; y "a-posteriori" significa, también en latín, "después".

Nota: -- También podemos expresar la palabra "interacción" de forma diferente ahora que empezamos a entender lo que los dialécticos actuales quieren decir con ella: En lugar de "o (sujeto, lema) o (objeto, análisis)", el dialéctico dice "y (sujeto, lema) y (objeto, análisis)".

Un texto de prueba.

"No hay categorías (= conceptos básicos), nacidas de nuestra mente ('catégories mentales'), que puedan manejarse sin ninguna experiencia. Tampoco existe la percepción de la experiencia ('intuición empírica') sin los datos proporcionados por la mente". (Así Foulquié, o.c.,98).

Por ejemplo, en la teoría actual: "La distancia que se suponía entre el axioma (premisa teórica, a-priori) y el hecho establecido experimentalmente simplemente no existe".

L. 79.

Foulquié, o.c., *ibídem*, explica además: "El axioma surge de los hechos y el hecho sólo se conoce a través de las categorías (= ideas básicas), que trascienden la experiencia:

"El análisis de los medios y métodos, los métodos que sirven a nuestra percepción, que se realiza con la máxima precisión, nos obliga a vincular ('rapproche') el llamado hecho en sí mismo ('le fait brut') y la formación de la teoría ('spéculation')". (Esta última frase está tomada de *F. Gonseth* (1890/1975), *Préface* en *Georges LeMaître* (1894/1966; el mundialmente famoso autor de la teoría del átomo primitivo), *L'hypothese de l'atome primitif*, París, 1946).

Suponemos que el hecho de que alguien como Georges Lemaître permitiera a Gonseth escribir el prefacio de su obra, puede bastar como argumento de autoridad. Lemaître, al fin y al cabo, se dedicó de lleno a la praxis de la ciencia: por tanto, podía juzgar con inteligencia la teoría de esta obra. --

A.2. (ii).-- Resúmen.

1. Abstracto" significa que, en este caso, la ciencia de la ingesta, el científico profesional, por lo general, pero no siempre (se piensa en la determinación científica de formas de ser singulares (= únicas, puntuales) y concretas (fusionadas con otros datos singulares) (L.7)),

(a) comienza con el concreto singular,

(b) terminar en lo general (universal) y, por tanto, ajeno a la vida (abstracto). (L. 64v.).

Ahora bien, lo que se ajusta a ese "abstracto" o se resiste a él, lo llamamos "abstracto".

2. En otras palabras, dialécticamente hablando, hay una interacción (y...y...(L. 78)) entre, por un lado, lo que se da una vez y el entorno que se cultiva conjuntamente y, por otro lado, la actitud abstracta que el científico profesional adopta hacia lo concreto singular ("este aquí y ahora"),

Texto de prueba.

"Un término (idea, concepto) totalmente abstracto, sin ninguna referencia a la realidad concreta, no tendría sentido". (Foulquié, o.c., 99).

En otras palabras, un modelo regulativo (= abstracto) sin modelos aplicativos (= que demuestren la aplicabilidad) está vacío. - A la inversa: los modelos aplicativos sin un modelo normativo son ciegos.

En este contexto, "vacío" significa tanto como "no indicado por medio de ejemplos (aplicaciones), y "ciego" tanto como "no indicado por medio de concepciones" (ideas, categorías).

L. 80.

Como se sabe, este vínculo "ciego/vacío" (L.55) data de I. Kant (1724-1804), figura cumbre de la Aufklärung alemana (L.36 Pensamiento Ilustrado), cuando escribió, en su crítica a John Locke (1632/1704), el fundador de la Ilustración inglesa, que afirmaba que todo conocimiento procedía de los sentidos ('sensu' (Lat.) = sentido), y en su crítica a Gottfried Wilhelm Leibniz (L.51;70), el fundador de la Aufklärung alemana, que afirmaba que el conocimiento procedía del intelecto (=sentido):

"Leibniz intelectualizó los fenómenos (es decir, los datos en la medida en que aparecen (L.13: "verdad" como inconcreción), al igual que Locke había sensibilizado los conceptos de la razón (...)."

Para rectificar esta doble unilateralidad, pronunció, lapidariamente: "Gedanken ohne Inhalt (entender: ejemplos, aplicaciones) sind leer; Anschauungen (entender: percepciones sensoriales, fenómenos) ohne Begriffe sind blind".

De este modo, Kant superó -véase más arriba L.71/73: tesis (conocimiento-sentido unilateral de Locke); cortejo (conocimiento-inteligencia unilateral de Leibniz); resumen (concepción "dialéctica" del conocimiento de Kant) - dos epistemologías (teorías del conocimiento) muy unilaterales de la Ilustración.

Inmediatamente, dio un modelo aplicativo de la dialéctica relativo al conocimiento abstracto. (*O. Willmann, Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke, in historischer Anordnung*, Kempten/Munich, 1909, 94).

Básicamente, Kant llegó a la raíz de los dos principales tipos de Ilustración, el intelectualismo (Descartes, Leibniz, por ejemplo) y el empirismo (Locke, Hume, por ejemplo).

También se habla de dos tipos principales de "racionalismo", pero entonces "racionalismo" no significa "comportamiento racional-intelectual", sino "comportamiento ilustrado" (secular; L.74), en el que, ciertamente, la "razón" -entendida como razón crítica- juega un papel principal, pero, entonces, de dos formas, una intelectualista y otra empirista.

La dialéctica elimina estos opuestos (L.65: armonía).

L. 81 .

Nota:-- a. -- En la teoría del método educativo se habla de "método inductivo" (cf. L. 30v.) y de "método deductivo" (L. 26; esp. 32 (M = VZ1)), en la educación "programada".

Para entender los términos peculiares, hay que decir primero que, en los manuales de la escolástica latina, un modelo de aplicación se introducía con 'exempli gratia' (literalmente: a título de ejemplo, aplicación), abreviado a 'e.g.'. Además: en inglés, el idioma de la alta tecnología, se llama "rule". Pues bien,

(A) El método inductivo de aprendizaje proporciona primero uno o varios modelos aplicativos y luego pasa a separarlos del modelo normativo (regla). Se llama "Egrule".

(B) El método deductivo, en este sentido, ofrece, primero, el modelo regulativo ('la regla'), para, después, ilustrarlo con modelos aplicativos. Se llama "Rul.e.g.": (abreviado: Ruleg).

b. - Dialécticamente, de nuevo: no "o (inductivamente) o (deductivamente)", sino "y (inductivamente) y (deductivamente)". (L.32, donde ambos métodos, puestos en un marco reductor, están realmente, "dialécticamente" juntos, en lugar de pensarse y practicarse por separado):

Esa es, pues, la verdadera razón por la que, incluso en cuestiones deductivas, siempre se procede de forma reductiva. Razón: dialécticamente, los dos van juntos.

B.1.(i).-- Complementario (adicional).

Véase ahora primero L. 33 (adicional); 37v. (str. colectiva).

Explicación histórica.

Foulquié o.c., 101, dice que la idea de "complemento" (L.7 (ontológico); 33 (metodológico); 66 (metodol.)) fue introducida en la epistemología por el físico danés Niels Bohr (1885/1962) Premio Nobel de Física (1922).

Esto, con el fin de resolver la lucha (L.71 (I. Stalin, sobre el tema)) entre los (partidarios de la) teoría corpuscular de la "estructura atómica" (el átomo como una colección, resp. sistema (L.38) de (latín) "corpúsculos" ("partículas")) y los (partidarios de la) teoría ondulatoria (el átomo como una colección, resp. sistema de "movimientos ondulatorios"), - lucha que, durante dos siglos, ha hecho estragos (en la óptica).

L. 82.

Texto de prueba.

1. J.-L. Destouches, *Principes fondamentaux de la physique theorique*, París, 1942, 158 (Foulquié, o.c.,162), dice: "La idea de "complementariedad", introducida por Niels Bohr, consiste en atribuir una realidad parcial igual al aspecto partícula (corpuscular) y al aspecto onda de los fenómenos.

Además, en este caso concreto, la "complementariedad" significa que, en la toma de pruebas (experimental; 1.42), siempre surge uno u otro aspecto; es decir, los dos momentos nunca aparecen juntos".

Así que, atención: el segundo aspecto mencionado por Destouches es puramente coincidente con la idea de "complementariedad".

Nota:-- Observamos, con razón, que la 'complementariedad' tolera opuestos contraire (L.53v.), privativos (L.53), correlativos (L.54), pero no contradictorios (L.52v.). Excepto, por ejemplo, en el caso anterior.

2. Foulquié, o.c., 105ss., añade además: "La idea de "complementariedad", desarrollada por primera vez en microfísica, se introdujo posteriormente en otras disciplinas.

a. El propio Bohr, por ejemplo, las aplicó a la cuestión de (la esencia de) la vida (biológica). Lo que se llama vivir, se nos muestra de dos formas:

(i) un aspecto físico-químico y (ii) un aspecto "dinámico" (es decir, más que físico-químico), que trasciende tanto la física como la química".

b. *Gonseth, Déterminisme et libre arbitre (Entretiens présidés par F. Gonseth)*, París, 1944, 181ss., propuso introducir la idea de "complementariedad" sobre la cuestión de (la relación entre) la libertad ("libre arbitre") y el determinismo (según el cual todo está "determinado", es decir, predeterminado e, inmediatamente, no libre)". (o.c.,105).

Este es el esquema de una aplicación psicológica.

B.1. (ii) -- Ciencia unitaria.

Repitamos, L. 33 (comparación interna y externa).

Foulquié, o.c., 106, llama a esto "caractère organique du savoir" (naturaleza orgánica del saber).

El término "ciencia unificada", en sentido estricto, proviene del "wiener kreis", un grupo de pensadores (R. Carnap (1891/1971) en primer lugar), en Viena entre +/- 1920 y 1938. A este grupo se le suele denominar "neopositivismo" (L. 36: A.Comte funda el positivismo) o "positivismo lógico" ("lógico", porque la investigación del lenguaje, sobre una base logi(sti)ca, se llevó a cabo) o, también, "empirismo lógico" (80: Locke, Hume, entre otros, prepararon el camino para el positivismo francés).

L. 83.

a. Pues bien, una vez en Estados Unidos, varios miembros y simpatizantes fundaron el Movimiento por la unidad de la ciencia.

b. Aunque los neopositivistas eran cualquier cosa menos "dialécticos", lanzaron, sin embargo, un movimiento que no era más que el renacimiento "cientificista" (puramente científico) de lo que los dialécticos, desde el Idealismo alemán (L. 67), habían buscado realmente: el efecto orgánico de todo conocimiento

Texto de prueba.

"De hecho, (no sólo los datos de las ciencias son complementarios, sino) todas las ramas del conocimiento humano. Al fin y al cabo, el pensamiento no se compone de piezas y fragmentos que se mantienen solos: al igual que en un organismo (vivo) (L.68), aquí también hay una conexión continua.

a. Así, no se puede entender el papel (le jeu) de un solo órgano sin el conocimiento de (todos los demás; L.7; 66, 81 (complemento)) órganos con los que está relacionado (sincrónicamente; L.41v.; 77).

b. Como demostró en su momento Georges Cuvier (1769/1832), fundador de la paleontología y heraldo de la anatomía comparada, la modificación de un solo órgano provoca cambios anatómicos en todos los demás órganos (diacrónicamente). (...).

c. (...) El lenguaje (...). el significado de las palabras ya depende o del contexto (L.7; 66: Complementación).

1- Basta con modificar una sola palabra ((L. 60/63) para dar un matiz modificado a todos los demás (L.66) términos de la frase (= pronunciación).

2. Además, este matiz (...) sólo se ve, una vez construida la frase, como si la síntesis (L. 38: coll. Str.) fuera relativamente independiente de los elementos (momentos) que reúne. (Foulquié, o.c., 107).

Esta visión de la coherencia (L.39v.) ha sido confirmada por los estructuralistas actuales, que toman el lenguaje, aunque tampoco son dialécticos puros.

L. 84

Texto de prueba.

F. Gonseth (L.79), *Les mathématiques et la réalité*, París, 1936, 43 (Foulquié, o.c., 107), dice: "las palabras, con sus significados en la medida en que el diccionario los asigna, no son más que los materiales de los que se sirve el arte de construir palabras (l'architecture verbale). El significado (sens) de los edificios (de la lengua) es cualquier cosa menos una mera yuxtaposición o incluso una concatenación de los significados separados de todos los usos.

Del mismo modo, la belleza (L.56) de, por ejemplo, un templo, no son sólo las bellezas individuales de las piezas de mármol, las piezas de pórfido, las partículas de oro, etc".

Con estas dos pruebas, se da el primer término de la analogía (comparación), es decir, el modelo (parangón).

Ahora el segundo término, aquel en el que se representa el modelo, a saber, el pensamiento (el saber). Texto de prueba.

1. Un teólogo (erudito divino), H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* (L.20), París, 1943, 219 (Foulquié, o.c., 108), escribe:

"Siempre que el hombre evoluciona, una verdad inmutable (L.70) sólo perdura gracias a una evolución simultánea de todos los conceptos, que, entre esos conceptos, mantiene una misma conexión".

2. Un psicólogo de la educación, P. Guillaquer, *Journal de Psychologie*, 15.11. 1925 (citado por G. Bachelard (1884/1962), *Essai sur la connaissance approchée*, 250), escribe: "En toda educación, el progreso consiste menos en vincular una respuesta (reacción) a una percepción (estímulo) que en modificar (L.60v.) la percepción (estímulo) misma".

3. F. Gonseth, *Conférence à l'Institut Henri-Poincaré*, dijo: "Todo progreso en el conocimiento tiene su repercusión en (todas las demás) partes de ese conocimiento". Foulquié, o.c., 107s., citando textos anteriores, dice: "Los nuevos logros (de la ciencia) no se añaden simplemente a los otros: se convierten en una parte integradora (L.38: coll. str.) de ellos, de modo que forman un todo único con ellos".

Hay una analogía entre un organismo y el conocimiento.

L. 85.

Nota: -- En cuanto a la lengua como "organismo", cabe añadir que el Romanticismo alemán (L.67; 73; 77) consideró por primera vez la lengua en toda su complejidad.

Dos productos en alemán aún muestran claros rastros de ello:

(i) Karl Ferd. Becker, *organismus der Sprache* (1827; 1841: sobre la base de la lógica comparativa y la sintaxis (gramática) Becker intenta revelar la estructura ideal del lenguaje);

(ii) sobre todo, sin embargo, *Wilhelm von Humboldt* (1767/1835), el humanista clásico, fundador, en 1811, de la Universidad Humboldt de Berlín - que, desde un punto de vista lingüístico, estudió toda la cultura tanto de un solo pueblo (y su "espíritu folclórico") como de todos los pueblos (y su multiplicidad, aunque una sola unidad lingüística) (así en su obra principal: *Ueber die Kawi-Sprache auf der Insel Java*, 3 Bde., 1836).

1. "Habrá que esperar a finales del siglo XIX para ver cómo el "estructuralismo lingüístico" de von Humboldt es retomado y justificado por las investigaciones de Ferdinand de Saussure (1857/1913). Esto último, al fin y al cabo, demuestra que las palabras forman parte integrante (L.83v.) de un sistema (L.39/41)". (*H. Arvon, La philosophie allemande*, París, 1970, 109; 112/115).

2. Sin embargo, a diferencia de los estructuralistas actuales, von Humboldt insiste en el individuo (L.69) como persona real: "Dentro del consenso (tanto nacional como internacional), existe, sin embargo, una individualización tan maravillosa (Willmann cita ahora al propio v.Humboldt:) que se puede afirmar con la misma facilidad que todo el género humano posee una sola lengua que cada individuo posee su propia lengua". (*O. Willmann, Gesch. d. Id.*, III, 774; para Becker, arriba: id., 784).-- Cf. 'y ... y ...' L.78: 82.

Nota: -- También Theodor W. Adorno (1903/1969), del *Instituto de Investigación Social* de Frankfurt, fundado en 1924, en su *Die negative Dialektik* (1966), se opone a la idea de totalidad ('ganzheit') de Hegel (y de Marx) (L.68). Como muchos otros, que fueron testigos del comunismo leninista ruso, ve en él el totalitarismo.

L. 86.

B.2.-- histórico (evolutivo).

Por último, unas palabras sobre el momento diacrónico (L.41).

"So pena de perder todo pensamiento,

(i) estamos obligados a utilizar los términos que nuestra generación acepta y

(ii) que nosotros, con nuestra contribución, gradualmente (L.60/63), transformamos, utilizándolos, en cierta medida, de manera diferente (nueva): (Foulquié, p.c., 108, cita a F. Gonseth, (*Mathématiques et réalité*, 236,)

"Un concepto vivo (i) no se crea de la nada (...); (ii) surge de su 'pasado' y se modifica a sí mismo (L. 60ss.; 71) al ser utilizado". (Continúa Foulquié): En consecuencia, el contenido de nuestros conceptos no está exento de ambigüedad ('ambigüité').

En lenguaje existencial: nuestro pensamiento es:

(i) "arrojados" a una situación existente, que no elegimos;

(ii) "diseñar" nuevos contenidos de pensamiento. En otras palabras, nuestro pensamiento (i) tiene historia y (ii) hace la propia historia.

Texto de prueba.

Foulquié, o.c., 109, se refiere a la revolución (entretanto aclarada por *Thomas Kuhn. De structuur van wetenschappelijke revoluties*, (Meppel, 1972-1, 1976-2), que las, entonces al menos, recientes teorías sobre la microestructura de la materia (microfísica; L.81) suponían para la idea consagrada de "materia" ("sustancia").

A pesar de este revolucionario restablecimiento de la idea de 'Materia', "la palabra 'materia', con la que ahora designamos esa realidad tan diferente de lo que nuestros antepasados pensaban de ella, sigue cargada del significado que ellos le daban". (o.c.,109).

S. Gagnebin, en: *Dialectica (Revue trimestrielle*, Paris/ Neuchâtel, depuis février 1947), No. 6 (juin 1948), 272, escribe:

"Así, mientras el científico se desplaza de un horizonte anterior a otro nuevo, sigue apoyándose en un fundamento cuya solidez ya no se reconoce plenamente.

Y Foulquié, ibídem, añade: "Los conceptos deben ser revisados o -como dicen G. Bachelard y F. Gonseth- deben ser dialectizados".

Decisión general.

Pensamiento abierto. "Nuestras mentes deben permanecer 'abiertas'.

L. 87,

Esta "apertura" - según Foulquié, o.c.,114 - implica

(i) prepararse para cualquier idea y hecho que contradiga el pensamiento establecido;

(ii) **aún más**, ir más allá de lo que contradice el pensamiento establecido.

1. Al fin y al cabo, vivimos con el hecho de nuestra tendencia natural, que nos lleva, de forma perezosa (paresseusement), a aferrarnos a las proposiciones adquiridas".

"Nosotros -dice G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, París, 1938,7- rumiamos, ininterrumpidamente, el mismo logro y nos convertimos todos -igual que todos los avaros en eso- en víctimas del oro que apreciamos".

2. "Hay que decir 'no

(i) tanto a la ciencia del pasado

(ii) en cuanto a la nueva hipótesis (lema), que surge.

Razón: "Todo conocimiento, si se toma en el momento de su creación, es un conocimiento polémico (disputado)" y "Hay toda una erística (L.63) en la raíz de la heurística (encontrar el método, el arte)" (ambas frases están tomadas de G. Bachelard, *la dialéctica de la duración*, París, 1936, 24; 68).

Conclusión: una filosofía abierta es ante todo una filosofía que dice "no" (ibid.)

3. "Sin embargo, el científico no debe endurecerse en su negación (L.72): la 'filosofía del "no"' es sólo negación para ser más abierto.

a. Por ejemplo, un "no-cantonismo" es

(i) no es en absoluto el puro rechazo de lo que pensaba I. Kant (L.80);

(ii) sino una filosofía de inspiración kantiana, que trasciende la doctrina kantiana establecida ('classique'), es decir, la abre a otros puntos de vista". (ibid.).

b. Así, también, a propósito de la lógica (logística), el hecho de que "algunos pensadores modernos 'dialectizan' el principio del tercio excluso (L.15)" (L.86: fondo),

(i) **además** de la lógica divalente (es decir, verdadera o falsa (L.15)) de Aristóteles (L.4; 5),

(ii) diseñó una lógica trivalente (que trabaja con 'verdadero' 'falso' y ni verdadero ni falso) o, incluso, una lógica polivalente (= lógica) (Foulquié, o.c.,118),-esto es, aparentemente, una apertura, que es ontológica (trascendental: L9) y, finalmente, descansa en la idea de ser.

L. 88

II. Modelos de pensamiento.

1.-- Un modelo doctrinal de ordenación comparativa.

A.-- G.G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, París, 1967,1/6, explica que, en su opinión, el estructuralismo se remonta a los tres tipos de pensamiento siguientes

(a) Lingüística

La lingüística de B. de Courthenay y, sobre todo, de Ferdinand de Saussure (1857/1913), que partía de la base de que la lengua (como "código" o sistema de signos disponible) era un conjunto coherente, especialmente de pares de opuestos (L.85; 53).

(b) Las matemáticas

La matemática de Bourbaki;-- un grupo de jóvenes matemáticos, cuyo seudónimo colectivo es "Bourbaki", desde 1939, a partir de fundadores como G. Cantor (L.28v.), replanteó toda la matemática tradicional y la centró en la idea de "estructura" (de un "sistema") de los "objetos" matemáticos (piénsese en las estructuras de orden, algebraicas y topológicas). Cfr. L.41.

(c) La "tecnología del sistema

La "tecnología de sistemas" de *Martial Gueroult* (1891/1976), que concibió el análisis de, por ejemplo, las obras de R. Descartes (L. 36; 50v.; cf. la interpretación de Sartre sobre Descartes) como la recomposición, a partir de textos y testimonios, de la filosofía cartesiana como un sistema con una estructura bien definida; así en su *Descartes selon l'ordre des raisons*, París, 1953. Granger dice que Gueroult encajó la consistencia lógica (coherencia) de las afirmaciones de Descartes en la idea de un "sistema (relativamente) cerrado".

La expresión "tecnología de sistemas" es engañosa, más bien "análisis de sistemas" Cfr. L.38/41.

B. -- Sobre ese fondo se comprende la importancia de la creación de *Ch. Bally/ A. Sèchehaye/ A. Riedlinger*, publ., *Ferdinand Saussure, Cours de linguistique générale*, París, 1916-1 (1931), 7/11 (*Préface de la première édition*). En este ensayo los alumnos de Saussure esbozan el método por el que, a partir del testimonio de la enseñanza de su maestro -en esto están a la altura de M. Gueroult- compilaron el sistema coherente de la lingüística semiológica por comparación sistemática.

L. 89,

C.-- Reestructuramos, sin embargo, el prefacio según el esquema reductor (L.6; 12 (= forma lematizada analítica); 23; 26 (forma silog.); 24 (forma oper.); 41). ¡Cfr. L.78!

a. Observación.

a.1. -- dado (situación):

(i) Los editores habían seguido las enseñanzas de de Saussure (por tanto, tenían una idea);

(ii) El corpus (es decir, la colección total de textos; L.22 (inventario)) consistía, después de la muerte del pensador, en 1913, en notas muy escasas: "Fue necesario recurrir a las notas escritas por los estudiantes - durante tres series, conferencias, en la Universidad de Ginebra (1906-7; 1908-9; 1910-11)". (O.c.,6).

En otras palabras, la inducción sumativa o inventario (L.11; 30v.), que garantiza la plenitud de la percepción, era la primera tarea.

a.2. Una reconstrucción fiel

(i) **sobre la base** de los datos disponibles (a.1.)

(ii) hacer una reconstrucción fiel de la doctrina de saussure tanto en sus elementos como en su totalidad (L.38; 63v.: col. estructura; organismo).

b. Reducción

El corpus o colección limitada de textos se está editando de dos maneras: en cuanto al contenido y en cuanto al texto.

b.1. - Reducción abductiva (= lema).

La cuestión supone (= hipótesis (L.6, etc.)) que, en el corpus, se puede encontrar algo parecido a una doctrina coherente.-- Esta es la reducción regresiva.

b.2 -- Reducción progresiva = análisis

1Si hay una doctrina coherente, hay que encontrarla mediante la comparación metódica de los textos. En otras palabras, uno diseña la investigación.

b.3. -- Reducción peirástica (= análisis 2).

Resumimos la investigación en dos aspectos.

(1) Reducción del contenido.

"¿Qué íbamos a hacer con estos materiales?

a. Un primer trabajo crítico (L.77 / 79: praxis) se impuso

1/ por cada curso y 2/ por cada mitad (L.46: singularidad).

b. Había que comparar todas (L.22: suma) las versiones (en comparant toutes les versions),-- para penetrar en un pensamiento. B.1. de la que sólo poseemos ecos y, aun así, a veces contradictorios (L.15; 52; 37)". (ibid.).

L. 90

b.2. "F. de Saussure pertenecía al tipo de personas que se renuevan constantemente (L. 69. 86: dialéctica)", --lo que dificultaba aún más, por supuesto, la ordenación comparativa (L.33/87), base de la reconstrucción. ¡El "vivir" (dialéctico) es difícil de "arreglar"!

(2) Reducción retórica (textual).

Nota.- En previsión del curso de "Retórica" (L.1) (Segundo Año), decimos lo siguiente sobre él:

A. "Todos los productos de la mente ('oeuvres de l'esprit') -según Geruzez (especialista en retórica, citado en el texto)- se crean según el orden de tres operaciones:

a. la invención de ideas (heurística. L.34; 87 (dialéctica));

b. el orden de estas ideas (harmología; L. 20ss; también llamada "taxeología",-- del griego antiguo "taxis", orden(ning), disposición de una multitud (elementos) según una unidad (estructura));

c. la formación del texto (= diseño), que tradicionalmente se denomina "estilización" (de ahí: estilística)". Esta trivialidad se remonta, al menos, a Aristóteles.

B. "Estas tres operaciones son **(i)** distintas y **(ii)** aún; son altamente interdependientes (l. 81v.: complementarias)".

(A. Langlois,. *Le style (La Chose et la Manière. Du XVIIe au XXe siècle)*, Bruxelles, 1925, 56 (*Rhétorique*)). ¡Más sobre esto en el próximo año!

A. -- "¿Y entonces? La forma textual, propia de la enseñanza oral, a menudo en conflicto con la forma, propia del libro (a realizar), nos planteó los mayores problemas". (ibid.).

Esto demuestra -desde el texto del prefacio francés- que existen problemas retóricos o textuales, **(i) como cuestión de hecho** (l.7: facticidad) **(ii) como** cuestión de ser (l.7).

B -- En primer lugar, los autores de los textos procedieron sumariamente (L. 22/32) pero, ahora, en relación con las formas posibles de texto. esto, para hacer una elección racional de la "suma" de textos posibles. Todo comportamiento racional procede, en primer lugar, de la suma (colección) de posibles tipos de comportamiento.

Había cuatro posibilidades;

(1)a. Publicar partes del texto especialmente originales;

(1)b. publicar un solo curso en su totalidad;

(2)a. publicar todo en su forma de texto original;

(2)b. a partir de la totalidad del corpus (incluidas las notas personales de de Saussure) cf. L. 89 (ind. sumativa) - componer un texto propio.

L. 91.

Nota.-- Este método es típico del estructuralismo, que, como se ha visto (L.88), se nutre del método lingüístico de Saussure.

Por ejemplo, para estudiar las diferentes formas (tipos) de "totemismo" (una religión arcaica) de forma ordenada, Cl. *Levi-Strauss* (1908/2009.), el antropólogo cultural, procede primero de forma sumaria. En su obra *Le totemisme aujourd'hui*, París, 1962, lo explica brevemente.

1. Una vez dado el objeto de estudio, aquí: el totemismo;
2. el análisis puede comenzar, pero como un análisis de al menos dos términos (L.7: puntos de vista fácticos), aunque estén relacionados (L.41; relaciones, estructura, sistema).
3. Este análisis, sin embargo, procede en primer lugar de forma sumaria (recogiendo).

En este caso, Claude Lévi-Strauss, primero, de forma puramente especulativa (L. 79), hace -lo que aquí es esquemáticamente- rendir una colección ("suma"):

| | | | | |
|-------------------|------------|-----------------|------------|---|
| la naturaleza... | "categoría | " "categoría" " | individual | " |
| "individual | | | | |
| cultura -- 'grupo | "persona' | ' | grupo | |

Cl. Levi-Strauss, o.c., 22s. añade: "Todos estos términos son elegidos arbitrariamente,-- calculados, para distinguir en cada serie (cuádruple) (L.46; ordenación cartesiana), dos modos de existencia, uno colectivo (= p. ej. 'grupo'), el otro singular (= p. ej. individuo, persona)".

Cl. Lévi-Strauss añade, paradójicamente: "En esta fase preliminar (del análisis), se podría elegir cualquier término (en lugar de "naturaleza", por ejemplo, "x" y en lugar de "cultura", por ejemplo, "y"; etc.), siempre que sean distintos (L.51: exacto)".

Uno ve: Lévi-Strauss, en Francia, el país cartesiano, continúa la tradición de la precisión.

4. Sólo entonces es "empírico" (L.23v. (St. Mill); 36 (D. Hume)). (el objeto de estudio) - a esa luz - mediante el análisis empírico).

L. 92

Por ejemplo

(a) El totemismo australiano, con su contenido "social" y "de género", presupone (L.78v. (dialéctica)), como lema, una relación (L.41) entre una "categoría natural" (empírica: por ejemplo, una especie vegetal o animal, un conjunto de fenómenos u objetos) y un "grupo cultural" (empírico: una sociedad religiosa, la totalidad de los hombres o las mujeres).

Existencialmente (L.13; 18; 30 ;77v.: la reunión de los fenomenólogos) se da el caso de que un grupo social adquiere un compromiso típicamente religioso con, por ejemplo, el trueno (fenómeno), una piedra de la suerte (objeto), el canguro (especie), etc.

(b) El totemismo de los indios norteamericanos, en el que un "individuo", a través de "ordalías" a veces muy crudas y severas, crea una "unión" entre él (ella) personalmente (en singular) y una "categoría natural" (como en (a)).

(c) El tipo Mota, en el que se considera que un recién nacido es alguna encarnación (tipo de compromiso) de una planta, resp. animal, ya sea encontrado o consumido por la madre, en el momento en que se da cuenta de su embarazo; --lo que equivale al compromiso "individuo natural"/"persona cultural",

(d) El tipo negro-africano, dentro del cual el grupo cultural (por ejemplo, algunas personas locales) colectivamente (L.38), por ejemplo, un solo individuo "sagrado (sagrado)" (un cocodrilo, por ejemplo), localmente, "venera" y "protege", esto, como una forma (tipo) de compromiso religioso.

Cl. Levi-Strauss, o.b., 24, dice: "Puramente 'lógico' (conceptualmente) las cuatro conexiones (L.35vv: conexiones) son equivalentes. Razón: son concebidos por una misma operación (doctrinal) (*nota* -- La lista, medio L.91) pero, de hecho, sólo los dos primeros (categoría/grupo; categoría/persona) se clasifican bajo el nombre actual 'totemismo' utilizado".

En otras palabras, el lenguaje empírico no es lógico.

Da una primera visión del método de estructuración. Se trata de una "ordenación comparativa" (L.33/66). La armonización es el soporte del trabajo lógico.

L. 93.

C -- *La elección empírica (de la "suma" de posibilidades).*

Citamos, simplemente, el Prólogo.

a.-- "Publicar todo en la forma de texto original (L.91, ad (2)a) era impracticable. Las repeticiones, inevitables en una exposición suelta, -- las superposiciones (por las que partes del texto son, en parte, idénticas), -- las redacciones cambiantes, -- todo ello habría dado a tal método de publicación un aspecto desigual". (O.c.,9).

b.-- "Limitarse a un solo curso (L.90, ad (1) b) - y, además, ¿cuál de los tres cursos dados por de Saussure? -, equivalía a despojar al libro de todas sus riquezas, que estaban abundantemente repartidas en los otros dos.

Incluso la tercera, la más definitiva, no habría podido, por sí sola, dar una imagen completa (L.89: ad a.2. (tarea)) de **(i)** las teorías y **(ii)** los métodos de F. de Saussure". (ibid.).

c.-- "Se nos sugirió que ciertas partes particularmente originales del texto (L.90, ad (1)a) se escribieran tal como estaban disponibles.

Aunque al principio nos alegramos de ello, resultó que este método de trabajo desacreditaría la idea de nuestro maestro. Porque sólo se han sacado a la luz fragmentos, y esto, de una construcción, cuyo valor sólo es evidente cuando está allí en su totalidad (L.89, ad a.2.(tarea))". (ibid).

d.-- "Al final nos hemos inclinado por una salida más audaz, que creemos también más racional (L.90, abajo):

(i) sobre la base del tercer curso (L 90, ad (1) b),

(ii) una reconstrucción (una visión de conjunto), una representación de la coherencia ('synthèse'), pero de tal manera que hemos utilizado la totalidad de los materiales textuales disponibles ('corpus'; L.91, ad (2) b), incluidas las escasísimas notas de Saussure". (ibid.).

B.4. - *Reducción evaluativa.*

La "evaluación" o juicio de valor resumido dice lo siguiente: "En otras palabras, nos aventuramos a una recreación, tanto más precaria cuanto que se suponía que era una representación completamente exacta del pensamiento de Saussure. (L.86 (histórico/evolutivo)).

El libro (ibid.) surgió de ese trabajo de comparación y reconstrucción.

L. 94.

2.-- La fenomenología como ordenamiento comparativo.

1.a. -- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, I, Tübingen, 1949-6, 27/39, esboza brevemente la esencia de la fenomenología husserliana (L.13 (idea de encuentro); 18 (método vivido); 30 (intencio, es decir, orientación de la conciencia); 77 (intencio como interacción (trabajo) entre sujeto y objeto)).

b. Heidegger tipifica la fenomenología, en la línea de su maestro Edmund Husserl (1869/1938), de dos maneras :

(i) la información correcta sobre la palabra "fenómeno" (dada) y

(ii) la expresión de lo que es el fenómeno (es decir, la fenomenología). "La expresión 'fenomenología' contiene dos componentes: 'fenómeno' y 'logos'. Ambos derivan de los antiguos términos griegos 'fainomenon' (lo que se muestra) y 'logos' (que expresa lo que algo, el fenómeno) ". (o.c., 28)

c. Fenómeno

Nada menos que G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1956-2, 768, presenta la idea de Heidegger con la mayor exactitud. Esto es lo que los fenomenólogos entienden por (el término) "fenómeno": "el fenómeno (...) es lo que se muestra.

Esto implica tres cosas:

(a) El fenómeno es "algo" (cf. L. 7);

(b) que "algo" se muestre a sí mismo (cf. L.13: la verdad, entendida fenomenológicamente como "desocultamiento");

(c) ese mismo "algo" se llama "fenómeno" precisamente porque se manifiesta.

Por lo que -según van der Leeuw, ibídem- "mostrarse" es una relación (L.41) entre:

a/ lo que se muestra (el llamado "noema" (término de Husserl para "objeto")) y

b/ aquel a quien se muestra (el llamado momento "noético", el sujeto)".

Nos vemos allí Van der Leeuw.

Explicación.

Todos los fenomenólogos te dirán que, por esa definición, Husserl impone una "reducción" (aquí en el sentido de "eliminación" (reducción al fenómeno puro (= puro); purificación) (llamada reducción o purificación fenomenológica).

Comparación.

En los términos de C.S. Peirce (1839/1914), quien, a su manera pragmática, tenía un agudo sentido del "fenómeno" fenomenológicamente entendido, se puede decir que las "impurezas" siguientes deben ser desterradas de la atención en la medida en que ésta se dirige al fenómeno puro.

L. 95.

IA. No pertenece al fenómeno fenomenológicamente puro todo lo que la "tradicición" dice de él .

1. Peirce llama a esto el "método de la autoridad". Consiste en pensar en el puro fenómeno y decir lo que los demás piensan de él.-- En sentido estricto, se trata de un pensamiento autoritario.

2. Esta actitud también puede llamarse "ortodoxia". Razón: "La rectitud (que no debe confundirse con la sinceridad) significa, en neerlandés, 'lo que se adhiere a la forma de pensar de los demás': lo que dice la tradición es lo que dicen los demás. En otras palabras, la tradición es un tipo de justicia.

La "franqueza" (adherirse a lo que dicen los demás, que te presentan una "creencia") es un segundo tipo.

IB. No pertenece al fenómeno, en el sentido puro, nada que pueda ser etiquetado como un "juicio puramente subjetivo" de ese fenómeno.

1. Peirce llama a esto "método de tenacidad". Lo que puede traducirse por "método de tenacidad". ¡El propio Peirce habla de alguien que, sobre el tema del libre comercio, quería leer sólo periódicos de libre comercio,--esto, para no dejar que su "propio" juicio se viera comprometido: para ese hombre no se trataba -dice Husserlian- del fenómeno "puro" del "libre comercio", sino de lo que él -idiosincrático (= no abierto: L.86v.) pensaba sobre ese fenómeno!

En otras palabras, lo que nosotros, todos nosotros, tomados individualmente, pensamos sobre el fenómeno, debe ser purificado.

2. Peirce llama a esto, en un segundo sentido, "método a-priori" (L.78). Peirce se refiere, con esto, a una reacción contra el método de la voluntad propia y el método ortodoxo. Aquellos que, aunque se adhieren a su propio juicio o al del grupo, lo rompen introduciendo la discusión libre. Si quieres: la forma de discusión libre de los dos anteriores.

Su defecto es: no parten del fenómeno en sí, sino de sus propios juicios (individuales o de grupo) (prejuicios), llamados por Peirce a-priori, sobre el fenómeno.

L. 96,

3. Los ilustrados que se autodenominan "librepensadores" pero que caen en opiniones preconcebidas, son un tipo de pensamiento "apriorístico" -o, como también se dice, "fundacional"- . Los ilustrados europeos occidentales (L. 36; 67; 70; 80 (dos tipos de pensamiento "fundacional" (es decir, apriorístico), el intelectualista y el empirista)) asumieron, "autoritariamente" (como dicen Karl Popper y su alumno W. Bartley), que el conocimiento "verdadero" es

1/ o, como la geometría axiomática-deductiva, tenía que ser intelectualmente "fundada",

2/ o, si la ciencia natural experimental, o la percepción sensorial tuviera que ser "fundada".

a. Personas como *G.E. Moore* (1873/1958), el pensador del procomún -en su *A Defence of Common Sense* (1925)- y, a partir de 1934, Karl Popper (1902/...), así como, por ejemplo, *W. Bartley*, *Flucht ins Engagement (Versuch einer Theorie des offenen Geistes)*, Múnich (Szczesny Verlag), 1962, han señalado el fundacionalismo de los ilustrados.

Consecuencia: el fenómeno puro es, también para el tipo de pensamiento libre, inaccesible. Razón: si el fenómeno no encaja en su marco mental, "no se muestra".

b. Dice Peirce, *La fijación de la creencia*, en: *Pop. Sc. Monthly*, xii (1877), 1/15: "Considerando permisible la influencia de las preferencias naturales, como, sin embargo, para que, bajo la influencia de esas preferencias, los hombres;

1. hablar entre ellos y

2. observar las cosas (es decir, los fenómenos) desde distintos ángulos para elaborar, poco a poco, las opiniones correspondientes a las causas naturales".

Este es el tipo de pensamiento apriorístico.

Peirce ve, de estos, principalmente, dos tipos: productos del arte¹; 2.algunos "metafísicos" (filósofos), Dice Peirce: "Los sistemas de ese tipo no proceden, ordinariamente, de hechos observacionales, -al menos no en gran medida.

Fueron favorecidos, sobre todo, porque sus axiomas (presupuestos, a-priori) parecían corresponder a la "razón" (es decir, a la "razón" racionalista)."

Esta expresión "concuerta con la razón" es un término técnico: no significa lo que concuerda con la percepción, sino lo que nos inclinamos a creer". (ibid.).

Peirce lo explica con un modelo aplicativo.

A Platón, por ejemplo, le parece "contradictorio con la razón" que las distancias entre las órbitas de los cuerpos celestes sean proporcionales a las distintas longitudes de cuerda que producen los sonidos armónicos en un instrumento musical.

L. 97.

Muchos filósofos se han guiado -en cuanto a sus principales conclusiones- por reflexiones de ese tipo. (*Nota* -- Platón, en efecto, sobre todo hacia el final de su vida, pensaba Paleoputágoras (L.2; 48 ; 94); sobre la interpretación musical (mejor: "choreia" - ligada) de las relaciones planetarias y estelares hablaremos más adelante.

Peirce habla, aquí, de lo puramente moderno-físico).- Peirce continúa: "Es evidente que otro hombre (que, por ejemplo, el propio Kepler) encontraría la teoría de Kepler (*nota* -- J. Kepler (1571/1630) es conocido por sus leyes relativas al sistema solar), que afirma que las órbitas de los cuerpos celestes son proporcionales a las (...) órbitas de varios cuerpos regulares, 'más consistente con su 'razón'". (ibid").

IC. No pertenece al fenómeno, en el sentido fenomenológico, todo lo que puede llamarse teórico, como las hipótesis (= reducciones abductivas o regresivas), las pruebas (así el razonamiento ideológico (L.1)).

El propio Husserl lo plasmó en una frase lapidaria: "zu den sachen selbst" (regreso a los datos mismos).

1. Peirce lo expresa a su manera: "la permanencia externa"; o también: "el método científico".

Con el término "durabilidad externa" quiere decir que el fenómeno

1. es independiente de nuestras operaciones "internas" (imaginaciones, razonamientos, gustos) y

2. de manera repetible como independiente de nuestras operaciones subjetivas.

2. Peirce, evidentemente, identifica, así, "representación de los fenómenos" y "método científico" (de modo que "científico" debe entenderse aquí en un sentido muy amplio). Es decir, a diferencia de los racionalistas (iluministas) antes mencionados, que identificaban lo "científico" con lo "intelectual" o con la "experiencia sensorial" (L.96).

La identificación, aunque sea milagrosa, no pertenece al fenómeno :

1. -- El yo (sujeto) como fuente de "hechos" (por ejemplo, la aversión a una teoría o, por ejemplo, al mito, que se desea investigar como fenómeno);

L. 98,

2.-- Los actos (como dice Husserl), es decir, los modos de acercamiento, de ese mismo yo -excepto, claro está, un tipo de acto (e, inmediatamente, de yo-implicación; como dice van der Leeuw (L.94: aquel a quien el fenómeno se muestra)), a saber, la apertura "pura"; la "atención" pura (como acto orientado al objeto, al fenómeno).

Esto implica la purga de todo interés puramente espiritual (psicológicamente relevante). En otras palabras, la "fenomenología" no es "psicología".

Dice el propio *Husserl*, en su *Die Idee der Phänomenologie (Fünf Vorlesungen)*, Haag, 1950, 44 (ed. e inl., W. Biemel): "El "yo" (como persona, como "cosa" (es decir, dada) en el marco del mundo) y la experiencia (como la experiencia de esta persona, -sucedendo, situada -aunque, tal vez, completamente vaga- en el "tiempo objetivo (es decir, medible)", -estos dos, yo y experiencia, son "trascendencias" (es decir, datos que están fuera del fenómeno real). (...).

Lo puramente 'inmanente' (es decir: situado en el fenómeno mismo) puede ser descrito por la 'reducción fenomenológica' (es decir: purificación). en ese caso yo (como fenomenólogo) me refiero precisamente a 'este ahí' (es decir: lo dado, el fenómeno). y no a lo que 'trasciende' (es decir, por referencia a lo que está fuera, a él). sino que lo que se quiere decir es lo que lo dado (el fenómeno) es en sí mismo". (ibíd., 45).

II. No pertenece, asimismo, al fenómeno puro (purificado por la "reducción" fenomenológica - eliminación), la existencia real del fenómeno situada fuera de mi conciencia.

Mientras que las purificaciones hasta ahora han sido purificaciones del modo de ser (L.7), esta última se refiere a la correcta caracterización de la facticidad del fenómeno.

Por ejemplo, la flor "molu" (*Homero, Odusseia*, X, 305), que el dios Hermès (Hermeias) regala a Oduseo, con su raíz negra y su flor blanca y lechosa, para que pueda visitar con seguridad a la "bella mujer Kirkè", la maga, no es -fenomenológicamente- más que lo que Homero dice de ella. Si, más allá de ese hecho textual, (lo que Hans Reichenbach (1891/1953), miembro del Wiener Kreis (L.82), llama "transempírico" puede verificarse, como "flor mágica" queda "entre paréntesis" (depurado).

L. 99.

Por ejemplo, cuando alguien cree ver un color "lila" alrededor de la circunferencia del cuerpo de una persona; como fenomenólogo, sólo se puede decir que alguien afirma ver una supuesta "aura"; nada más.

De nuevo: con Hans Reichenbach, si este tipo de "lila", que ciertamente no es un (fenómeno) dado físico (y, por tanto, ni intelectual ni sensorialmente perceptible (L.80; 96)), puede experimentarse y/o comprobarse de una "manera transempírica (= supersensorial, mántica-paranormal (L.27; 64)", el fenomenólogo deja la mente abierta (L.94/97), y sólo constata la afirmación (con su contenido ideal).

Esto, en contraste con el racionalista (Iluminador), que a-priori ya 'sabe' (!) que 'no hay tal cosa'.

Nota-Cfr. L.9 (sobre las tergiversaciones de la idea de "ser(el)"; 87(en el fondo: apertura dialéctica)).-- La ontología correctamente entendida muestra al fenomenólogo el camino en lo que respecta al tipo de facticidad, Cf.r L. 7.

Así interpretamos las palabras de *Heidegger (Sein und Zeit, I, 35)*: "La fenomenología es el medio para acceder (...) a aquello que debe convertirse en el tema de la ontología".

Decisión:

L. 94/99 (Ad (i) fenómeno) ha aclarado (análisis; L.6; 41) lo que todos, leumáticamente (L.6; 41), sabemos que es fenómeno (lo que, no importa, se muestra).

El análisis era comparativo: al comparar el fenómeno puro con lo que la tradición, el mero juicio subjetivo, el procesamiento teórico, el yo y sus actos, nuestra conciencia interior, dicen de él, lo hemos distinguido (por tanto, aún no lo hemos separado) de lo que no es. Husserliano: purificación ('Reduktion').

Muestra de la biblia.

Además de las obras (artículos) mencionadas:

-- *I.M. Bochenski, Los métodos filosóficos en la ciencia, Utr./Antw., 1961, 27/44 (El método fenomenológico);*

-- *H. Albrecht, Deutsche Philosophie heute (Probleme/ Texte/ Denker), Bremen, 1969, 21/37 (Edmund Husserl).*

L. 100.

c. (ii) Pronunciar.

a. La antigua palabra griega 'logos' (que todavía resuena en la fenomenología, según M. Heidegger, *Sein and Zeit*, I, 32 - significa (...) algo así como 'déloun', hacer público (mostrar) aquello de lo que, en la exposición, se habla.(...).

El logos, es decir, el acto de hablar, muestra algo ('fainesthai'), es decir, aquello de lo que se habla -tanto con respecto al que habla (médium) como a los que participan en la conversación.

El traer a colación 'muestra' ('apo-'), a partir de lo mismo de lo que habla el traer a colación. En ese 'hablar de' ('apo.fansis'), lo que se dice (verbaliza), debe, si es real, extraerse de aquello de lo que se habla (...). Esta es la estructura (L.38; 41) del logos como "apo.fansis". Hasta aquí el "hablar" heideggeriano.

b. Después de todo lo que hemos dicho, esto parece obvio. Y sin embargo: alguien como *H. Arvon, La Phil. allemande*, 140 (hablando de la fenomenología husserliana), distingue etapas en la fenomenología. Así, entre otras cosas, hay una fenomenología puramente descriptiva o descriptiva y, además, "eidética" (lo que Max Scheler (1874/1928), él mismo un excelente fenomenólogo, llama "ideativa").

Lo explicamos con más detalle utilizando dos modelos de aplicación.

Appl. Modelo 1.

E. Husserl, *Die Idee d. Phän.*, 56 ss., nos da "la papilla en la boca":

(i) "Vivo a través -dice- de una intuición singular (Einzel. anschauung') o, también, de varias intuiciones singulares de, por ejemplo, 'rojo'".

Esto significa, en el lenguaje del sentido común, que veo, por ejemplo, este rojo aquí y ahora, y luego aquel rojo allí.

(ii) Fenomenología puramente descriptiva.

Consistiría, como lo hace un novelista o un poeta, en plasmar (poner en discusión) esas percepciones singulares (las intuiciones son percepciones directas) con la mayor precisión posible. Nada más.

(iii) Fenomenología ideativa (= eidética). Cfr. L. 22/32

(inducción sumativa).-- "Yo sin preguntarme qué más significa ese 'rojo' (= 'reducción' fenomenológica (purificación)). (...).

L. 101,

Completo, puro contemplar el 'Sinn' (significado, 'sentido') del pensamiento 'rojo sin más' ('Rot Uberhaupt'), (...), algo así como el 'rojo' general,

(i) que, gracias a la visión (pura) (= intuición, situada en la percepción), de este rojo aquí y ahora y de aquel rojo allí y entonces, se abstraigo y

(ii) que, en todos los casos de rojo, es idéntico.

a. Ya no se significa el rojo singular, en su singularidad, (= fenomenología puramente descriptiva),

b. sino 'rojo-sin' (= fenomenología ideativa o eidética)"; (E. Husserl, o.c.,56s.).

Nota: --

1. Un poco más adelante en el texto, Husserl habla de "atención pura de contemplación e ideación". Esto significa que la pura contemplación, del ser general (aquí: del "rojo"), es al mismo tiempo, ideación, es decir, el fundamento de la idea ("rojo"). De ahí el nombre de fenomenología "ideativa".

2. Los fenomenólogos también utilizan el término fenomenología "eidética".

La razón es que, en griego antiguo, "eidos", idea, ser, da lugar al adjetivo "eidético", que significa lo mismo que "ideativo".

Nota: --

Se compara, ahora, lo dicho sobre la inducción sumativa (L. 22, 32), con la ideación de Husserl (formación de conceptos). Es, inmediatamente, claro que es el mismo proceso. Pero enfocado de forma diferente. Husserl quiere el fenómeno (dado) "puro", purificado de todas las "impurezas" (L. 91). El énfasis está en la percepción purificada ('gazing'),-- y sólo entonces en el proceso inductivo (summering).

Verificación histórica.

También aquí la materia es más antigua que el concepto.-- Ya Sócrates de Atenas (-469/-399), el fundador de la filosofía de los conceptos, y Platón de Atenas (427/-347), el fundador de la filosofía de las ideas, practicaron, a su manera, el método fenomenológico.

Razón.

(i) **Sócrates**

a. partió del sentido común;

b.1. despertó la contemplación (visión) de un hecho -por ejemplo, el justo- a través de ejemplos (= mod. de aplicación) y

b.2. ha intentado definir, de la forma más pura posible, el concepto general ("justo").

L. 102.

Appl. Mod.

En el diálogo *de Platon, Menon*, se nos muestra el proceso: Menon dice que la "virtud" (entiéndase todos los conceptos generales) es triple o incluso múltiplemente especificada. Para el hombre, la "virtud" (que significa virtud) es "ayudar a dirigir la ciudad-estado", para la mujer "la buena administración de la casa", y para el niño, -- el hombre de tercera edad, una multitud de otros, "algo diferente cada vez".

Enunciemos brevemente esta mayéutica socrática (= fenomenología) de forma reductora (L.26)

(A) Observación.

1. Dado.--Es un hecho: en Atenas, en el ágora, se utiliza la palabra (= término) 'virtud' (o 'ciencia'); --y esto en un sentido no siempre totalmente idéntico.-- Resultado: una pequeña confusión de lenguas 'Babel'.

2. Tarea (solicitada) -- Sócrates quiere llegar inductivamente a la comprensión. Esto, en forma de conversación ("diálogo") -- no autoritaria (L.95).

(B)I. Reducción regresiva (= abductiva, hipotética).

De repente, uno de los interlocutores, confrontado con (L.13: reunión;77) el tema, - el lema, - cree haber encontrado una definición: "si la virtud es la buena gestión de la política, entonces entiendo que tanto la palabra 'virtud' como el modo de ser (L.7) están indicados por ella".

O bien: "si la ciencia es la 'percepción de los sentidos', entonces entiendo que tanto el término como la realidad son 'ciencia'". Surge un nuevo lema que espera ser analizado.

(B)II. Reducción progresiva (deductiva).

(i) "Si la virtud es la buena gestión de la política, entonces, ¿qué pasa si se afirma que es la "buena gestión de la casa" (visión femenina)?" Examinemos.

(ii) "Si la ciencia es experiencia sensorial, ¿qué pasa si otra definición es "opinión verdadera (es decir, consistente con lo dado (L.14: verdad lógica))"? Vamos a comprobarlo.

(B) III. Reducción peirástica (de pruebas).

Sócrates (o uno de los dialogantes) señala lo idéntico en la multitud (L.35).

(i) La virtud es, tanto para el hombre como para la mujer, **1.** un enfoque sano, un enfoque gobernante**2.** Pero a veces en la ciudad-estado, a veces en la familia,

(ii) La ciencia es, por ejemplo, la experiencia de los sentidos, en la medida en que es una opinión verdadera. La verificación también está ahí.

L. 103.

(B) IV. Reducción evaluativa.

Dado que existe tanto la falsación (probar que los lemas no se sostienen, a menos que sea parcialmente) como la verificación (probar que los lemas (definiciones propuestas) se sostienen), el análisis debe continuar,

(i) La virtud, tal y como la encarnan los niños, está bien dirigida y controlada, pero entonces, por ejemplo, de su propia vida. Etc.

(ii) La ciencia, ejemplificada por las matemáticas, no se basa (inmediatamente) en la experiencia sensorial, sino en el razonamiento.

En consecuencia, la verdadera opinión puede basarse no sólo en la experiencia sensorial, sino también en la percepción intelectual.

Resultado: la "opinión verdadera" puede mantenerse como característica general (L.25v.: "k"), pero basada bien en la experiencia sensorial o en el razonamiento racional (cf. L.80 (racionalismo int. y empir.); 96; 99) o sobre una base "transempírica" (L.99).-
- Lo que entonces es natural, debe ser comprobado (probado).

(ii) Platon

a. se apartó, por supuesto, también de los datos del sentido común, para, por ejemplo

b1. modelos aplicativos

b2. llegar a una única "idea" (modelo normativo) (ideación). Sin embargo, el énfasis es diferente al de su maestro Sócrates.

En la llamada *Séptima Carta*, aparentemente, si no por el propio *Platón*, sí por alguien que refleja su enseñanza con mucha precisión, Platón dice lo siguiente. "Con respecto a cada ser (L.7), hay tres modos de conocimiento que permiten adquirirlo.

(i) Lo primero que hay que saber es el nombre.

Así, por ejemplo -dice Platón (ibíd.)- 'kuklos' (L.23; abajo), círculo. Esto es algo que se articula, -- lo que se llama 'kuklos' (círculo) por ese 'nombre'.

(ii)a. La segunda forma de conocer es la definición (esencia).

Esto, según Platón, consiste en sustantivos y verbos (*nota* -- Platón es el primero en analizar la estructura de la oración como "onoma" (nomen, nombre(s)) y "rhèma" (verbum, predicado); -- que todavía sobrevive en el lenguaje de Noam Chomsky como componentes "sustantivos y verbales" de la oración).

Aquí -como dice siempre Platón-: "Aquello cuyas extremidades están en todas partes a igual distancia del centro". Esta es una definición esencial de ese ser, cuyo nombre es "redondo", "circunferencia", "círculo".

L. 104.

Es evidente que aquí se expresa el modelo regulativo (L.26): para todo dato "redondo", "circunferencia", "círculo", es cierto que los extremos están, en todas partes, a igual distancia del centro.

(II)B. La tercera forma de conocer es la imagen ("sombra").

Así, en este caso, el círculo dibujado, que luego se borra.

Se trata claramente del modelo aplicativo (L.26): este círculo dibujado con tiza, que luego se borra de nuevo, es un caso único (singular) que ilustra la idea general de "círculo". Eso es todo. Porque hay otros innumerables que, igualmente, "representan" la idea general o "son una sombra de ella".

Hasta aquí lo que también Sócrates, como conceptualista (filósofo de los conceptos), habría aceptado. Pero escucha lo que dice Platón inmediatamente después: "el círculo en sí mismo (significando la idea general "círculo"), en el que están implicadas todas estas cosas (nombre, determinación del ser, representación), no sufre -lo que sí sufren, a saber- entrar en existencia y salir de ella, (aquí, por ejemplo, ser dibujado y ser borrado; ser hablado y -verba volant- dejar de ser audible después), porque el círculo en sí mismo es diferente".

Aquí brilla lo que se llama idealismo "trascendental" (transempírico): la idea "círculo" se extiende, en alguna parte, más allá de la palabra-sonido (nombre, definición) y de las realizaciones materiales (dibujo). Esto también se llama "metafísica de la luz":

"Si **(i)** los nombres, **(ii) a las** descripciones definitorias por medio de palabras, **(ii) b las** percepciones y observaciones sensibles (= imágenes), que están conectadas con las afirmaciones sobre la naturaleza de las cosas, se presentan en el título de la información, --si, además, seguimos, sin apasionada pedantería, el correcto método "dialéctico", sólo entonces aparece la luz de la pura percepción incorpórea y de la pura captación intelectual de la esencia interna de las cosas" (*Platón, VII Carta*).

La idea es una luz que ilumina.

L. 105.

Resumiendo: tanto el nombre como la definición y la presentación de uno o varios ejemplares (imágenes) no son más que el pobre prelude de la idea superior, que se abre paso a través de una ecuación ligera.

Se puede ilustrar el salto de uno a otro de manera tópica.

1. Un ordenador puede llenarse, con gran facilidad, de

(i) el nombre,

(ii) una definición y su pantalla pueden, con gran facilidad,

(ii)b mostrar un espécimen visible (sombra, imagen, ejemplo): él mismo, sin embargo, es una máquina ciega, nada más

2. Sólo "la noble alma del hombre, objeto de la educación" (según *Platón, Carta VII*, en cuanto que está relacionada con la idea (aunque no completamente, pues la idea es puramente mental, mientras que el alma es un ser vivo), ve, tanto por el nombre (dar) como por la definición (como fórmula) y el ejemplo (ejemplificación), el fenómeno puro en su forma general (= idea, concepto).

Muestra de la biblia.

Excepto los escritores citados anteriormente:

V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon (Structure et méthode dialectique)*, París., 1/12 (*Las etapas de la demarcación dialéctica*).

Nota:-- Tanto la mayéutica socrática como la dialéctica platónica contienen, pues, un núcleo fenomenológico.

1. Y, sin embargo: ¡hay una gran diferencia! Ambos pensadores pensaron, bueno, individualmente, por supuesto. Pero lo que pensaban, solos y aislados, se ponía a prueba y se aclaraba en el grupo (el grupo de discusión), en el diálogo (la conversación filosófica). Eso es, sobre todo, lo que Husserl (y muchos fenomenólogos) echa de menos.

2. Jacob Levi Moreno (1892/1974), aunque lejos de ser un fenomenólogo, ha llamado la atención, a su manera, sobre el proceso grupal ("dinámica de grupo").

Este fundador de la sociometría ha reinventado, sin darse cuenta, un antiguo modelo griego para nosotros, los fenomenólogos: la conversación esclarecedora y probatoria.

3. Jules Romain (1885/1972), -- con nosotros, Ina Boudier-Bakker (1875/...) a.o., que se llaman unánimes porque trazaron las relaciones mutuas de las personas (en primer lugar, en el nivel vital (L.77: niveles de encuentro)), han agudizado también, a su manera, el ojo para nosotros los fenomenólogos a las relaciones grupales subcutáneas.

L. 106.

4. Escuchemos lo que escribe literalmente Platón (ibíd.): "Es precisamente de la conversación repetida (sobre ese tema), así como de la convivencia estrecha, que la idea aparece de repente en el alma, como, de una chispa de fuego, la luz que se enciende, y luego, por sí misma, allana su camino más allá".

En otras palabras, nuestras almas están en conexión subconsciente con las almas de nuestros semejantes, especialmente cuando buscamos juntos.

Nota: -- Fenomenología y psicología fenomenológica;-- L. 98 dijimos que hay una distinción de criatura entre fenomenología y psicología. Sin embargo, la psicología fenomenológica es bastante concebible. Una palabra sobre esto.

1.-- "Toda experiencia intelectual (es decir, intelectiva) e incluso toda experiencia sin más, por su ocurrencia, puede convertirse en objeto de observación pura (L.100v.) y de entendimiento". (*E.Husserl, Die Idee d. Ph., 31*).

2.-- "A toda vivencia psíquica corresponde (...), por medio de la 'reducción' fenomenológica (purificación; L 94v.), un fenómeno puro". (ibíd., 45).

En otras palabras, en tal caso, la propia experiencia psíquica es objeto (a través de la introspección y la retrospección) de "Wesensschau" (es decir, de ideación (L. 101)).

Appl. Modelo 2

Max Scheler (1874/1928), *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1928 (1930), 60 y ss. nos da una segunda aplicación de la ideación ('Ideierung'), es decir, uno de los posibles tipos de fenomenología (L. 100) que nos permite una perspectiva más amplia.

(A) Observación.

1. **Dada:** Tengo dolor en el brazo (según el mod. de aplicación de Scheler).

2. **Solicitado.**

(a) la interpretación científica (que Scheler llama "technische Intelligenz" (inteligencia técnica)). En otras palabras, el enfoque científico-positivo (L.1).

(b) el enfoque fenomenológico (y su forma ideológica), como ilustración de lo que es la filosofía, a diferencia de la ciencia profesional.

L. 107.

(B) Reducción abductiva (= regresiva)

(a) Asunto.

"Una pregunta típica de la "inteligencia técnica" sería algo así: 'Tengo, aquí y ahora, un dolor en el brazo.

(i) ¿Cómo surgió ese dolor?

(ii) ¿Cómo se puede eliminar este dolor? Determinar eso sería una tarea correspondiente (ver 'preguntado') para la ciencia positiva" (o.c., 60).

Re (i) El patólogo (patólogo, nosólogo) responde, por ejemplo, lo siguiente "Si hay un tumor maligno en ese brazo, entonces se explica el dolor y el asombro. El diagnosticador tiene entonces su lema (hipótesis).

Ad (ii) El médico (doctor) indica, por ejemplo, lo siguiente "si el diagnóstico anterior es correcto, entonces, normalmente, este tipo de medicamento debería tener efecto terapéutico y se explicaría su eliminación".

He aquí la segunda respuesta "positiva". Con el segundo lema.

(b) Filosófico (fenomenológico-ideativo).

Escuche cómo Scheler esboza la típica interpretación fenomenológica. "Puedo, sin embargo, concebir ese mismo dolor, también, como un ejemplo (apl. mod.) de la situación en grado sumo alienante y asombrosamente esencial, de que este mundo está manchado de dolor, maldad y sufrimiento así ('en absoluto').-- En ese caso, plantearé la cuestión de otra manera".

(i) "¿Qué es, pues, el dolor mismo (L.100v.: pura contemplación), aparte de que yo, aquí y ahora, lo soporto?" (L. 7: ser real; -- es la fenomenología típica).

(ii) "¿Cómo se supone que el universo ('der Grund der Dinge') puede hacer posible algo como el 'dolor sin más' (L. 101: redundante)?" (L. 7: complemento; fenomenología situacional).

Nota -- Se ve que Scheler, aquí, imperceptiblemente, presupone las "conexiones más que meramente identificables" (L.37vv.), la estructura distributiva y colectiva, como evidente.

(B) II. Reducción deductiva (= progresiva).

(a) Asunto

El diagnosticador comenzará a analizar los síntomas deduciéndolos de su diagnóstico.

L. 108.

Re (ii) -- El médico deducirá de su lema que el medicamento presente en su mente puede ser probado.

(b) Fenomenológicamente.

M. Scheler no da ningún lema de carácter filosófico-fenomenológico. Por ello, proponemos introducir aquí a *P. Ricoeur, Finitude et culpabilité* - (*II: La symbolique du mal*), París, 1960, 151/332 (*Les 'mythhes' du commencement et de la fin*), -- al menos en parte.

a. El drama de la creación sumerio-acadio ('enuma elish').

En ella, el mal (el sufrimiento, el dolor) se sitúa en el desorden primigenio ("caos primigenio").

El babilonio, por ejemplo, que aún vive de eso, razonará así:

"Si, en efecto, al principio sólo había desorden, y si nuestro soberano, al principio del año, no cumplió debidamente los ritos del orden, eliminando el mal, entonces este dolor en mi brazo, aquí y ahora, es comprensible."-India

Deductivo: si **(i)** vuelvo a meditar sobre el mito y **(ii)** compruebo si el gobernante ha realizado los ritos correctamente, obtendré el control (verificación) de la causa.

b. El mito órfico de Puthagorean.

En esto, el mal se sitúa en un error primigenio del alma inmortal en una vida anterior (lo que se llama, análogamente en la India, "karma").

El neoplatónico, en la medida en que esté vivo en esa tradición, razonará así: "si, efectivamente, en una vida pasada cometí un error que implica un castigo, entonces se explica este dolor en mi brazo".

Deductivo: si **(i)** en mi examen de conciencia nocturno (como enseñaban los paleoputagóricos) o **(ii)** en una mantis (L.27; 99: transempírica) bajo la vejez con un clarividente, obtengo la "confirmación" de un error de herencia por mi parte, entonces podré, de inmediato, ejercer el control.

c. El mito trágico .

En ella, el mal se atribuye tanto a la libertad humana como, sobre todo, a las deidades (L.59 (Madre Tierra); 74 (Dioses Demoníacos del Todo)) que "arrastran" esa libertad a actos insensatos con todas las consecuencias desastrosas que ello conlleva.

El griego antiguo, que aún vive de esa tradición "trágica", razonaría, pues, así: "Si, en efecto, yo -arrastrado por un "poder" ("ser") ajeno- he permitido que se abuse de mi libertad, entonces entiendo que el mal se me hace para que me duela el brazo".

L. 109.

Deductivo: si ahora, sobre la base de eso, verifico que esto es así y, mediante un exorcismo, me libero de ello, entonces sabré, de inmediato, a qué atenerme.

d. *El mito de Adán.*

En la Biblia, el mal se atribuye, ahora en su raíz "metafísica" (transempírica), a la caída de los primeros padres (Adán/Eva) que incluye como secuela la situación pecaminosa original (falta de visión real, comportamiento pasional, sufrimiento, enfermedad, muerte):

"Si, como descendiente de los primeros padres, comparto las secuelas hereditarias de su 'primer pecado' (pecado primordial), entonces entiendo que sufro dolor en el brazo, entre otras cosas".

Deducción: si ahora, por fe, asumo que, interpretando el sufrimiento de otra manera, es decir, como expiación y piedad por el Hijo del Hombre que sufre, me liberaré gradualmente de las garras del pecado original, entonces debo, normalmente, experimentarlo en mi vida.

Nota -- La filosofía, tomada aisladamente, no ha avanzado, en lo que respecta a la explicación exhaustiva (abducción, hipótesis, reducción regresiva), mucho más que el mito, es decir, el relato, que, en forma de historia, explica la situación básica de la humanidad, es más, de todo el cosmos; (L.100: La fenomenología como "explicar", formular).

Por lo general, el papel de la filosofía es traducir el mito a términos más racionales-intelectuales o empíricos (L. 99: lo transempírico ya sea intelectualmente o empíricamente interpretado).

1. En efecto, el mito, como relato de la situación del suelo, no se mueve tanto en el plano empírico y/o intelectual, sino en el plano mántico (L.27 (64)) o transempírico.

2. En efecto, así como el Xosa-Negro-Africano sabe "inmediatamente" (conociendo maníticamente, clarividentemente, transempíricamente) sobre un rebaño de quinientos animales si y cuántos y qué animales faltan, así también el lector de mitos sabe inmediatamente (conociendo maníticamente, psíquicamente, transempíricamente) sobre la situación básica del hombre y del universo.

L. 110.

Cabe destacar que el mitificador debe ser un verdadero mitificador.

a. Al fin y al cabo, existen mitos del arte improvisados, según estructuras imaginarias, por los poetas (esto no es más que "poesía"). Entre las "tribus de la naturaleza" también hay "fábulas" que también se denominan "mitos": sirven para el entretenimiento (carecen del contenido principal de la vida y de las visiones del mundo).

b. Uno reconoce al verdadero narrador por el hecho de que practica la visión pura, que es característica (entre otras cosas, pero no sólo) de la fenomenología husserliana.

1. El verdadero narrador de mitos no se limita a decir lo que la tradición (L. 95) afirma; no emite, ciertamente, su propio y singular "juicio subjetivo" (L.95); ciertamente no asume opiniones apriorísticas (L.95v); menos aún quiere vender meras "teorías" (pruebas) (L. 97); si su yo (L. 97) y sus actos (ibid) juegan un papel, entonces es simplemente ese "acto" el que hace posible la "pura apertura al fenómeno (= el contenido mítico)". (L, 98)

2. El verdadero lector de mitos sitúa el contenido del mito en el mundo real con gran precisión (cf. I.27) (caracterización correcta de la facticidad: L. 98v.).

Decisión.

El creador de mitos, si es real, es un fenomenólogo transempírico (mantis paranormal).

Esa es también la razón por la que, en las culturas amantes de los mitos, no se permite que cualquier "narrador de historias y milagros" dirija los ritos que traen la felicidad (por ejemplo, de la tribu, del individuo). Al fin y al cabo, debería ser algo más que un cuentacuentos.

Decimos 'traer la felicidad (= la salvación)', para no tener que usar el término 'magia' (pues sólo eso es magia real), con el odium (rencor) que se aferra al uso de esa palabra en las culturas ilustradas (L. 98v.). - Mejor expresión: "agogia" (L.3).

(B) III. Reducción peirástica (= de pruebas).

(a) Asunto

Re (i) El diagnosticador, una vez anotados los síntomas reales (verificables), sabrá pronto si su lema (= diagnóstico provisional) era correcto.

L. 111.

Re (ii) El terapeuta (médico), una vez que ha aplicado su medicación, sabe, en función del resultado, si -sí o no- tenía ante sí el lema correcto (su idea de "medicación"). Cfr. L.14 (verdad pragmática).

(b) Fenomenológicamente.

1. Ahora, en primer lugar, lea atentamente lo que se ha dicho (L.14) sobre el destino y sobre el método no experimental (L.42).

2. Tomamos, dentro de nuestro dominio de la cultura bíblica-cristiana, el mito de Adams.

a. Desde S. Pablo, especialmente, y su exposición del hecho mítico (transempírico) "de que todos -cada uno de nosotros, individualmente (singularmente)- hemos pecado 'en Adán', nuestro jefe, esto, a instigación de 'la serpiente', (satanás), la Iglesia católica (e, inmediatamente, innumerables creyentes) cree que este mito:

(i) insight (información) - luz (L.104v.) - proporcionada;

(ii) aplicada ritualmente (en el Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía (= iniciación cristiana)), tiene un efecto salvador (momento agógico).

b. Comparamos, de nuevo, con el Xosa-Negro-Africano, que ve inmediatamente (L.27; 109): en ese caso el fenómeno (= modo de ser dado, actual (L.7)) es empírico-intelectual (L. 98v.) comprobable (verificable).

1. Pero el ser fáctico (fenómeno, dado), que el narrador del mito describe, en lo que se refiere a la confusa situación básica del universo y de la humanidad, es comprobable (muchos lo han creído sinceramente), pero no empírico-intelectual, como pone en primer lugar la ilustración (L. 36; 67; 70; 7300; 95v.; 99). Y, si es verificable, suele ser en forma de destino.

2. El rito mágico, sin embargo, ofrece un tipo de prueba más o menos empírica - intelectualmente verificable (L. 14: verdad pragmática); por ejemplo, si, después de un ritual acompañado de un mito, una de las personas presentes, deliberadamente "tratada" en y por el rito, emerge físicamente curada. Es evidente que, en ese caso, el mito se procesa experimentalmente.

L. 112.

Muestra bibliográfica.

1. *Joseph Schelling* (1775/1854) - cf. L.67; 73 - el pensador romántico-idealista, escribió una vez *Introducción a la filosofía de la mitología* (publicada en 1825). En él defiende, tras décadas de estudio, que el mito como mito contiene la verdad (véase S. Jankélévitch, trad., *Schelling, Introduction à la philosophie de la mythologie*, I et II, París, 1945;-- I, 81ss. (Quatrieme leçon)).

2. Lucien Lévy-Bruhl (1857/1939), amigo de Emile Durkheim (1858/1917), fue, como Lévy-Bruhl, un pensador fuertemente sociológico. Lévy-Bruhl es conocido por su minucioso estudio e interpretación de lo que denominó, en un principio, la "mentalidad primitiva" (actitud mental), - más tarde, los "hábitos primitivos de pensamiento" ("habitudes mentales"). Su última declaración dice:

"(i) Simplemente no hay una "mentalidad primitiva" que supuestamente se distinga de las otras (las modernas, las "kartesianas") por dos rasgos, a saber, el "misticismo" y "lo prelógico".

(ii) **Existe** una mentalidad "mística", que es más pronunciada y más fácilmente discernible entre los "primitivos" que en nuestras sociedades (modernas). Pero está presente en todo espíritu humano (ya sea primitivo o moderno)".

Esto es lo que Lévy-Bruhl nos ha dejado como su posición definitiva en *su M. Leenhardt, préf., Les Carnets de Lévy-Bruhl*, París, 1949 (obra póstuma).

Cfr. *J. Cazeneuve, Lucien Lévy-Bruhl (Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie)*, París, 1963, 128.

Nota.-- "Místico", "místico" -aquí, en este lenguaje- significa tanto como "transempírico" (L.98v.).

En su *La mentalité primitive*, París, 1922, *Lévy-Bruhl* dice: "(...) Intentamos (...) desconfiar de nuestros propios hábitos de pensamiento; intentamos, más bien, descubrir los hábitos de pensamiento de los primitivos a través del análisis de sus ideas colectivas y de los vínculos entre ellas. (...).

Al no ver la actividad intelectual de los primitivos desde un punto de vista que no les conviene (...) podemos esperar no distorsionarlos en nuestra descripción y análisis".

L. 113.

3.-- La "Lógica Formal" como ordenamiento comparativo

La teoría del pensamiento, tal y como la fundó Aristóteles de Etapa (-384/-322), suele denominarse lógica "formal". Cfr. L.25 (inducción formal o de oficio). En efecto, la lógica "clásica" ("tradicional") gira en torno a la forma (lo que los antiguos griegos llamaban "morphe", (lat.: forma)). La pregunta que surge es: ¿qué es exactamente esa forma? Porque, en torno a esto, hay malentendidos.

1. Los escolásticos (800/1450) hablaban (L.30) de la orientación de nuestra atención (conciencia) hacia algo ("ser"). Esta orientación fue reexaminada por Franz Brentano (Escuela Austriaca) como la estructura intencional de nuestra conciencia.-- Ahora bien, los escolásticos distinguían una intentio prima y una intentio secunda.

a. Se llamó "*primera orientación*" al hecho de que, en nuestra vida cotidiana, simplemente nos ocupamos de las cosas y los procesos sin pensar (reflexión), sin volver a lo que hacemos y pensamos. Prerreflexivo. - Así es como veo esa foto de ahí. Y a la estrella de cine en ella.

b. Se llama "*segunda orientación*" al hecho de que una vez que miramos la foto con la diva, por ejemplo, nos damos cuenta de que estamos mirando y nos detenemos a pensar en el hecho de que estamos mirando (y ya no en la foto de la diva). Reflexivo. Vuelvo en bucle a mi propio acto (mirar). Después de pensar. Entonces aparece la foto (y, a lo largo de esa foto, la estrella), tal como la veo yo.

La lógica formal o de las formas se ocupa, en primer lugar, de las intenciones secundae, las segundas orientaciones de nuestra conciencia. Es ahí donde se manifiestan las ideas (nociones), los juicios y los razonamientos.

2. G. FR. W. Hegel (1770/1831), el dialéctico (L.113), sostenía, entre otras cosas, que toda vida es deseo. Ese deseo era, pues, una orientación hacia un objeto que satisface alguna necesidad.

a. Un primer anhelo (orientación) sería entonces, por ejemplo, ver una hermosa manzana roja y querer ("anhelar") comerla. En ese caso, deseo la propia manzana como realidad física (bruta). - Piensa en un ratón amante del papel que se come la foto (en lugar de mirarla).

L. 114.

Además, Hegel está tan convencido de que la vida, para el hombre, es deseo, que la llama "deseo por el deseo": todo hombre quiere ser deseado por su semejante, es decir, una persona deseante (no sólo una cosa deseable). En esto, con Hegel, se basa el momento intersubjetivo y social de la vida. Cfr. L.. 106 (conversación, convivencia).

b.1. Un segundo anhelo (orientación) reside en el hecho de que puedo "anhelar" la misma manzana hermosa de otra manera: la miro, simplemente porque es hermosa. Sin devorarla en su jugosa carne: la forma, en la medida en que es (estéticamente) bella (L.56), es, en esta codicia, el objeto; ya no la materia. Sigue siendo la manzana, pero sólo en su belleza me fijo en ella.

b.2. Un segundo deseo (orientación), pero de nuevo con un tono diferente, radica en el hecho de que yo, como biólogo, por ejemplo, miro la misma manzana, pero, igualmente, sin codiciarla materialmente, sino en su forma, simplemente porque es una manzana (y no otra fruta, por ejemplo). Sin comerlo, significa un valor para mí (L.16), pero entonces sabe-valor. Se ocupa de la forma, en la medida en que representa (cognitivamente) su propio modo de ser (L.7). La 'forma' aquí es 'aquello por lo que algo se diferencia del resto (complemento)'.

Es esta segunda forma, objeto de la filosofía del conocimiento y de la verdad, la que hace de la lógica tradicional una lógica "formal".

3. A. Cournot (1801/1877), *Traité de l'enchaînement des idées dans les sciences et dans l'histoire*, I, 1911-2, 1/2, dice que el hombre, en la medida en que busca ("desea") el orden, busca una forma.

Pues bien, la forma (propio ser real) de los fenómenos (datos) se convierte en información (forma de conocimiento) en la idea (concepto). O aún: la forma de la realidad llega a la (plena) conciencia en la idea.

Así, por ejemplo, la forma inherente a la materia de la manzana llega a la conciencia (y se convierte en información, una forma de conocimiento) en la idea "manzana". Contempla el pedestal de la lógica antigua.

4. G. Jacoby, *Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik and ihre geschichtsschreibung*, Stuttgart, 1962, 106/118, explica por qué y cómo la lógica aristotélica (= tradicional) se llama "formal".

L. 115.

(1) " 'Forma' (= forma), en la (...) acepción pertinente al lenguaje técnico de la lógica, se remonta a Marco Tulio Cicerón (-106/-43), el preeminente retórico y político romano. Cicerón, concretamente, traduce (el platónico) 'eidos' (L.101), idea, entendida como idea general (concepto), (...), por el término 'forma', cuando se trata de cuestiones lógicas". (o.c.,106).

La otra traducción común del latín, para el mismo "eidos", era "especie" (piense en la palabra "speci.fic").

"La 'forma' de Cicerón, así entendida, se convirtió en más

(i) Marco Fabio Quintiliano (+35/+96), el gran orador romano (letrado; L.1),

(ii) así como sobre el más grande padre de la iglesia de Occidente, San Aurelio Agustín (+354/+430), conocido por su problemática juventud, en la lógica occidental". (ibid.). Cfr. L. 21 (S. Agustín como armólogo).

(2) G. Jacoby, deteniéndose en el adjetivo 'formalis' (= formal; formal), dice: "Formal' es como se llama a la lógica, al menos desde el siglo XIII". (ibid.).

Como adjetivo, Anicio Severino Boecio (+480/+525), ministro de Teodorico, el príncipe de los godos de Oriente (ibíd.), parece ser el importador.

Nota: Hasta qué punto la idea general (= forma), ya con el fundador de la lógica, Aristóteles, era decisiva, aparece de lo que G. Jacoby, o. c., 107s.

"Hay una segunda forma - idea en circulación: Aristóteles llama a las "formas" del silogismo (L. 26; 32; 43 (abajo)) "s.chèmata" (= diagramas). Las ideas, incorporadas en ese esquema, las llama "hulè" (lat.: materia, sustancia (= materia)), es decir, materia prima.

S.chèma' = esquema) viene de 'echein' (estructurar). Schèma" es, pues, la estructura (L.41), el modelo (entendido como modelo regulador o general) (L.26), el molde, el sello (...), de lo que se ha trabajado a través del "esquema" (forma de pensamiento y razón). (...).

Las formas silogísticas (también llamadas "figuras" en latín) organizan (...) las ideas que se presentan, en función del contenido, es decir, según sus relaciones de identidad (L. 35v.), es decir:

(i) según el "género" (= colección universal) y la "especie" (= colección parcial o privada),

(ii) según 'todos' y 'no todos' (= algunos) (L. 65)". Sobre eso más adelante.

L. 116.

(3) A.N. Whitehead (1861/1947), con B. Russell (L.36), el autor de *Principia Mathematica* (1910/1913), la obra básica sobre la lógica formalizada o "formal" (= lógica), en su *Matemática (Base del pensamiento exacto)*, Utr./Antw., 1965, 11v., esboza, en tres tiempos, cómo la "forma" o idea abstracta-general en las matemáticas - gradualmente - penetró, como idea principal.

Dice Whitehead:

a. Las matemáticas comenzaron, como ciencia, cuando alguien - probablemente un griego (antiguo) por primera vez - intentó demostrar teoremas

(i) sobre todas las cosas (L.7: modos reales) y

(ii) sobre no todas (= algunas) las cosas (L.65), sin especificación (explicación) sobre ciertas cosas separadas (= singulares).

Tales proposiciones fueron planteadas (aquí: postuladas y elaboradas) por primera vez por los griegos (L.43: Eukleides de Alejandría) para la geometría. En consecuencia, la geometría (L.40: axiomática-deductiva) fue la ciencia matemática griega por excelencia (L.48;-- Descartes:51).

b. Tras el surgimiento de la geometría, pasaron siglos (especialmente François Viète (Viëta; 1540/1603, quien, en lugar de la anterior aritmética de los números ("logística numerosa"), introdujo la aritmética de las letras ("logística speciosa" (es decir, aritmética con "especies" (L.115) o ideas generales)), antes de que el álgebra (llamada por Vieta "aritmética de las letras") se estableciera realmente de forma efectiva, -a pesar de algunos débiles intentos por parte de matemáticos griegos posteriores.

Appl. mod.-- Las ideas "todo" y "no-todo" (algunos) fueron introducidas, en el álgebra, utilizando letras en lugar de los números invariables de la aritmética (= aritmética numérica).

Cfr. O. Willmann, *Gesch. d. Id., III (Der Idealismus der Neuzeit)*, Braunschweig, 1907-2, 46/69 (*Einfluss des Pythagoreismus auf Mathematik und Astronomie*), para más detalles.

En lugar de decir " $2 + 3 = 3 + 2$ ", generalizamos, en álgebra, y decimos "Para todos los números x e y , se cumple que $x + y = y + x$ ".

Del mismo modo, en lugar de decir " $3 > 2$ (relación mayor que)", generalizamos y decimos "para todos los números x , existen algunos números y tales que $y > x$ (relación mayor que)".

L. 117.

Nota -- Podemos aclarar la exposición de Whitehead mediante el siguiente esquema (elaborado según la exposición de O. Willmann) (L.115: figura, Gestalt (L.25)).

| | | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|
| idea (forma): ya sea universal ya sea privado . + . = . (suma) no operativo | fórmula speciosa ya sea universal ya sea privado $x + y = z$ operativo | fórmula numerosa singular por ejemplo, $20 + 5$ $= 25$ operativo |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|

Compárese con L.65 (todo (bien) -- no todo (bien) -- todo (no)).

Como señala O. Willmann, o.c., 49:

(i) fórmula el diminutivo de forma;

(ii) nuestra "fórmula" (la palabra del diccionario) es sólo, bien entendida, la forma reducida a una tarea diminuta.

Además, "formula speciosa" es "fórmula ideal" y "formula numerosa" es "fórmula numérica".

Nos referimos a la idea general 'operativa' (L.24) "si acd, entonces csq" -- que, aquí, se convierte en: "Si la forma (idea universal) es literal, entonces la forma es operativa (en el sentido matemático)".

Nota -- O. Willmann, o.c.,50, señala que, por ejemplo, R. Descartes (L.43vv. (36)) y Pierre Fermat (1601/1665), que fundó tanto los principios del cálculo infinitesimal como los fundamentos del cálculo de probabilidades (en su correspondencia con Blaise Pascal (1623/1662)), fundó un tipo de aplicación (appl. mod.) tanto del cálculo literal como de la teoría de las funciones, es decir, de la geometría analítica, simultáneamente.

Se piensa en que se puede "expresar" la idea "círculo" (L. 23 (kuklos); 103 (platónico)), mediante la "fórmula" (idea semiótica o forma de dibujo) " $x^2 + y^2 = r^2$ ".

Nota.-- A. Warusfel, *Les mathématiques modernes*, París, 1969, 5, dice que, desde Carl Fr. Gauss (1777/1855), todos los grandes matemáticos se han empeñado en sustituir los números por ideas (por letras, claro).

c. Whitehead continúa:-Sólo en los últimos (...) años se ha comprendido hasta qué punto las ideas de "todo" y "no todo" (algunas de ellas) pertenecen a los fundamentos de las matemáticas.

L. 118.

Esto ha hecho que cada vez más temas sean accesibles a la investigación matemática. Hasta aquí llegó A.N. Whitehead.

a. Sobre este último punto, cf. L. 26; 74; 88; la noción de colección de G. Cantor, que pertenece, en parte, a los fundamentos de la "nueva" matemática.

b. Se puede leer, por ejemplo, el prefacio de *M. Barbut, Mathématiques des sciences humaines*, I et II, París, 1967/1970. El autor, Paul Fraisse, profesor de la Sorbona, habla del diálogo entre las matemáticas y las ciencias humanas.

1. Expresa claramente lo que está en juego: "La investigación en ciencias -se trate o no de humanidades- realiza continuamente un movimiento pendular - "dans un mouvement dialectique" ("en un movimiento dialéctico"; L.82v.) - de los "hechos" a su articulación y de su articulación a los "hechos" (L.77v.), pero de tal manera que el intervalo (L.55) entre el conocimiento formalizado y la riqueza de los hechos se haga lo más pequeño posible".

2. Pero escuchen lo que añade el autor: "La necesidad de proporcionar un nuevo lenguaje matemático básico, también para las ciencias humanas (alfa-ciencias), es la de un instrumento ('un outil'). La formalización matemática no alivia el conocimiento de los hechos: lo único que hace es delinearlos mejor y hacerlos más precisos (L.51; 91: Lévi-Strauss)".

Nota

A veces se ridiculiza la regla de tres. Con razón. Uno mira, sólo por un momento, su estructura (L.41; 115).

- (i) A partir de la forma (verz. universal; por ejemplo, $100/100$, $5/5$, etc.),
- (ii) pasar el elemento (momento: por ejemplo, $1/100$, $1/5$, etc.),
- (iii) para calcular el elemento o, especialmente, la forma parcial (subconjunto o forma privada; por ejemplo, $5/100$, $2/5$, etc.).

¡Millones de personas, del tipo de los comunes (L.6), se salvan de su angustia "matemática" por medio de una estructura completa!

Uno repasa lo que dice L.65 (forma básica) y reconoce esta forma básica, incluso, en algo tan simple como la Regla de tres: "De todos (¡ $100/100$ es sólo una forma de decir 'todos'!), sobre sólo uno a no todos (algunos)".

L. 119.

4. -- La teoría idiográfica del pensamiento.

El pedestal de la lógica tradicional es la idea (concepto, noción).

Existen multitud de definiciones de la idea, cada una de las cuales destaca uno o varios aspectos de la misma.

a. Por ejemplo, Ch. Lahr, *Logique*, 491: "La idea (...) es la pura representación mental de un objeto". Se puede ver que el padre Lahr adopta un enfoque más bien psicológico: la "representación" es un concepto psicológico.

b. M. Müller/A. Halder, *Herders kleines philosophisches Wörterbuch*, Friburgo i.Br., 1959, 27 ss., dice: "Representación de un objeto en su generalidad". En otras palabras, donde Lahr deja abierta la cuestión de si la idea siempre representa lo general (L.100vv.: fen. ideativo) en el objeto, el *Wörterbuch* de Herders pone lo general, inmediatamente, en la propia definición.

c. Pero el mismo diccionario dice, en la página siguiente, que el Romanticismo (L. 67; 73; 112) redefine la idea. La "esencia" (L.7: ser real) de algo -por ejemplo, de una persona o cuerpo, de una obra, de un acontecimiento o periodo histórico- se sitúa precisamente... en:

- (i) el singular - (das einmalige, el único que ocurre),
- (ii) junto con (L.36: col. Str.)
- (iii) lo concreto, es decir, la fusión con el resto (L.7: complemento; 66).

La idea (romántica) de algo existe, por tanto, en la representación del singular-concreto de un objeto.

Decisión

(a) junto a la idea tradicional (la "forma" general-abstracta (L.113/118)), objeto de la lógica formal o de la lógica formal,

(b) El romanticismo acepta la forma singular-concreta, representada en la idea (representación) igualmente singular-concreta, objeto de la lógica idiográfica (= concreta). Cfr. L.100: fenomenología descriptiva.

Nota

Ahora bien, no hay que pensar que el Romanticismo (principalmente alemán) es el único descubridor de lo concreto singular. - El nombre propio es, desde hace siglos, el término técnico con el que se expresa el singular-concreto de un fenómeno (objeto, dato). Se contrapone gramaticalmente al nombre genérico (= esencia general abstracta).

Pero hay más: también desde el punto de vista filosófico se ha tratado de situar con precisión los objetos singulares-concretos (teorema del orden).

120.

(a) Aristóteles de Stageira (-384/-322).

1. "La cosa -'ousia' (algo, ser actual (L.7))- no es lo general, sino siempre algo concreto -'sunolon ti' (algo que existe en sí mismo como un todo). Consiste en una forma singular y en una materia singular". (*O. Willmann, Gesch. d. Id., I (Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus)*, Braunschweig, 1907-2, 568).

2. "El contenido de la definición, que refleja lo general (el 'catholou'), no es, para Aristóteles, más que algo que se excluye de los datos singulares ('epi ton hekasta')" (ibíd.).

3. "Como el existente fáctico, así también, con Aristóteles, el conocer (...) se desarrolla en dos puntos.

A veces, el conocimiento de lo concreto es el objetivo. A veces, el conocimiento de lo abstracto es el objetivo". (o.c., 560).

Se ve que, incluso en este griego antiguo, la dualidad romántica está claramente presente. Pero con un claro énfasis en lo general, por supuesto.

(b) Los Conimbricenses (La Escuela de Coimbra (Portugal)),

La filosofía de los jesuitas, que, además de la escolástica, también estudiaron directamente la antigua filosofía griega, en su *in universam dialecticam aristotelis*, Coimbra, 1606, definen el singular como "aquello, cuyos rasgos (l.25; 38 (coll. str.)), todos tomados juntos (L.26), nada más pueden indicar" (Id, cuius omnes simul (todos juntos) proprietates alteri (algo más) convenire non possunt).

Describen esta definición con un dístico (verso de dos líneas): "forma, -- figura, locus, stirps, nomen, patria, tempus, unum perpetua reddere lege solent.

(Traducido: la forma,-- la apariencia material, el lugar, el origen, el nombre (propio), la patria (región natal), el tiempo,-- generalmente, una y otra vez, reflejan el singular ('unum')).

Expresado lógicamente: "Si todos estos conocimientos están juntos, entonces el singular (de los que son estos conocimientos)".

En otras palabras, como dicen los escolásticos: 'Individuum ineffabile' (El singular es indiscernible). Pero se puede "describir" literalmente, por la vía indirecta de las características necesarias y suficientes, que, individualmente, son insuficientes, pero, colectivamente, suficientes,-- para caracterizar y situar lo singular como singular

L. 121,

Santo Tomás de Aquino (1225/1274), figura cumbre de la Escolástica, sí afirma que el conjunto de tales características ('huiusmodi formis agregatis') no es suficiente para caracterizar lo singular. Pero él las entiende, aparentemente, de forma abstracta -general-, mientras que deben entenderse de forma singular -concreta- (En IV Sent., 1. II, dist.3, q.3, a.3c).

Appl. Modelo

Tomemos a Roxana, una de las esposas persas de Alejandro III el Grande.

1. forma (alg. - abstr. idea): una mujer.

2a. figura (vista) hermosa;

2b. lugar: Baktrianè (una zona, que abarcaría en parte el actual Turquestán, Irán y (el norte de) Afganistán);

Descendencia: hija de Oxuartès, sátrapa del monarca persa (Baktrianè formaba parte del Imperio Persa);

2d. Nombre (propio) Roxana;

2º. patria (región de nacimiento): Baktrianè;

2f. tiempo -327: casada como princesa persa por Alejandro III, el Grande (-356/-323); -319: marcha a Epeiros (Epiro), a la madre de Alejandro, Olumpias; -316: encarcelada por Kas(s)andros, rey de Makedonia (Macedonia) (-354/-297); -310: asesinada por el mismo soberano.

Se ve que todos los rasgos son rasgos singulares, que juntos caracterizan (bella, mujer, etc.) o sitúan (Baktrianè, hija de Oxuartes, casada con Alejandro, etc.) al individuo único de esta famosa mujer. Esto, a pesar de que nunca agotan los innumerables rasgos del individuo singular (indiscernibilidad del singular).

Appl. Modelo.

Tomemos como ejemplo a *Philippe de Dieuleveult*, el cazador de tesoros de *La chasse aux trésors* de las televisiones francófonas. Tiene que buscar al herrero del pueblo, por ejemplo, en Camerún. Ese herrero del pueblo es algo singular. Una vez fuera del helicóptero, pregunta a un grupo de mujeres negro-africanas, que trabajan en el campo, si le conocen y dónde está. Señalan, por ejemplo, en dirección al pueblo. Se trata de un primer kentrek (L.26: k = kentrek).

La serie (L. 46 (Descartes)) de rasgos de conocimiento, que los siguientes entrevistados, a lo largo del camino, le proporcionan, tienen una estructura.

L. 122.

A pesar de los diferentes signos (= rasgos) que pueden existir, *Philippe de Dieuleveult* (1951/1985, periodista francés, desaparecido en el Zaire) experimenta una creciente convergencia de rasgos, hasta que - finalmente - bajo el sol abrasador del continente negro, ve al herrero del pueblo, sentado frente a su mini-horno, trabajando... A sólo doscientos metros de la aldea, en la naturaleza.

(i) Su "lema" (L 6, 41) había sido transmitido desde París:

1. un herrero del pueblo,
2. en algún lugar de los alrededores de X, un nombre de pueblo desconocido para él,
3. allí en algún lugar, en el mapa, cerca de la capital de Camerún, Yaoundé. ¡El lema no era más que esa secuencia de tres elementos (L 46. "colección" cartesiana)!

(ii) Su "análisis" (L.6; 41) consistía en:

(a) necesario en sí mismo (= singular, separado), pero insuficiente en información (= informaciones: L.114 (abajo)), que puede ser, en su caso, divergente (divergente);

(b) colectivamente (= colectivamente; L.22 (ind. sumativa), es decir, como "gestalt" (forma: l.25) convergente, que converge en una información idéntica, singular, dada) e, inmediatamente, suficiente (= informaciones).

Muestra de la biblia.

-- O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, III, 112ss. (*Der Aristotelismus der Renaissance: die Patres des Kollegiums von Coïmbra*);

-- H. Pinard de le Boullaye, S. J., *L'étude comparée des religions*, II (*Ses méthodes*), París, 1929-3, 509/554 (*La démonstration par convergence d'indices probables*), esp. 511/516 (Nature du 'singulier'); 517/521 (*La preuve par convergence dans la vie courante*).

Ideas parciales/ idea global.

Se lee, ahora, L.120, el dístico sobre la singularidad: al fin y al cabo, los "indicios" enumerados son sólo ideas parciales o secundarias de la idea total, que constituye las características del singular (L.37v.: parte/todo).

(c) *La "Badische Schule"* (*Escuela* de Baden, (Tradición Heidelberger)) también se ocupó del problema del singular, pero "axiológicamente" (filosofía del valor; L.16) e historiográficamente (histórico).

L. 123.

El par opuesto (systechie: L.53; 55; 88; 98) 'idiográfico/nomotético' nos interesa aquí.

1. Análogo a Wilhelm Dilthey (1833/1911), que introdujo el 'verstehen' (comprensión, 'método de comprensión'), como típico de las humanidades (respecto a lo que él entendía por 'ciencias naturales'), -- donde 'método de comprensión' significa "la captación, como fenómeno (L.94v.), de la estructura total (L.41: estructura) del hombre, pero en su, una y otra vez diferente, forma individual (= singular) (L.119: forma singular)";

2. Wilhelm Windelband, líder de la -escuela neokantiana -de Baden,-- vivió de 1848 a 1915-- introdujo la distinción, en las ciencias empíricas o experienciales (L.80: tipo de ilustración), entre "ciencias naturales" = ciencias nomotéticas versus ciencias históricas = "ciencias idiográficas".

a. Nomotético" significa "lo que establece leyes (rasgos universales - L. 115v.)";

b. idiográfico" significa "el que describe formas singulares" (L.119v.).

Así que encontramos la dualidad, que O. Willmann creyó descubrir en Aristóteles (L.120: "dos espirales"), aquí en una nueva forma. Nos remitimos a la conferencia de Windelband "*Geschichte und Naturwissenschaft*" (1894).

3. *Heinrich Rickert* (1863/1936),

también de la Badener Schule, en su *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899), repite la distinción de Windelband y Dilthey respecto a la ciencia de la historia, que él, como ciencia cultural, denomina ciencia de lo singular. Esto, en contraste con la ciencia natural, que "siempre tiene un ojo para lo general". Como tarea filosófica típica, Rickert menciona la lógica, que, según él, se divide en dos tipos :

(i) la lógica tradicional, que permite el estudio de lo general (L. 114/118), y

(ii) una "nueva" lógica, que hace posible el estudio del singular (L.119vv).

Exactamente lo que estamos tratando de hacer, aquí, en las últimas páginas.

Muestra de la biblia.

Geoffrey Barraclough, El método científico y la labor del historiador, en su *Lógica, metodología y filosofía de la ciencia*, en: Actas del Congreso Internacional de 1960, Stanford-University Press, 1962.

L. 124.

Decisión.

Si nos tomamos en serio la "idiografía" de la Escuela de Baden, es necesario introducir el sentido del singular, tanto en la lógica como en la ciencia empírica. Al mismo tiempo, la introducción del método y la estructura para este fin.

Nos parece que, para la teoría romántica de las ideas (L.119), los jesuitas de Coimbra proporcionaron la idea como metódicamente útil. Aunque, por supuesto, está abierto a la perfección, sirve, además, como lema.

(d) Georges Canguilhem (1904/1995)

Es uno de los epistemólogos (= filósofos de la ciencia) más importantes de Francia. Sigue los pasos de G. Bachelard (L.86s.), que quiso dar a la historia de la ciencia un primer lugar filosófico. Puede compararse con M. Foucault como epistemólogo (L.42; 44/47), también como historiador de la ciencia.

Bibl. Muestra.

François Guéry, L'épistémologie (Une théorie des sciences), en: A. Noiray, director, *La philosophie (Dictionnaire)*, 3 t., París, 1972, t.1, 156/163 (*De la philosophie à la médecine, de la médecine à l'épistémologie: Georges Canguilhem*).

Del libro de Canguilhem *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, París, 1975-3, 389s., citamos un texto idiográfico, que prueba, negro sobre blanco, que la teoría romántica de los conceptos "tiene sentido".

a. Los médicos - literalmente Canguilhem - siempre han experimentado, en el sentido de que siempre han esperado una información, que estaba en su comportamiento, cuando introducían algo (nuevo). Por lo general, el médico tiene que decidir en un caso de emergencia o urgencia. Siempre tiene que tratar con individuos (L.119 forma singular-concreta)

b. Pues bien, tanto la necesidad urgente como el carácter singular de los objetos de la medicina se prestan mal a un conocimiento del tipo "más geométrico". (*Nota.--* Este término es una alusión al cartesiano *Baruch (Benito) de Spinoza (1632/1677)*, que elaboró una teoría moral filosófica, *Ethica, more geometrico demonstrata* (no publicada hasta después de su muerte), al estilo de la geometría euclidiana (L.51 (las matemáticas como principio rector); 80 (intelectualismo)).(...).

L. 125.

c. "Todos los días el médico realiza operaciones terapéuticas (de curación o, al menos, así lo pretende) a sus enfermos" (Cl. Bernard (1813/ 1878), epistemólogo francés) (...)

1. Pero -como Claude Bernard o cualquier otro- no se puede decir de antemano dónde está la frontera (L. 60/66) entre lo nocivo, lo neutro o lo beneficioso o, incluso, esta frontera puede variar de un enfermo (singular) a otro. Del mismo modo, es deber de todo médico declarar explícitamente y hacer comprender a los demás que, en medicina, se experimenta, es decir, que se cuida, bajo una condición, es decir, mientras se tiembla.

2. Además, una medicina que se ocupa de desarrollar el sentido de lo singular (L.124) en el ser humano vivo, que es el paciente, sólo puede ser una medicina experimental. Sin experimentación no es posible ningún diagnóstico, ninguna perspectiva ('pronóstico'), en el tratamiento de los enfermos". (o.c.,389).

d. Sin querer pronunciar "paradojas" (afirmaciones chocantes): una medicina, que se centraría únicamente en las enfermedades -ya sea en los datos nosológicos (L.107) o en los patológicos (ibídem)- bien podría ser, durante períodos más o menos largos de "clasicismo" (*nota* -- "Clasicismo" significa, aquí, "intelectualismo" (L.124; -- 51; 80)), una medicina teorizada, axiomatizada. El a-priori' (L.95; 110) sí encaja con el sin nombre (*opm.*-- 'Sin nombre' = no singular).

e. La decisión de Canguilhem: no es legítima -y, por cierto, absurda (sin sentido)- al mismo tiempo:

(i) la afirmación de que se trata, en el enfermo, de nutrir el ser singular y

(ii) defender el anatema sentimental ("condena") contra cualquier comportamiento experimentalista (es decir, principalmente experimentalista) en los philosophèmes vagos, tan típicos de la medicina llamada "humanista" o "personalista".

La medicina "humanista" (que pone el acento en el ser humano) y "personalista" (que pone el acento en el ser humano como persona libre) suele basarse también en la singularidad del paciente: "El médico se ocupa de los enfermos, no de las enfermedades".

L. 126.

5. -- La idea de los "cerstehende" comprensivos.

El fundador es *Wilhelm Dilthey* (1833/1911: L.123) con *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883); *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894).

1. El objeto propio: son las expresiones (proyecciones) de la vida anímica.

a. El objeto de primer plano, para Dilthey y los "Geisteswissenschaftler" (seguidores del "método científico espiritual (= comprensión)"), son

1. el comportamiento

2. La historia,

3. Los aspectos parciales del comportamiento y la historia, como el lenguaje,

derecho, economía, educación, arte, etc. Razón: estos

Los fenómenos son manifestaciones de la mente humana.

b. Fondo o profundidad - el objeto es

1. La vida (en el sentido romántico (L.67; 73; 112; 119).

2. especialmente la vida anímica (de ahí que la psicología sea tan central), inherente al espíritu humano. La vida, la vida del alma, La mente humana se expresa ("proyectando" u "objetivando") en los citados fenómenos de primer plano.

Extracto (excursus).

El Romanticismo alemán se estableció en +/- 1797,-- primero en Berlín, luego en Jena; las cuatro figuras principales fueron:

(i) August Wilhelm von Schlegel (1767/1845; estudios de teología y literatura; enseñanza a domicilio; cátedra en Jena).

(ii) Friedrich von Schlegel (1772/1829) hermano del anterior; estudios de ciencia y filología), autor de la obra seminal verdaderamente romántico-filosófica *Philosophie des lebens*.

No hay que olvidar que el verso del *Fausto de Goethe* "*grau, mein freund, ist alle theorie, grün des lebens goldner baum*" (Incoloro, amigo mío, es toda la teoría y colorido des lebens goldner baum) expresa el estado de ánimo del Romanticismo;-- Hegel, entre otros, aprende de P. v. Schlegel la idea del "desarrollo histórico (cultural)";

(iii) Ludwig Tieck (1773/1853. Estudios de historia y literatura; viajes por Europa occidental), el revelador de "*Geheimnisvolles, dämonisches leben der natuur*" (vida misteriosa y demoníaca (L. 56/57; 57/59; 74/75) de la naturaleza); gran influencia en la literatura rusa y en el ocultismo en Europa;

(iv) Freiherr Friedrich von Hardenberg (1772/1801) nombre del poeta "Novalis"; educación extremadamente cuidadosa debido a su madre educada; estudios de derecho e ingeniería), el poeta de *Hymnen an die nacht* y autor de *Heinrich von Ofterdingen* (novela inacabada).

L. 127.

Publicaron la revista de crítica literaria *Das athenaeum* (1798/1800). El nombre de "Romanticismo" se le dio después de *Romantische dichtungen*, publicado por L. Tieck en 1800.

c. Estructura del objeto.

Esto tiene dos vertientes:

(i) la vida singular (yo, tú - nosotros,-- los grupos, las culturas (pues existe, además de los individuos, también, por ejemplo, el grupo singular),-- por ejemplo, los cuatro románticos mencionados anteriormente; es decir, lo singular puede ser colectivo);

(ii) la totalidad, en la que la vida singular está, siempre, situada:

a. Esta totalidad es, en primer lugar, la del propio singular (L. 33; 82: comparación interna);

b. es, además, el de la concreción (fusión; L.119: totalidad complementaria; situabilidad), inherente al singular: yo, tú, -- nosotros, -- estamos incrustados en

(a) las totalidades culturales, como la moral y el derecho, la economía y la política, la educación y los medios de comunicación, el arte y la ciencia, etc;

(b) los marcos culturales, como la sociedad, el Estado, la Iglesia, etc. (L.33: comparación externa).

Nota.-- No es de extrañar, por tanto, que exista una psicología comprensiva (M. Scheler (L.106vv.) cuya fenomenología presenta ya los rasgos principales de la psicología comprensible; E. Spranger (1882/1963), con su *Structural Psychology*; etc.), existe una psicopatología y psiquiatría comprensibles (Karl Jaspers (1883/ 1969), con su *Allgemeine Psychopathologie* (1913)), una sociología comprensible (Max Weber (1864/1920), con, por ejemplo, *Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriss der verstehenden Soziologie* (1922)).

La comprensión del hombre está impregnada de un espíritu multidisciplinar que se basa intrínsecamente en el sentido del conjunto (totalidad) (L. 82)

L. 129.

2. El método adecuado,

(1) Primero, un lema.

a. "Dilthey y su escuela tienen,

(i) además de la ciencia natural explicativa (método, por ejemplo, en psicología),

(ii) la exigencia de una "comprensión" (método) (...) . Karl Jaspers (...) colocó,

(i) además del estudio de las relaciones "causales" (L.24: acd / csq) o "causales",

(ii) el estudio de las relaciones "regias". (*Ph. Kohnstamm, Personality in the Making (Sketch of Christian Education)*, Haarlem, 1929, 12).

b. "El hombre tiene -así me parece- de forma innata dos intereses de conocimiento igualmente importantes, pero no idénticos, sino complementarios:

(i) un tipo de interés cognitivo, que se basa en la comprensión de las leyes naturales -- esto, debido a la necesidad de una praxis técnica (modo de acción (cf. L.106: technische Intelligenz; 114: ciencia cognitiva);

(ii) un tipo de interés de conocimiento, que se basa en la necesidad de una praxis social y moralmente significativa. Esto se orienta -como, por cierto, también presupone la praxis técnica- hacia una comprensión de la posibilidad y de las reglas de juego (normas) inherentes a una existencia humana "en el mundo" con sentido.

Este tipo de interés por comprender el sentido (la finalidad) tiene que ver **(i)** con la comunicación entre contemporáneos (sincrónica) y **(ii)** con la comunicación de los vivos con el pasado, esto en forma de tradición-transmisión". (*K.-O. Apel, Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik*, en: *K.-O. Apel u.a., Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankf.a.M., 1971, 26f.).

Decisión:

La comunicación interpersonal va acompañada de su propio tipo de conocimiento, la comprensión.

(2). Ahora, el análisis.

R.-- Es bien sabido que, desde los paleopitagóricos en adelante (L.2, 48. 94. 97), casi todas las escuelas filosóficas griegas antiguas pusieron un énfasis excepcional - precisamente, como parte del proceso de enseñanza- en la amistad en todos sus matices:

"Además de los vínculos estatales y familiares, los paleopitagóricos tenían también ese tipo de 'asociación libre' (L.39: 'sustèma' social), que surge sobre la base de la sumpatheia ('simpatía'): la amistad. Pitágoras los llamó "enarmonios isotès", una semejanza basada en el entendimiento.

L. 129.

(Nota -- "En.(h)armonios" significa literalmente "bien unido; en perfecto acuerdo" (L.20)). Las amistades de sus discípulos eran "amistades célebres", como por ejemplo la lealtad de Damon de Surakousai (Siracusa; Sicilia) y Fintias (nota.-- Fintias, condenado por el turannos (autócrata) Dionusios, pero favorecido con un indulto, es sustituido por Damon en la cárcel: justo en el último momento Fintias regresa para ser ejecutado). (...)" (O. Willmann, *Die Gesch. d. Id.*, I, 333f.).

En L.105v., hemos dado un tipo de aplicación de esa "sumpatheia" (y del conocimiento inherente a ella): la conversación socrático-platónica.-- Claramente, el entendimiento es un componente aquí.

B.-- Ph. Kohnstamm (en su día líder de la Escuela de Ámsterdam (continuación de la Escuela de Mannheim (Selz) y de la Escuela de Colonia (Lindworski) en el campo de la psicología del pensamiento, así como pensador personalista) da, en el libro mencionado, modelos aplicables tanto de ciencia (L.36; 83: positivismo y afines; 88vv: estructuralismo, también un tipo de ciencia) como de hermenéutica (método de comprensión).

B.I.-- Mod. de Ciencias Aplicadas:

En el diagrama reductor (L.6; 41) esto se lee como sigue.

(A) Observación.

(A)1. Dado (= tema).

a. Robert Brown (1773/1858; botánico escocés) descubre, en un día determinado, el movimiento (aparentemente) desordenado, con la palabra "danza" (L.35: analogía = identidad parcial), de las diminutas partículas (sistema 1: masa fuertemente dividida, pero no disuelta), en suspensión en un líquido (sistema 2). Cfr. L.39v. (teoría de sistemas).

b. Cuando miro a través de un microscopio las partículas de polen o de goma (nota -- "Goma" es una especie de resina de goma del árbol Siamés García) (= sistema 1), flotando en un líquido (= sistema 2), las veo "bailar", sin fin, arriba y abajo. Este es el "movimiento marrón

(A)2. Solicitado (= problemas)

Un tipo de explicación de "ley natural" o, en particular, causal.

(B) Reducción abductiva.

a. La teoría "molecular" de los sistemas materiales (por ejemplo, partículas líquidas);

b. las leyes de colisión que rigen la interacción entre el sistema 1 (el líquido colector) y el sistema 2 (las partículas de polen y goma en suspensión).

L. 130.

Con esta doble hipótesis, la física ordinaria (física) y/o la química (química), que se dan en el nivel microfísico o microquímico, pueden ser "explicadas" ("Erklärent" dice Dilthey).

Cabe señalar que el tipo de explicación "ideal" intenta ser lo más mecánico posible (L.45: mecanicismo).

(B).1. Las reducciones tanto deductivas como peirásticas (experimentales)

Los omitiremos aquí. Serían la "prueba del pastel".

B.II.A. -- Mod. Aplic. de Humanidades.

Por "ciencia humana" entendemos aquí, en contraste con la ciencia espiritual (hermenéutica), aquel tipo de conocimiento del prójimo que se comporta según el modelo (paradigma) del científicismo.

Kohnstamm cita, en fin, tal modelo aplicable de *G. Heymans* (1857/1930), *über 'verstehende' Psychologie*, en: *Zeitschr. f. Psychol.*, 102 (1927), 6ff (o c 17)

Modelo de regulación (Heymans).

El método experimental (L.42) - según Heymans - es doble. A veces es "explicativa", es decir, cuando hacemos pruebas con cosas naturales fuera de nosotros. También es la "comprensión", es decir, cuando hacemos "pruebas" con nuestra propia vida anímica.

Modelo de aplicación 1.

El acercamiento experimental a las almas de los demás.

Tomemos -según Heymans- la génesis de la envidia (envidia, celos). Aquí Heymans procede de una manera típicamente cartesiana (L.46: comenzando con el hecho más simple, concluyendo con la complejización; 30/32 (comenzando con la inducción sumativa, concluyendo con la inducción amplificativa)). La mathesis universalis, conscientemente o, más a menudo, inconscientemente, es el modelo (L. 45/51).-- Traducimos en el esquema explícitamente reductor (L.6; 41).

(A) Observación.

a. Tema

El hecho es que la envidia es un hecho repetido.

b. Problema

Se ha pedido una explicación científica (natural).

(B)I. Hipótesis (= abd. = lemm. = reducción de la regresión).

Si la creación de la envidia es análoga a toda creación física, que obedece, en la medida de lo posible, a la secuencia 'acd (signo)/ csq (secuela)' (L. 24: 128), entonces la creación de la envidia será también experimental y reproducible en la expresión 'acd/csq'.

L. 131,

Traducción al "esquema estímulo-respuesta":

(i) acd = estímulo: si el pp (= sujeto) se enfrenta a:

a. (en sus ojos) importante

b. bienes de la suerte,

c. **en la medida en** que benefician a otros (= compañeros)

(ii) csq (= respuesta) entonces este pp. responde con a. los síntomas, ('signos', 'expresiones') b. de desagrado (sentimiento).

(B) II. *Diseño de experimento(s)* (= ed. progresiva deductiva)

Si la hipótesis anterior es correcta, entonces debe ser comprobable en al menos un modelo (L.33: ampl. ind.). Lo dice, literalmente, Heymans:

"(i) **Para empezar** -aunque nosotros mismos no hubiéramos vivido nunca la envidia, (...) crearíamos el experimento en el que "la gente" (entiéndase: pp.), que se entera de una buena fortuna importante que ha recaído en otros, reacciona ante ello con signos de desagrado.

(ii) Entonces "coleccionaríamos" varios casos de este tipo. -- tal era nuestra intención". (o.c.,17).

(B) III. *La experimentación real* (= ed. peirástica).

Dado que Heymans sólo "diseña" (en el artículo citado), suponemos que la ejecución real tiene éxito.

(B) IV. *Reducción evaluativa.*

Dice, literalmente, Heymans: "Podríamos, además, informarnos sobre

(i) las condiciones más precisas (= acd) en las que se produce esta "sensación",

(ii) las demás "propiedades" de las personas (= pp.) en cuestión. A partir de esto, podríamos -por ejemplo, gracias al método de cálculo de la correlación (L.51: matemáticas cartesianas)- llegar a una conclusión (aclaración) sobre

(i) los antecedentes generales (L.101: el rojo general (Husserl); 115: formal; 123: nomotético) del sentimiento en cuestión y

(ii) las condiciones favorables que propician su aparición.

Eso sería -dijo Heymans- el método "inductivo" no previsor y no exhaustivo (...)" (ibid.).

L. 132.

Appl. Modelo

El enfoque experimental de la propia vida anímica.

(A) Observación.

1. "Sin embargo, en segundo lugar, también podríamos dirigir nuestra mirada hacia el interior (método introspectivo).

Imagina el caso

(i) acd. (estímulo): que alguna persona conocida reciba un premio elevado o el billete grande de la lotería

(ii) csq. (respuesta): a la que, por suposición, respondemos con un sentimiento de descontento".

Hasta aquí lo que, reductivamente, llamaríamos el tema (el hecho).

2. "En ese caso, estaríamos, al menos en mi opinión, creando un experimento, que, según la última terminología de la psicología, implicaría, sin embargo, el método de "comprensión" o "perspicacia"" (o.c.,17v.).

Así, literalmente, Heymans, respecto a lo que reductivamente llamamos el problema (la demanda).

(B) I/IV. -- Las reducciones abductiva, deductiva y peirástica no desarrollan Kohnstamm" resp. Heymans. Lo que significa que, aquí, es sólo un lema. Nada más.

Observaciones críticas

(1) ¡Es difícil ver cómo alguien que, en la hipótesis de Heimman, nunca ha experimentado la envidia, podría siquiera aproximadamente saber (es decir, entender con conocimiento) qué pp.n, con qué acd.n, con qué csq.n, debería elegir! ¿Qué es (L.7: ser real) la "envidia" más allá de cualquier envidia vivida? ¿Es concebible la envidia, como experiencia vivida (incluso) no (inconsciente)?

Creemos que sí, pero entonces en el sentido del que hablamos en L.9: incluso lo meramente perceptible, por ejemplo, es "nada".

(2) Kohnstamm, o.c., 18, se opone al término "experimentar".

Razón: en la idea de "experimento" está lo que él llama "intención deliberada".

(i) Poner a otros seres humanos -intencionadamente- en una situación en la que es probable que reaccionen celosamente, eso es todo.

(ii) Pero, en aplicación del mod. 2 (la propia vida del alma), quiere decir deliberadamente, que la envidia, en ti, "surja" o "haga surgir"? La envidia no sólo no es arbitraria (al menos en parte: uno puede dejarse llevar por una experiencia), sino que es, menos aún, arbitrariamente repetible.

L. 133.

(L. 42).

(3) Kohnstamm, o.c., 18v., critica, pues, la teoría del sistema físico (L. 39; 99), aplicada a datos no meramente físicos (como que la gente está ahí).

a.-- Para investigar los celos, se procede -precisamente según la descripción de Heymans- exactamente como lo hace el físico.

1. (i) Abre y cierra una corriente (= ACD; L.24);

(ii) observa que - con esa apertura y cierre - cada vez (= una - única relación) una aguja de brújula vecina cambia su posición (= CSQ; L.24).

2. Transformado en teoría de sistemas físicos:

(i) ACD: sobre eventos definidos (apertura de corriente, - cierre en un sistema (= red eléctrica),

(ii) siguen a otros eventos (cambios de posición de la aguja de la brújula) en un sistema 2 (brújula) cada vez;-- de lo que se concluye que los primeros son la causa de los segundos (el efecto).

b.1. En el segundo modelo aplicativo de Heymans,

(i) realizamos cambios -en un sistema "yo" (introspección), que vuelve su mirada hacia dentro- mediante acd (estímulos), para ver qué reacción le da ese sistema "yo" (= csq = reacciones),

(ii) aclarar un problema en un sistema "ye" (el otro, el prójimo), es decir, sus reacciones a los estímulos a los que está sometido.

2. Si en el sistema "yo" se suceden cada vez csqs (continuaciones) bien definidas, - por ejemplo, sobre la felicidad de otra persona, la envidia-, entonces, en el sistema "tú", -al menos así lo supone el método de Heymans (= lema, hipótesis) (no son sus palabras explícitas)- igualmente, acd (estímulos) bien definidos, deben seguirse csqs (reacciones) bien definidas con regularidad.

3. Heymans introduce inmediatamente el axioma (premisa) de la esencialidad del sistema "yo" y del "sistema" "tú". Se trata de una hipótesis que el físico, si (véase el modelo de aplicación de la científicidad - L.129v.) tiene que procesar datos no humanos, nunca puede o no tiene que hacer: la razón es que esta esencialidad simplemente no existe.

L. 134.

Dice Kohnstamm, literalmente: "En lugar de considerar la igualdad de los dos métodos como probada por la argumentación de Heymans (= argumentación), podemos, por esa misma argumentación, mostrar agudamente la diferencia (L. 35; 52; 73v.; 82) entre el método 'explicativo' (= científico humano) y el método 'comprensivo'.

El método de comprensión presupone

(i) aparte de los axiomas, de los que procede el método explicativo,
(ii) al menos el axioma de la esencialidad entre "nosotros" y el "sistema investigado".

B.II.B -Modelo de aplicación de las humanidades.

Tomemos un momento para considerar lo que Kohnstamm, que estaba al ritmo de su tiempo, nos dice sobre lo que él, por supuesto, en su tiempo llamó "el problema de la danza de los jóvenes en la posguerra". (o.c., 13v.).

Nota: Kohnstamm menciona dos tipos de "danza de posguerra" (L.47: clasificación en tipos (categorías)), a saber

(i) el foxtrot, un baile rápido y espasmódico de cuatro tiempos, - que consiste sólo en carreras (sin figuras), - originario de la América anglosajona;

(ii) el jazz, también procedente de N. América, pero de los centros negroamericanos, con como "característica llamativa" (L. 26: "k") la improvisación individual o colectiva (un acto hecho para el puño); como subestilo (L.47: categorías), para el periodo de Kohnstamm, el "new orleans" (1917/1930;--después siguió el Middle Jazz, el Be-Bop (1944/1986), el categorías), para el periodo de Kohnstamm, el "New Orleans" (1917/1930;--a éste le siguió el Middle Jazz (1930/1944), el Be-Bop (1944/1949), el Cool (1949/1954) y, a partir de 1960, el Free Jazz).-- Esto como tomo culturológico.

(A) Observación.

(a) Temas.

"(El hecho de que) ... en su mayor parte, personas más jóvenes (L.120: la forma (general)), en la flor de la vida (tiempo), a juzgar por sus ropas (L.120: aspecto material) en circunstancias no desfavorables (L.120: indistinto), de ambos sexos, se reunieron (L.120: la forma), a los tonos de lugubre (= impuro; L.58v: la forma).L.120: poco claro), ambos tipos (= género; L.120: la forma) juntos (L.120: lugar), a los tonos de la música lúgubre (= desagradable; L.58v.: desagradable = inquietantemente amenazante) (que ya no sentimos, hemos crecido en ella) (L.120: poco claro),

L. 135

con los claros signos de aburrimiento en sus rostros (Kohnstamm describe aquí la danza demoníaca - Gypsies baila de forma diferente a nosotros - Gezelle - cf. HA 93 Polidemonismo - nuevo en la historia europea: aburrimiento) (L. 120: vista material), de forma tan siniestra ('siniestra' = desagradable) (L. 120: poco claro), moviéndose de un lado a otro durante un tiempo considerable (L.120: tiempo)".

¡Esta confrontación con la descripción de un fenómeno singular (el entonces (= singularidad temporal) baile juvenil) demuestra lo inadecuado de la descripción de los conimbricenses en los intentos de verificación (algo) extensos! Algo que, por cierto, debían saber muy bien los Padres del Collegium de Coimbra.

(b) Problemas.

1. "Cuando entro en una sala de baile 'moderna': incluso entonces me pregunto, me enfrento a un problema, busco una 'explicación'. No 'comprendo' por qué (ver ahora el texto del tema)".

En otras palabras, se requiere una explicación, pero de tal manera que la "comprensión" también esté presente en esa explicación.

2. Que el tipo de "explicación" también incluye la comprensión es evidente por lo que escribe Kohnstamm (o.c.,13):

"En la búsqueda de una solución a este problema (...), procedo de manera bastante diferente (*nota* -- Se toma la expresión "bastante diferente" con un grano de sal : se quiere decir "parcialmente" diferente) que en la búsqueda de una explicación del movimiento browniano (L.129v.) (= científicismo).

Sé, sin embargo, que todavía hay gente aquí y allá que defiende la opinión de que hay que enfocar los problemas -el del movimiento marrón y el de la danza de los jóvenes- de la misma manera. Entonces: que se reduzca el fox-trot o el jazz, de manera análoga (L.35) (*nota* -- *Esto se llama* "el método reductivista o "reductor").

1. al movimiento de los átomos y las moléculas (L.129: estructura molecular de la materia), en el cerebro, los nervios y los músculos;

2. al movimiento en el gramófono (que suena, mientras los jóvenes "bailan"); al igual que Paul Langevin (1872/1945); físico francés, a.o. niebla en los rayos X, teoría de la relatividad) y Albert Einstein (1879/1955; matemático y físico de origen alemán, conocido por su "ley de Einstein" (la relación entre los fotones (partículas de luz) y los electrones (partículas atómicas) (1905), así como por su teoría de la relatividad) han reducido el movimiento de las partículas de guttegum a la mecánica molecular (L.129v.; 45: modelo de pensamiento mecanicista)".

Hasta aquí la afirmación literal de Kohnstamm (o.c.,13).

L. 136

(B)I. hipótesis (= abd. = regress. ed.).

1. Damos, en primer lugar, el texto de Kohnstamm sobre el tema: "Lo que yo, realmente, hago, si el problema de la danza de posguerra me interesa, es:

(i) hablar con estos jóvenes para averiguar por qué su comportamiento tiene esta extraña impronta (L.59: la extraña danza de los gitanos).

(ii) En otras palabras, intento entrar en contacto interior con ellos, experimentar su "experiencia vivida",

(iii) para averiguar, así, en qué circunstancias (L.133: sistema "tú"/sistema "yo") yo mismo podría llegar a un comportamiento (L.134: esencialidad) similar (L.126: comportamiento),-- mientras no lo haya conseguido, el problema sigue sin resolverse.

(iv). Se podría expresar así que trato de subsumir (=situar) este movimiento (l.135: movimiento de ida y vuelta) -en contraposición a la marrullería- no bajo la categoría (L.47: clasificación cartesiana en tipos) de la interacción (la causalidad) del caso, sino bajo la de la acción, la causalidad espontánea o personal, (o.c.,14).

2. Ahora damos el esquema diltheyano, (L. 126v.: el objeto propio 128v.: el método apropiado)

(i) a. El objeto propio es, en primer lugar, el objeto en primer plano,

1. comportamiento de la danza (L.126),

2. situado en la historia contemporánea (L.125),

(i) b. Como manifestaciones de la vida**1.**, **2.** y concretamente de la vida anímica, inherente**3.** al espíritu humano (L.126), que es el objeto de la ciencia espiritual;

(i)c. estructurado

1. como este grupo de baile, aquí y ahora (en singular),

2. dentro de la subcultura juvenil de la posguerra (concreto; L. 127).

(ii) a El método adecuado. (L. 128: sumpatheia ('simpatía') paleoptagórica; L. 105: unanimismo) es, esencialmente, contacto interior, como dice Kohnstamm, muy acertadamente;

L. 137.

(ii)b. por conversación (L.105: conversación socrático-platónica (diálogo):

a. conversación repetida;

b. (*Platón*, literalmente, en la *VII Carta*), -que Kohnstamm propone explícitamente como introducción al contacto interior.

3. *Resultado: la idea singular-concreta*

(L. 119 (global); 122 (una idea total/muchas ideas parciales como - después de Aristóteles (L.120), la Escuela de Coimbra (L.120v.), el método de convergencia (L.121v.), la Badische Schule (L.122/124), G. Canguilhem (L. 124v.) - Wilhelm Dilthey y los geisteswissenschaftler (L.126v.) intentaron hacerlas operativas-científicas (L.24 : operativas).

(B) II/IV (*ed. deductiva, pirástica, evaluativa*)

1. - **Ni que** decir tiene que, con el esquema esbozado arriba (esquema diltheyano), no honramos en absoluto, por ejemplo, el "relativismo histórico" de Dilthey (con gran razón, por tanto, hemos separado el método de Dilthey de su ideología personal (L. 1:97) y lo hemos "habilitado" en la gran tradición inmortal puthagórica-platónica con la inclusión de todos los posibles (con esa gran tradición reconciliable) otros logros).

2. También Kohnstamm no da la elaboración efectiva de su tema. Volveremos a ello en los próximos años.

3. Sólo algunos textos del propio Kohnstamm, metodológicamente fundamentales.

1. "Debe haber algo (L.7) en lo que dos personas compartan, -compartido común- aunque sean, una y otra vez, individuos diferentes, -tanto cuando están de acuerdo como cuando están en desacuerdo.

Quando, por ejemplo, escribo: " $17,19 = 323$ ", el lector debe -en primer lugar- haber entendido lo que quiero decir, es decir, en cierto sentido, haber pensado mis pensamientos antes de poder decir si es correcto o no.

Todo uso del lenguaje (L.85) es un intento -más o menos claro- de hacer que los demás experimenten nuestra vivencia (L.132). El lenguaje escrito realiza el milagro de llevar estas vivencias a través de las brechas del espacio y del tiempo (L.70 (De perenni philosophia); 128 (Hermenéutica de la tradición)).

L. 138.

Por ello, el solipsismo (*nota -- Max Stirner* (1806/1856. pseudónimo de Kaspar Schmidt) en su *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) tomó el "yo" individual, finitamente transitorio, como base de un tipo de comportamiento ("teoría moral") que eleva el egoísmo (el egoísmo) a la más alta regla de comportamiento ("norma"), con la eliminación de todo elemento altruista (= favorecer al prójimo (L.19: cariño de Solovjef)), como lo llama Max Stirner (...), una pretensión que no ha tomado conciencia de sus propios supuestos. Solovjef) elementos), como lo llama Max Stirner (...), una afirmación que no ha tomado conciencia de sus propios supuestos. - Hasta aquí llegó Kohnstamm.

2 -- "Ahora bien, si toda comprensión se basa en una coexperiencia en cierto sentido, eso no significa que la comprensión no sea más que tener las mismas experiencias.

Appl. Mod.

1. No tiene mucho sentido decir de dos personas que caminan juntas por la nieve que se entienden porque ambas experimentan el frío.

2. Aquí no hay "comprensión" (Kohnstamm se refiere a "comprensión", obviamente, en el sentido científico, del que también hablamos aquí; -- es, de inmediato, claro que "caminar juntos en la nieve" sí representa la comprensión del sentido común (L. 6, 118), la base de la "comprensión" científica.

Aquí no hay comprensión (científica).

Razón:

(i) sólo hay "percepción" conjunta;

(ii) no se ha planteado ningún problema (L.129: preguntado = problema) para el que se espera una respuesta;

(iii) no hay una formación categórica (significa algo así como "conocimiento razonado") de los contenidos de la conciencia para ese fin.

3. Spranger (L 127) tiene mucha razón:

(i) La representación puramente visual (= intuitiva, no razonada) del abanico de experiencias interiores de un semejante es tan poco entendimiento (científico) como tener la estimulación del ojo es "ver" (en el sentido de "percibir").

(ii) Más bien, el conocimiento (razonado) (...) descansa en la captación de determinaciones (precisiones) y formas de conexión "categóricas" (L.138; vgl.47), es decir, analizadas.

L. 139.

Decisión:

Verstehen' es, al mismo tiempo, **(i)** experimentar ('Nacherlebens'), **(ii)** estar al menos 'categóricamente' formado (entiéndase: pensado). Hasta aquí la cita de Spranger.

Spranger dice, además, lo siguiente (Kohnstamm, o.c., 16v.).

(i) La comprensión es un tipo de explicación, a saber, la explicación aplicada a ese nivel de datos (L.7: formas reales de ser) que pueden pensarse como "totalidades significativas".

(ii) "Comprender" significa **a/** interpretar los datos **b/** de una totalidad **c/** como significativos (situables en esa totalidad).

(iii) El sentido está presente en lo que es,

(iii)a. en una, totalidad, que es de naturaleza lógica (sistema de conocimiento),

(iii)b. en una totalidad, que es de naturaleza axiológica (L.16; 122) (sistema de valores), según sus propias leyes situacionales, en el nivel (plano) en cuestión, funciona como un constituyente esencial ('konstituierendes Glied', - literalmente: un elemento, que es un constituyente indispensable de esa totalidad).

Traducimos a un lenguaje más comprensible:

(i) Si se puede colocar (situar) algo (L. 7), ya sea pensando (conjunto lógico) o apreciando (conjunto axiológico), en un conjunto,

(ii) entonces muestra que tiene, en ese conjunto, un "lugar" (sentido). -- Pues bien, 'verstehen', según Spranger, es, esencialmente, dar a algo tal lugar (= significado).

Aquí, por supuesto, la humanidad (el contacto interior) se asume como la base de tal sentido de propósito.

1. Uno piensa, por ejemplo, en Kohnstamm, que, al hablar, entra en contacto con los jóvenes que bailan y que, dentro de ese contacto parlante, les da un lugar ("sentido") en nuestro conjunto cultural e, inmediatamente, en su conjunto subcultural.

2. Piensa en el poeta G. Gezelle (L.5658) que, por medio de la empatía, se involucra literalmente en el mundo de una niña que cuida terneros (Voetjes) o, de la misma manera "comprensiva", se involucra, a través de un poema de Emmanuel Geibel, en la danza de los gitanos y las gitanas, para involucrarse, como amante del arte, pero formulado en un poema, para que su empatía se transmita a nosotros, lectores de su poema (L.137permitiendo que otros experimenten nuestros live-throughs). Para que nosotros, a su vez, podamos entrar en el mundo de los niños, respectivamente de los gitanos, como en una totalidad subcultural.

L. 140.

3A. El conjunto lógico.

Kohnstamm da un mod. de aplicación de 'sistema de conocimiento' (sistema epistemológico (L.13/16: el transc. verdadero; 42; 124)), relativo al entendimiento.

"(i) Cuando John y Pete, juntos, experimentan "algo" (L.7), John, en el mismo sentido, experimenta lo que Pete experimenta y viceversa.

(ii) Pero, si Juan "entiende" a Pete (en el sentido más estricto), entonces Juan puede estar al mismo nivel o a un nivel más alto que Pete, pero no a uno más bajo (*nota* -- "Nivel" aquí, aparentemente, significa algo así como nivel de inteligencia).

a. Si preguntáramos a un niño por qué juega o le fascina una herramienta pedagógica diseñada por María Montessori (1870/1952; Montessori era médico, pero también educadora, y fundó la Case dei bambini en Roma en 1907 e ideó el método Montessori), sólo podría responder -si es que puede hacerlo- "Porque es divertido". El niño en cuestión habla, directamente, como si fuera sólo una cuestión de lujuria.

b. Pero, si Karl Groos (piensa en su *Die Spiele der Menschen*, Jena, 1907-2; de su *Die Spiele der Tiere*, Jena, 1907-2) o María Montessori (pensemos en su *Wetenschappelijke opvoedkunde* (1916), su *Het kind* (1930), su *Van het kind naar de adolescent* (1948)), -- el primero en su teoría del juego, la segunda en su explicación del sentido de las herramientas educativas, nos hacen entender ese comportamiento, luego encajan ese comportamiento en un -para nosotros, pero no para el niño- comprensible (entender: transparente) conjunto de coherencia significativa.

Hasta aquí el propio Kohnstamm en cuanto al nivel metódico de comprensión (cf. L.33v: hay comparación justa y metódica).

L. 141.

3B.-- El conjunto axiológico.

Kohnstamm, o.c., 16, nos da tanto el mod. apl. como el mod. reg., de la comprensión del valor.

a. "La comprensión siempre presupone una incorporación aprehendida (es decir, procesada reflexivamente) **(i)** del comportamiento comprendido, **(ii)** en un área de valor particular (L.126: aspectos parciales; 127: totalidades culturales, marcos culturales).

1. Esto implica que la "comprensión" -siempre- consciente "Wertbeziehung" (= implicación en algún valor), en el sentido (...) indicado por Heinrich Rickert (L.123).

2. Esta implicación valorativa puede ser de naturaleza muy diferente, -- tan diferente como los motivos (*nota* -- psicoanalíticamente se pueden incluir los motivos (inconscientes)) que subyacen a una acción, --

(i) Muy a menudo consistirá, por ejemplo, en estar involucrado en (= dirigido hacia (L.16: poder estimativo; 113v.: Scholast., resp. direccionalidad hegeliana) ciertos sentimientos vitales (L.77) de lujuria - o desamor.

(ii) pero también puede (...) ser mucho más profundo (L.18v.).

b. Appl. Mod.

1. Así, por ejemplo, sólo he resuelto el problema del baile (L.58: 134) cuando me ha quedado claro qué sentimientos de lujuria, a pesar de las apariencias, están relacionados con él y qué sentimientos de incomodidad (inhibiciones) impiden una expresión diferente.

2. Entiendo el sollozo de una niña cuando escucha que su muñeca más querida se ha roto.

c. Decisión.

La comprensión presupone, por tanto,

(i) que estoy, por mi propia observación, en casa en el área de valor en la que se encuentra la experiencia, y

(ii) también, que aprecio (= sitúo reflexivamente) cómo la persona a la que comprendo, más o menos conscientemente, ordena la experiencia en ella -lo que no implica que esté de acuerdo con esta ordenación y menos aún que la acepte como definitiva".

Hasta aquí la primera aproximación de Kohnstamm a la comprensión axiológica.

L.142.

(i) "Para "entender" un comportamiento, es necesario que

(a) simpatizan en parte,

(b) pero sin estar totalmente absorbido por ella. En otras palabras, debemos, en cierto sentido, ser capaces de desprendernos de ese comportamiento, de situarnos por encima de él -o, al menos, en oposición a él-". (o.c., 19).

(ii)a. Primera aplicación. Modelo.

No podemos dejar de citar aquí a K. O. Apel (L.128), a.c., 39, "En toda conversación entre personas, ocurre que uno de los interlocutores

(i) no intenta tomar en serio al interlocutor, en sus intenciones, hermenéuticas (= comprensión),

(ii) sino acercarse a él, como acontecimiento cuasi-natural (L.130/134: modelo cientificista), de forma desvinculada, es decir, en el momento en que ya no trata de mantener la unión íntima en y por el habla, en la comunicación, que, por el contrario, trata más bien de juzgar lo que el interlocutor dice, como síntoma de un hecho objetivo (= modo de ser fáctico (L.7), para que él, como un extraño, pueda "explicarlo", y esto en un lenguaje en el que la pareja no participa.

(iii) Un rasgo similar (L.25), es decir, la abolición parcial de la "comunicación" hermenéutica para sustituirla por métodos "objetivos" (es decir, científicos) de conocimiento (L.130/143: ciencia humana), se encuentra en la relación del médico con su paciente,-- especialmente en la relación del psicoterapeuta con el neurótico.

(ii) b. Segunda aplicación Modelo

Kohnstamm, o.c", 16, especifica, por analogía.

1. Comprender no es en absoluto sinónimo de empatía, en el sentido de "simpatizar con", "tomar partido por", "identificarse (axiológicamente) con" la persona con la que se empatiza.

Por ejemplo, el tan citado "tout comprendre, c' est tout pardonner". ("Comprender todo" equivale a "perdonar todo") es -al menos como observación psicológica, -no entraré aquí en la relación pedagógica de "comprensión y perdón"- simplemente errónea (...)

2. Lo anterior dice, por lo tanto, que entender un comportamiento no significa que el que entiende, "se declara solidario" ("se une") con la apreciación de golpeo o rechazo de él que entiende. Puedo, es decir,

(i) entender que alguien sostiene que algo es cierto o lo encuentra agradable o bello,

(ii) sin compartir esa apreciación (L.137: tanto cuando están de acuerdo como cuando no lo están).

L. 143.

y *esto*

Kohnstamm, o.c., 236, cita un texto de *Eduard Spranger, Psychologie des Jugendalters* (1924-1; 1953-23).

El contexto, con Kohnstamm, habla del juego. "En este sentido, Spranger ha hecho una curiosa declaración. Para caracterizar lo que entiende por "unidad trascendente" (L. 139vv.), dice lo siguiente.

a. Suponiendo que la tarea de la psicología fuera sólo describir (L. 100: fenomenología puramente descriptiva) lo que se vive en la propia conciencia individual, entonces la respuesta a la pregunta "¿Por qué/por qué juega un niño?" se reduciría, sencillamente, a esto:

"Porque lo disfruta". Razón: en ella se expresa el puro sentido subjetivo (= vivido) (L.139) del juego. En ese caso, no existía ninguna teoría sobre la forma y la dirección concretas del impulso de jugar.

b. Sin embargo, en cuanto afirmamos en el sentido de la teoría de Karl Groos (L.140): "El niño juega para practicar futuras actividades vitales", trascendemos lo que realmente se experimenta al jugar.

Al fin y al cabo, este "para" (*Nota* -- L. 139: frase) no existe todavía en el alma del niño en forma plenamente pensada -- nos encontramos aquí con una "coherencia sensible omnipresente" (= "unidad trascendente"), que, para empezar, está "übergreifend" (elevándose por encima) en relación con el sentido inmediatamente (es decir, irreflexivamente) vivido".

Nota -- Kohnstamm, o.c., 19, dice que 'a(p)percepción es "encajar en un sentido particular". En eso consiste el "sense-making" de Spranger (L. 139). Y la "Apperzeption" de Herbart (en el sentido educativo) (L. 76), Cfr. L. 105 (idea de Platón). Cfr. L. 137 (idea concr. singular).

L. 144.

4.-- *Entenderse a sí mismo*

Kohnstamm, o.c., 19, dedica unas líneas a la autocomprensión.

(1) Para entendernos a nosotros mismos, debemos ser capaces de desprendernos de nuestra experiencia primaria o coexperiencia, y también de nuestro propio comportamiento. Esto no siempre es fácil.

Consecuencia: el autoengaño es muy común. Al fin y al cabo, "percibimos" nuestro propio comportamiento de forma incorrecta, normalmente "halagada" (= excesivamente favorable). (...)

(2) Ya los paleoputagóricos (L.2; 48; 94; 97; 128) habían explicado el autoengaño que tanto destacaron los psicólogos profundos (Sigmund Freud (1856/1939), neurólogo y psiquiatra, fundador del psicoanálisis; Carl Gustav Jung (1875/1961); Alfred Adler (1870/1937)), por

1. Dice *O. Willmann, Gesch.d. Id.*, I, 321:

"El sabio (es decir, el que quiere llegar a sí mismo) debe examinarse a sí mismo: "En la medida en que no te 'conozcas' (entiendas) a ti mismo, guárdate para un loco ('nomize mainesthai')" dice un 'akousma' (es decir, una típica enseñanza paleoputágora), que, a su manera, interpreta el 'conócete a ti mismo' délfico".

2. Un poco más adelante (o.c.,330) Willmann -hablando siempre de los paleoputagóricos- dice: "El resumen de todos los bienes, en la medida en que conciernen al sujeto humano en su ideal, es la eudemonia ('eu.daimonia'). (.....).

Cuando la doctrina paleoputagórica se indica como "Eu.daimonein anthropon, hotan agathè psuchè prosgenètai" ("(...) que el hombre posee un daimon bueno, siempre que salga como un alma buena"),-- entonces brilla el significado básico, en el que la palabra 'eu.daimonein' -en la época de los paleoputagóricos- todavía se entendía:

(i) 'eudaimon' es aquel que posee un buen (= eu) espíritu guardián (= daimon) (L.49: Thoth como espíritu guardián en la lengua) -- tal cosa equivale a 'una persona con un buen "espíritu" (y fuerza vital y "ángel")', razón: el espíritu guardián y el alma -- así el Feruerleer (*opm.*-- Frawasji' (= feruer) es, entre los mesopotámicos (Irak, Irán) 'daimon', -- lo que los romanos llamaban 'genio' (masculino) o 'iuno' (femenino)) e, incluso, algo, Herakleitos de Éfeso (L. 53; 60; 69; 73), donde dice "Ethos anthropei daimon" ("En el comportamiento (se muestra) el daimon"), la relación 'espíritu guardián' alma' también, a -- son intercambiables;

L. 145.

(ii) 'Kako.daimon' es la antítesis (L.53: antítesis privativa) de 'eu.dai-mon'.

3. Willmann, o.c., 363, vuelve a esta doctrina del daimon en referencia a Sócrates de Atenas (L.101v.), quien, él mismo, afirmaba poseer un "daimonion" (= daimon), con un talento especial, a saber, la voz interna (un fenómeno, por cierto, más frecuente de lo que piensan los ilustrados).

También Aristóteles, después de Platón, por supuesto, comparte la creencia en eu - y kakodemonia (o.c., 528 ss.), -- y eso, entre otras cosas, como un hecho fundamental del conocimiento del alma.

(3) M. Heidegger (L.5; 6; 13; 94), *Sein und Zeit*, I, 142/148 (*Das Dasein als Verstehen*); 148/153 (*Verstehen und Auslegung*), profundiza en la comprensión, a nivel ontológico (L.5/19), en el sentido de que estar en-el-mundo implica, en algún lugar antes de cualquier actividad razonada o teórica (L.77; 138), una especie de comprensión de uno mismo como en-el-mundo-con-los-otros.

Al fin y al cabo, arrojado a una situación (aspecto pasivo: arrojado), el hombre, sea cual sea, siempre diseña alguna forma de existencia, es decir, como hombre en el mundo-con-otros-ser. (¡Perdónese este lenguaje típicamente heideggeriano!).

(4) John Dewey (1859/1952), el pragmatista fundador de la llamada "escuela experimental", (L.42; 130), en su artículo *Le développement du pragmatisme américain*, en: *Revue de Métaphysique et de Morale* (París), 29 (1922): 4 (oct.-déc.), 410/430, explica cómo CSS. Peirce (1839/1914) (L.94/97) se sitúa en el origen del pragmatismo americano, - Peirce, que, más tarde, - para reaccionar contra a.o. W. James (1842/1910), el gran psicólogo, fundador del pragmatismo en sentido estricto, que, sin embargo, dio a la utilidad un papel de primer orden, - destacó la idea (L.104v.; 137; 143), sino como una prueba de la "verdad pragmática" (L.14) o de la "verdad de destino" (L.14).

"La modificación de la existencia humana, que resulta de la aplicación (de la idea), la convierte en el 'verdadero' sentido (de la vida)". (a.c., 413).

Peirce sacó las conclusiones de su postura contra la mera utilidad de la verdad: cambió "pragmatismo" por "pragmatismo", para indicar que la idea, en sí misma, desempeñaba un papel clave.

L. 146.

(5) K. Marx (L.67) lo expresa en términos de "praxis atea": "Puesto que -a los ojos del hombre socialista- todo lo que se llama "historia del mundo" (L.126: historia) es reducible:

(i) a la producción realizada por el hombre mediante el trabajo humano y

(ii) a la creación de la naturaleza al servicio del hombre,

Ese hombre socialista, entonces, tiene la prueba visual, la prueba irresistible, del hecho de que el hombre llegó a existir sólo gracias a sí mismo.

Es decir, del hecho de que él mismo es su propio proceso de formación (su propio proceso de producción)". (Este extracto *del Manuscrito* 1844 está tomado de *Jean-Yves Calvez, La pensée de Karl Marx*, París 1956, 550).

En otras palabras: la idea de autoactividad, propia de Peirce y de los pragmatistas que lo interpretaron de manera diferente, como James, Dewey y otros, se convierte, con los marxistas que quieren reproducir el pensamiento de Marx en su totalidad (L.89: reconstrucción fiel de la doctrina), en una autoactividad agresiva que niega a Dios o ... en un abuso del antiguo griego "praxis".

Conclusión.

La autocomprensión del hombre de hoy lo refleja:

(i) negativamente, en la idea de "autoengaño"; heideggeriano: "des Man" (aquel, es decir, el no despierto, absorbido en la vida cotidiana por el hombre medio o incluso actual de la masa); peirciano: el hombre que, en lugar de investigarse a sí mismo, personalmente, se adhiere a opiniones autodeterminadas, de derechas o "liberales-apriorísticas" (L.94/97), donde el método científico es apropiado;

Marxista: el hombre, que, religiosamente, cree que depende tanto de la naturaleza como, aún más, de la supernaturaleza,-- como un "comedor de opio";

(ii) positivamente, en la idea de "autodiligencia", en una de las tres variantes que se acaban de señalar.

Con Dilthey hay algo análogo, pero menos pronunciado. Volveremos a ello.

L. 147.

Conclusión general.

Para concluir este pequeño capítulo sobre la autocomprensión, dirigimos nuestra atención a Kard. John Henry Newman (1801/1890; fundador del Movimiento de Oxford), donde sostiene que, en un proceso de razonamiento, todo el hombre, con todo su ser, razona, y lo hace a partir de "los primeros principios", que Newman entiende no en el sentido formal (abstracto-general) (L.115/118), sino en el sentido singular-concreto (L.119/125).

En efecto, "se refiere a los principios del razonamiento personal que son asumidos incondicionalmente por la persona (es decir, el hombre singular) como ciertos, generalmente sin reflexión (= pensamiento, autocrítica), incluso sin pensar que la reflexión sería deseable. Son juicios que están, por así decirlo, inamoviblemente anclados en la personalidad de cada persona, que han crecido junto con su existencia concreta. Y son diferentes para cada persona". (*Dr. Zeno, O.F.M.CAP., Joh Henry Newman (An Introduction to His Thinking)*, Tiel/La Haya, 1963, 47). - Cf. L.95 (mero juicio subyacente).

5.-- Los límites de la viabilidad de la comprensión.

Kohnstamm, o.c.,19v., toca, con la cuestión de la capacidad de hacer, el núcleo del método diltheyano. "Una condición debe (...) cumplirse en todo caso si se habla de "comprensión": la base misma de la copercepción debe existir.

Y esto nos lleva a una pregunta fundamental: "¿Es esta base la misma para todas las personas?". Esto significa: ¿tenemos siempre y en todas partes el derecho de partir del axioma de la igualdad de los seres entre nosotros y los demás, que, más arriba (L.133/134), hemos llegado a conocer como característico para el método del entendimiento? La respuesta de Kohnstamm a esta pregunta es muy variada.

a. La evidencia empírica.

L.80 (Empirismo) -- "Juzgado de forma puramente empírica, (...) el axioma de la igualdad de los seres es muy cuestionable.

(i) No sólo hay desarrollo, sino también atrofia (= desgaste) de la capacidad de experimentar transiciones de cierta naturaleza.

(ii) Además, si nos fijamos en las tremendas diferencias en la forma de concebir, en el problema del hombre anormal, en las diferencias entre pueblos y razas, debemos reconocer que la evidencia empírica parece argumentar en contra y no a favor de esta tesis (= axioma de la igualdad esencial)". (o.c.,20).

L. 148.

Appl. Mod.

"Alguien que asume, como punto de partida, diferencias esenciales (= profundas) en la base de la supervivencia de los seres humanos, como el partidario de la teoría del uebermensch (*nota* -- Friedrich Nietzsche (1844/1900) hizo este término mundialmente famoso), que ve al hombre del poder como esencialmente diferente del hombre del rebaño, que se somete a las normas generales, se basará en el material puramente empírico (*nota* -- Esto es todo lo que el pueblo actual aporta en términos de "comprensión" real), ciertamente no podrá ser convencido (es decir, persuadido)". (ibid.)

Nota -- Kohnstamm alude aquí al tercer estilo de pensamiento del P. Nietzsche, en el que tacha a la humanidad pasada y presente, en la medida en que "cree" en los valores establecidos (especialmente en las religiones transmitidas y, en lo que respecta a la filosofía, en el platonismo (L.103/105)), de anticuada, incluso reprobable ("Sklavenmoral" (ética de los esclavos));

2. En el que predice, en un futuro no especificado, el Uebermensch (que significa hombre superior), como el único "sentido" (L.139; 143) de la humanidad actual ("Herrenmoral" (= ética del gobernante)).

De inmediato queda claro que, en la experiencia compartida por Nietzsche, existe un abismo insalvable entre los "Sklavs" y los "Herren". A menos que se suponga que el "contacto interior" tan típico del entendimiento es posible a través de esa brecha (L.137;143).

En cualquier caso, algo como el cariño (altruismo; L. 19), tal y como lo concibe el cristianismo (Solovjef), parece estar completamente descartado.

b. El testimonio de fe de Kohnstamm.

Citamos el texto sin comentarios. Razón: Kohnstamm no reivindica la validez general de sus "primeros principios" (L.147), por decirlo en términos newmanianos.

Aunque, en mi opinión, una persona con mentalidad bíblica difícilmente puede dudar de la opinión de Kohnstamm. En ese sentido, su punto de partida es más general que su singularidad.

L. 149.

"Cuando nosotros (...), en nuestras reflexiones, partimos de la unidad esencial de la humanidad (significando, aparentemente, esa "unidad", en la medida en que se produce en el entendimiento), es decir, de la suposición (abd. = hipotética = regresión. ed.: L.136v.) que todos los hombres son aptos para entenderse -por muy grandes que sean los obstáculos (L.147v. = material empírico) que, en un caso singular-concreto, impiden el entendimiento mutuo-, entonces debemos dejar claro que estamos (...) expresando un axioma (L.133v.)."

1. Este axioma, en primer lugar, debe entenderse en el sentido axiológico (L. 141/143) o valorativo (L. 16; 122; 139; 141/143) de esa palabra.

2. Este axioma debe entenderse, en segundo lugar, en el sentido religioso, es decir, como un testimonio de fe.

Nota -- O.c., 72, Kohnstamm da una pista de lo que quiere decir con esto, bastante entendido.

1. Allí habla de William Stern (1871/1939), el fundador de la psicología personalista (L.125). "Para Stern, incluso Dios - al que (...) se refiere como 'die Gottheit' (*op.* -- la abstracta - general 'divinidad') - carece de autoconciencia.

2. Una relación religiosa de personas (es decir, una comprensión de Dios), en el sentido de una relación "yo-tú" (*nota:* la expresión de Kohnstamm recuerda la "I-du-beziehung" (relación yo-tú) de Martin Buber (1878/1965)), no es, para Stern, posible. Se autodenomina "seguidor de un panteísmo personalista" (*nota:* panteísmo

(i) reconoce la deidad, como realidad omnipresente,

(ii) pero no reconoce a un Dios personal (con el autoconcepto, que la persona tiene como persona)).

3. Kohnstamm recuerda entonces cómo, en una obra anterior (Problema de la verdad, V), expuso los hechos, "en mi propia experiencia" -dice-, que le "obligaron" (¡sic!) a otra confesión: "Quien (continúa) ha encontrado a su Señor, al que se sabe incondicionalmente ligado, ya no puede negar la existencia de la relación Yo-Tú" (ibid.). (ibid.).

En otras palabras: con Kohnstamm, la relación con Dios parece ser el parangón de todas las "relaciones yo-tú" (la base de todo entendimiento).

L. 150.

Kohnstamm continúa diciendo: "Aceptamos un supuesto básico como pauta para todo el trabajo de "comprensión" (L.78v.;89) de la ciencia... porque no queremos desprendernos de él, a pesar de las objeciones que encuentra. ... porque no queremos dejar de lado esta proposición, a pesar de las objeciones que suscita. Objeciones que, como resultado, se convierten en problemas para nosotros. Nos negamos a aceptar cualquier cosa que nos parezca estar en conflicto con esta inteligibilidad esencial como "así es", como un "final" (palabra, materia) al que debemos resignarnos.

1. Sólo la realización de la tarea -en principio al menos- interminable de la ciencia podría refutar esta "premisa" (L.26: VZ), es decir, el axioma de la esencialidad.

2. Por otro lado, debemos ser claramente conscientes de que, por la misma razón, quien asume la posición contraria tampoco puede ser refutado por los métodos científicos de prueba".

En resumen: para Kohnstamm, si el axioma de la inteligibilidad es válido o no, nunca puede juzgarse de forma puramente científica. La respuesta (= prueba = ed. peirástica: L.137) se encuentra fuera y, quizás, más allá de cualquier ciencia firme (positiva).

El racionalista ilustrado tradicional (L.80), ya sea intelectualista o empirista, tachará esto de "irracionalismo", es decir, del salto a ciegas hacia lo no ilustrado (irracional).

Pero, en lugar de Kohnstamm, que, al menos aquí, no toca esta cuestión, respondemos: Tú, racionalista, ya sea intelectualista o empirista, ni Kohnstamm (el irracionalista), no demuestras, a diferencia del fundacionalista (L. 95/97), tu propio punto de partida.

Lo que se reduce a lo siguiente: tampoco usted, ilustrador, demuestra, al menos científicamente, su axioma, a saber, el axioma de la racionalidad absoluta, por medio de la ciencia (profesional). En otras palabras, tú también eres, si lo admites honestamente, "irracional".

Para la bibliografía, véase L. 96 (vrl. Bartley). Para Kohnstamm es válida la siguiente descripción (que no es una "definición estricta"): "El método de comprensión intenta, a partir de la supuesta correspondencia esencial entre nosotros y otras personas, ordenar sus comportamientos (L.126) y sociedades (L.132), encajándolos (L.33;--20v.) en (L.139/143: 68v. (dialéctica); 82 (dialéctica actual) en las -desde nuestras propias sociedades conocidas- esferas de valor".

Hasta aquí la tesis de Kohnstamm.

L. 151.

c. -- *Nuestra propia declaración.*

Se basa en la tesis de Kohnstamm, pero con dos observaciones.

a. Un trabajo científico, basado únicamente en un testimonio de fe, es ciertamente bíblico (y aceptado por nosotros), pero es puramente (profesional) científico, sin embargo, un poco retorcido. Por lo tanto, volvemos a dos posiciones anteriores.

b.1. En sentido estricto, una ciencia espiritual que da testimonio de una fe (religiosa-bíblica) equivale a una especie de fideísmo o filosofía de la fe.

a. La "fe", puramente filosófica, lo es:

(i) libre consentimiento

(ii) con las pretensiones de alguien (prójimo, Dios),

(iii) basada únicamente en el contacto interior (L.136:149: "relación Yo-Tú") con esa persona (semejante, Dios) e, inmediatamente, en la confianza (posible, ilimitada) en la credibilidad de sus afirmaciones.

b. El "fideísmo" es el tipo de filosofía (que puede ser una ciencia, como en el caso de Kohnstamm) que otorga a la fe descrita un papel superior o igual en relación con la acción racional.

1. Que los racionalistas (L.80) se opongan a esto es comprensible: un contacto puramente interior con la confianza correspondiente nunca puede transformar la fe en una fe racional - razonable.

2. En lo que sí acierta Kohnstamm (y otros tipos de fideístas) es en que consideran que la razón (intelectualista, empirista) tal y como la conciben los racionalistas fundacionales es demasiado estrecha, de hecho una forma sofisticada de irracionalismo. En este sentido, el fideísmo es un tipo único de liberación, de la estrechez de miras de los ilustrados.

Conclusión.

Ni fideísmo ni racionalismo ilustrado. Pero una tercera vía.

L. 152.

b.2. (i) *La dialecticidad del método de las humanidades.*

Se repite, ahora, L.77/67 (Los lemmata de la presente dialéctica).

Dos lemas son especialmente relevantes para el salto de fe de Kohnstamm.

1. Lo que es puramente científico (profesional), no demostrable ni refutable (L.150), no debe por tanto fundarse en la fe.

a. - Básicamente, Kohnstamm introduce su experiencia de creencia, la "relación Yo-Tú" como modelo, en la ciencia espiritual sólo para tener un lema para el análisis. Eso es todo. La razón es que para el resto esta creencia ya no juega un papel directo en sus explicaciones.

b. - Pero, entonces, ¿por qué no introducir simplemente el método lemático-analítico platónico (L.6; 41)? Al fin y al cabo, la creencia de Kohnstamm sólo tiene sentido como lema, como idea provisionalmente aceptada, ¡científicamente! En lugar de un mod. de aplicación (lema de creencia), ¿por qué no el modelo regulativo (lema überhaupt (= sin más), universal)? Precisamente por ello, el típico lema de la fe ocupa el lugar que le corresponde. Cfr. L.78v.

Nota.-- Por supuesto, nos referimos -explícitamente- a L. 41: allí el enfoque lemático-analítico platónico es "reductor". Véase, ahora, L. 32 (el plano de la ed.; 134; 135; 136; 137: aplicable).

2. Cuando el propio Dilthey señala que

(i) sin "explicar" las ciencias naturales (= científicidad; L.152v.) - por ejemplo, al examinar la influencia del entorno en el comportamiento (L.126: comportamiento; 127: la totalidad).

(ii) La "comprensión⁴ de la ciencia espiritual es imposible; cuando establece que **(i)** sin (sólo un tipo de) "comprensión", es decir, la comprensión de los principios (= lemmata) de la ciencia profesional en el sentido del científicismo, como vimos (L.150: irracionalismo de los iluminadores; 133: axioma de la esencia).

(ii) no logra "explicarlo", aplica, a discreción, el principio de complementariedad de los dialécticos (L.81vv). Esto demuestra que la dialéctica entiende y resuelve los problemas.

L. 153.

Muestra bibl.

O. Pöggeler, *Einführung*, en: O. Pöggeler u.a., *Hermeneutische Philosophie*, Munich, 1972, 17f.

Nota. - En cuanto al pesimismo sobre la empatía (L.147v.), se puede señalar aquí

(i) la psicología del actor o de la actriz que, de una manera muy peculiar,

(a) contacto interior (L.136) y

(b) mostrar (L.153 (met. adecuada); 137 (idea singular-concreta)), sobre el comportamiento a interpretar y su portador (el prójimo), de forma fáctica y a veces muy reiterada. Se trata entonces del "actor nato" (en el sentido de "reproductor" por sentimiento y empatía).

(ii) la (para)psicología de lo sensible (sensitivo, "ver") por lo que nos referimos a L.27 (el Xhosa-Negro-Africano, que, (i) inmediatamente, (ii) "ve" (o, cuánto y qué escucha). Cf. L.110 (el verdadero "vidente").

Si se examina con más detenimiento, se puede decir que el "vidente" actúa de forma idéntica (L.35 ss.), es decir, parcialmente idéntica al objeto de su "visión". Este "acto de comprensión" (paranormal "mántico") mejora, de manera notable, el pesimismo unilateral de Kohnstamm (cf. L.64 (abajo); 99 (verificación transempírica de Hans Reichenbach)).

Por supuesto, esto ('lemma') presupone que se superan los prejuicios de los iluminados fundacionales; un fenómeno 'mántico', un fenómeno paranormal -una vez establecido- es digno de un lemma, de un análisis.

Cabe señalar que, una vez más, se aplica aquí el enfoque complementario y multidisciplinar adoptado por los dialécticos. El estudioso de las humanidades no excluye -apriorísticamente (L.95/97)- nada, ni siquiera los tan denostados fenómenos "paranormales", como objeto de análisis.

b.2. (ii) Fenomenología y "hermenéutica"

El anciano Dilthey (O. Pöggeler, o.c., 15) criticó fuertemente el hecho de que la "vida" (L. 126v.)

1. tanto en la comprensión de uno mismo (L.144/147) como en la comprensión del prójimo (L.128/143; 147/153),

2. (i) la experiencia (es decir, la vivencia más o menos consciente), (ii) la expresión (L.126 (enunciados); 136 (expresiones)) y (iii) la representación (L.137 (la idea singular-concreta)).

L. 154.

En otras palabras -como se ha repetido una y otra vez desde Hegel (y, para él, desde el Romanticismo alemán (L.67:126))- la vida, que llega a la conciencia (más o menos plena) (= conciencia de sí misma), es el misterio del anciano Dilthey.

Esto plantea el problema del posicionamiento adecuado de la fenomenología (vrl. su forma ideativa (L.100vv.: 119))

"Si la vida no estuviera, desde el principio, dotada de capacidad de sentido y expresión ('significante'), la comprensión sería imposible (...). ¿No habría que recurrir entonces, en secreto ('subrepticement'), a todas las posibilidades de una 'filosofía de la mente' ('Philosophie des Geistes'), precisamente cuando uno se dedica a la 'filosofía de la vida'?"

Este tipo de dificultad de carácter fundamental necesita ser aclarada - y no de otra manera si se busca su solución en la dirección de la fenomenología como ángulo para la hermenéutica (= 'ciencia espiritual' (...)). (P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations (Essais d'hermeneutique)*, París, 1969, 9).

Esta formulación "erudita" de Ricoeur, excelente conocedor de la filosofía de la mente, equivale a esbozar la relación correcta entre la "ciencia espiritual" (hermenéutica) y la "fenomenología".

1.-- La fenomenología (L.94/112) es -de nuevo en resumen-

(i) un fenómeno (modo de ser real, en la medida en que es inmediatamente aparente),
(ii) pronunciar, es decir, entender correctamente, en palabras. En el caso de la fenomenología eidética, se está diciendo la esencia (general) del fenómeno.

(iii) Una psicología fenomenológica (L. 108) podría, pues, tratar como objeto tanto la comprensión de uno mismo (L. 144/147) como la comprensión de (la vida anímica de) sus semejantes (L. 128/143; 147/153). Es un primer punto de encuentro.

W. Daim, *Tiefenpsychologie und Erlösung*, Wien/Munich, 1954, 18 y ss: "La fenomenología es (...) el primer paso en los datos de la vida anímica humana (como descripción de los fenómenos observados con precisión (aquí: de la vida anímica de nosotros mismos y de nuestros semejantes))".

L. 155.

2.-- La ciencia espiritual (L.126vv.) (según W. Daim, ibid.) equivale a:

(i) La clarificación (ii) de los fenómenos observados fenomenológicamente (iii) con vistas a su "significado" ("clarificación del significado"; L. 139/143).

En otras palabras: la ciencia espiritual sitúa los fenómenos (fenomenológicamente) captados (de la vida (anímica)) en el desde (L. 145 (concepción)) y el hasta (L. 145 (diseño); 143 (to - to)) de la misma ('sentido').

Especialmente Eduard Spranger (L.127; 138vv) hizo hincapié en esto, -- con su idea de "estructura" (L. 41).

(a) "La definición de Spranger de 'estructura' corresponde a la definición de 'gestalt' (L.25; 64) (...): "Un todo organizado interiormente, cuyas partes (L.37v.) están relacionadas entre sí orgánicamente (L.68 (organicismo); 83; 85 (organismo)), mientras que la esencia de las partes y su funcionamiento están determinados por el todo" (S. Rombouts, *Psychologie voor Benedict*, Tilburg, 1954). (L.35 (identitivismo); 37 (más que identitivismo)), mientras que la esencia de las partes y su funcionamiento están determinados por el todo" (S. Rombouts, *Psicología para educadores*, Tilburg, 1954-1,1957-2 (*Psicología general*), 257).

(b) La gran diferencia (entre la "Struktur" sprangeriana y la "Gestalt" (Wertheimer, Köhler, Koffka, etc.) es que:

(b)1. Wertheimer (M. Wertheimer (1880/1943), ll. de Stumpf y Külpe, fundador de la psicología de la Gestalt o de la Forma; W. Köhler(1887/...), ll. de Stumpf; K. Koffka (1886/1941), ll. de Stumpf (1848/1936; ll. de Brentano (1838/1917; Escuela de Graz)) fueron compañeros de Wertheimer. van Brentano (1838/1917; Escuela de Graz)) fueron compañeros de Wertheimer) aplican el principio de "totalidad" a los fenómenos de la psyché, es decir, a los fenómenos psíquicos, sin el alma;

(b)2. Dilthex, Spranger y otros aplican el principio de la misma totalidad -en primer lugar- al alma misma. "La psicología de la Gestalt sigue siendo el estudio de los 'fenómenos', -- la psicología estructural vuelve a ser la verdadera ciencia del alma" (S. Rombouts, ibid.).

El "alma" (i) no está absorbida en un conjunto de fenómenos de conciencia, (ii) ni en un complejo de "Gestalts": lo que tiene lugar, en la conciencia, son sólo expresiones (L. 126; 136; 153), manifestaciones, del "yo activo" (= la unidad anímica viva como portadora de los hechos).

L. 156,

"Los 'modernos' -Spranger se refiere a sus predecesores y contemporáneos inmediatos- han reducido el ser humano a un 'proceso que fluye'. No: hay un sujeto espiritual permanente, algo que permanece inalterable en medio de los cambios. El desarrollo definitivo de su vida está en el propio hombre". (S. Rombouts, o.c., 257v.).

Pues bien, -dijo Spranger- el alma (el yo) es una "estructura", es decir

(i) una coherencia cerrada de las posibilidades de supervivencia y de actividad,

(ii) orientado a los valores (= aspecto axiológico) - se piensa en su "om - te" (143: sentido),

(iii) centrado (fundado en un principio) en el yo espiritual (el alma individual) (ibid.).

Esto justifica plenamente el término "ciencia espiritual", es decir, la ciencia del comportamiento y la historia de las manifestaciones ("objetivaciones", "proyecciones", "obras") de la mente, entendida como el yo espiritual (L.134).

"Dime qué valores y te diré quién (= qué tipo de "estructura") eres", dijo Spranger. El alma individual, al fin y al cabo, es lo que venera como valor dominante de la vida.

Por lo tanto, si se quiere "comprender" a alguien (contacto interior), hay que penetrar en el sistema de valores singular-concreto que determina la "estructura" individual. Al fin y al cabo, es precisamente ese tipo de configuración de valores preferidos (L.55: configuración) lo que organiza el comportamiento de una persona, su historia -- cf,

modelo aplicativo de tipo de estructura

Se toma al hombre económico, vive para ganar ('ganar') dinero, poder del dinero, lustre del dinero, etc.: el sentido (= a - to) es todo lo que es el dinero y la implicación del dinero.

a. virtudes: ahorro, ética del trabajo, ética del dinero. -

b. las relaciones: las cosas -por ejemplo, los objetos de arte- las ve desde el punto de vista de la vendibilidad y de "hacer dinero con ellas"; los semejantes -por ejemplo, su mujer- como "ama de casa" (que le facilita la obtención de beneficios), como "mujer de negocios" (que le proporciona "beneficios"), tiene "valor monetario" antes que como "semejante" (prevalece su "utilidad"); sobre todo el "saber hacer" (para los negocios el "conocimiento científico" astutamente útil) es "dinero"; etc.

L. 157.

Modelo aplicativo de tipo de estructura.

Tomemos ahora al esteta. -- Vive para disfrutar y hacer disfrutar de lo agradable, de lo sublime, en una palabra, de la belleza. La estética es el "sentido" de su vida, al menos el principal o dominante (valor).

a. Virtudes: Sentido de la belleza, por el que "limpia" todo.

b. Proporciones: Las cosas:-- por ejemplo, una simple esquina de la calle - él "ve" como algo "hermoso", una chica es para él algo "delicioso", etc.; el prójimo en sentido estricto: su esposa debe ser admirada y disfrutada junto con él; ella misma, preferentemente, es "deliciosa" (físicamente, según la decoración); el dinero - el sentido principal del hombre económico - es para él una cosa útil "para comprar algo hermoso con".

Es decir, él también conoce y valora la economía, pero esta vez subordinada a su valor principal singular-concreto, que es el valor estético.

Como subraya el propio Spranger: en ningún alma individual falta ni siquiera un tipo de valor, sino que están todos presentes; pero uno predomina y, a la vez, todos los demás (complementación; L.66) se subordinan a él.

Así, Spranger distinguía la ciencia (con el hombre "teórico"), la economía (con el hombre económico), el arte (con el hombre estético), la vida social (con el hombre social), la política (con el hombre del poder) y, finalmente, la religión (con el hombre religioso).

Cfr. su *Die Lebensformen* (1914), donde "formas de vida" designa tipos estructurales. Los norteamericanos G. Allport y P. E. Vernon, en 1951, han probado y encontrado verificable el valor de esta tipología de estructuras mentales, si se utilizan mutuamente inclusivas (no mutuamente excluyentes). Cfr. L.126; 127.

Nota -- Humanidades y psicología profunda.

1. Spranger, junto con otros (Stern, Bühler, Koffka, Kroh), ha subrayado, entre otras cosas, en sus textos sobre la infancia y la juventud, "el proceso único y global de la vida y el desarrollo" (S. Rombouts, o.c., 264).

2. Desde la época de los tres grandes (Freud, Jung, Adler; L.144), la antropología ha ampliado sus horizontes para incluir las capas inconsciente, subconsciente y superconsciente de la mente humana.

L. 158,

También los estructuralistas (1.88vv;) han analizado el comportamiento o la cultura como un código (lenguaje secreto) a descifrar, que es, al menos en parte, inconsciente.

El psicoanálisis de Freud en particular, como psicología del inconsciente, es más bien médico (neurológico, psiquiátrico) en su intención: trata de comprender lo patológico (lo enfermizo, especialmente la neurosis). En esa medida es una ciencia comprensiva de la humanidad.

Sin embargo, como no desplaza el centro ("descentramiento", dicen los psicoanalistas estructurales) en la mente (el yo (consciente)), sino en las capas inconscientes, no es una ciencia de la mente, Cfr. L.156 (134).

1. A menos que uno, como la tradición para el pensamiento de la conciencia iluminada (L.80), en gran medida caracterizada por el concienzialismo (lema, en el que se asume que el hombre, en su esencia, es conciencia), asuma, - se piensa en el daimon - doctrina de los paleoputagóricos, común durante siglos, en la antigua Grecia (L. 144v.) - que el espíritu es más que la "mente consciente". Tesis que, aquí, aceptamos de buen grado como lema.

2. Desde la tradición paleoputágora-platónica, la psicología profunda no es más que el estudio de la mente inconsciente (yo). en este sentido (y sólo en este sentido tradicional), la "psicología profunda" es verdaderamente una ciencia de la mente.

En la L. 2, dijimos que los paleoputagóricos no querían romper con la "sabiduría" antigua (= arcaica). Con razón, todas las culturas arcaicas saben - muy claramente - sobre la mente inconsciente.

Sólo los racionalistas ilustrados han creído, erróneamente, que tenían que "proponer" una premisa radicalmente "nueva". La psicología reciente en profundidad ha demostrado que esto también era un lema que, al analizarlo (el psicoanálisis), queda falseado.

Conclusión.

(i) Representar los fenómenos con exactitud en tanto que fenómenos;
(ii) para "comprenderlos" (situándolos en las estructuras "om-te" del alma (yo));
(iii) los fenómenos, descritos con precisión, y el alma, "comprendida", - y esto al inconsciente.

Esta es la ciencia espiritual en su totalidad.

L.159. *Marcar como favorito*

Prólogo... L.1/3. -- lógica filosófica (teoría del pensamiento)-- L. 4/158.

I. -- *introducción* (el pedestal).-- L. 5/874

I.A. pedestal *ontológico*.-- L. 5/19 ((I) 'Si algo, entonces hecho y ser' (L.6/10); (II) 'Si algo, entonces uno, verdadero, evaluable (bueno)' (L.10/19))

I.B. base *armológica* (ordetéorica),-- L.20/87.

B. (I).1. -- la inducción sumativa;-- L.22/33 (inducción amplif.: L.30/33).

B. (I).2. -- inl. al ordenamiento comparativo.-- L.33/66.

A. -- *el lema* (1. Recogida; 2. Comparación de entrada y salida; 3. Relación idéntica y más que idéntica; 4.

B.-- *el análisis* (= apl. mod).-- L. 42/66.

1. la ecuación de medición (L.42/51; mathesis universalis: L.45/ 51).

2. la ecuación diferencial.-- L. 52/66 (Tipología de los opuestos (L. 52/54).

2.1 -- la idea idiferencial (L.55/60).

2.2.-- el impacto del cambio cuantitativo (gradual) en la calidad, (L.60/66),

B (II).-- el "nuevo" y el "científico" dialecto. como la harmología. -- L.67/87.

1 -- La nueva dialéctica (moderna).-- L.67/75 (Los cuatro lemas).

2.-- Dialéctica contemporánea (= científica) -- L. 76/87.-- (intencional (L.77v. (encuentro)); lematóico-analítico (L.78v.) abstractivo (L.79/81 (intell. y/o empir. Ilustración)); complementario (L.81v.); unificado (= orgánico) (L.82/86); histórico (evolutivo) (L.86v.)

II.-- *modelos que invitan a la reflexión*.-- L. 88/158.

1. Un modelo de pensamiento de ordenación de textos comparados, (L.88/93; - Análisis estructural (L.91v.: Colectivo / Empírico))

2. La fenomenología como ordenamiento comparativo (L. 94/112; c(i): fenómeno (L.94/ 99; c(ii): pronunciamiento (L.100/112).-- Hist. verif.: mayéutica socrática (L. 101/103); dialéctica platónica (L.103/105).-- Inl. a la mitología (L. 108/110; L.111/113).

3. La lógica "formal" (abstr.-algeb.) como ordenación comparativa (L.113/118; matemática - aplicación (L.116/118)).

4. la teoría "idiográfica" (sing.- concr.) del pensamiento (L.119/125).

5. La idea del método del "entendimiento" (= verstehende, comprensivo. Ciencia Espiritual) (L.126/158; 1. Ciencia (L.129v.); 2.

Deo trino gratias.