

6.4.1. Cuestiones de ontología contemporánea
Part I, p. 1 a 200. 1986/1987

Parte I. -- Introducción histórica.

I.A -- Las tres principales posiciones ontológicas en la antigüedad.

Observación introductoria.

Ontología” o teoría de la realidad como realidad (se dice, siguiendo a Parménides de Elea (-540/-475), que es considerado el fundador de la ontología, también “teoría del ser(es) como ser(es)”)-- tal es el lema (idea inicial o “Gestalt”), con el que comenzamos este curso. Está concebido como un largo análisis (revisión) de esa idea inicial.

I.A.(I). -- La ontología nominalista (1/7)

El “nominalismo” puede definirse, brevemente, como la teoría de la realidad que aborda todas las cosas desde los “onomata”, los nomina, los nombres, con los que nos referimos a las cosas. Podemos llamar a esto el enfoque denotativo. La denotación es el acto de indicar una o varias cosas mediante un signo (signo de pensamiento, signo de habla, signo de escritura). - Se puede comparar con el número de elementos que tienen características comunes y que, por tanto, se pueden resumir con la palabra que expresa esas características comunes.

En la teoría conceptual clásica, esto se llama el alcance de un concepto (que esencialmente tiene un contenido).-- Esto implica que el nominalismo, en esencia, presupone una teoría de los signos (semiótica (C. Peirce), semiología (F. de Saussure)).

La ontología protagóreica.

Protágoras de Abdera (-480/-410), el primer protestante, es un notable ejemplo de nominalismo antiguo. Intentamos, ahora, dar un esbozo (característico) de su nominalismo. No es gratuito que los “humanistas” actuales se refieran a él como su antiguo precursor: el ser humano individual es, al fin y al cabo, “to metron”, mensura, el modelo de medida (vara de medir, estándar) de todo ser.

(a).-- La conexión denotativa.

Nada menos que Hipias de Elis (.../-343), uno de los más famosos sofistas, nos pone en el camino correcto para entender el verdadero espíritu del nominalista. Para Hipias, lo que caracteriza al verdadero nominalista es el “orthos legein”, expresarse con precisión.

Esto significa: expresarse de tal manera que se indique precisamente un hecho y, de inmediato, que no sea posible ningún malentendido. Expresión moderna: una palabra (complejo) es un signo indicativo, como un poste indicador.

H.O. 2.

Platón de Atenas (-427/-347), el famoso fundador de la doctrina de las ideas, en su *Hippias maior* (287 e), nos da un modelo aplicativo.

Sócrates, en este diálogo, plantea una pregunta apremiante: “¿Qué es la belleza?” (to kalon), para obligar a su interlocutor, Hippias, a dar una definición universal (general). Este es el estilo de pensamiento de Sócrates, Platón, Aristóteles (los llamados Grandes Científicos).

Respuesta de Hippias: “¿Una chica guapa que es guapa? Uno entiende el nominalismo: todo mortal, en Atenas (y en cualquier otro lugar), entiende inmediatamente de forma correcta (sin ningún malentendido posible) lo que es un bello ejemplar de belleza ideal. La visión ideativa de la belleza en sí misma, en general, interesa muy poco al nominalista: encuentra, fácilmente, que tal cosa se pierde en la vaguedad. En otras palabras, para él ya no es una lengua exacta (orthos epein).

Hippias nos pone en un segundo camino: es conocido, entre otras cosas, por sus mnemotecnias.

“(1) En cuanto a los nombres.

Por ejemplo, debe recordar el nombre de Chrus.ippos (Crisipo): piense en “chrusos” (oro) e “hippos” (caballo). Otro ejemplo: al pensar en el nombre Puri.lampès, piense en “pur” (fuego) y “lampein”, (brillo).

(2) Lo mismo en cuanto a las cosas.

Para el “valor”, piensa en Arès (el dios de la guerra); para el arte de la forja, piensa en Hefistos (el herrero de las deidades olímpicas) (...). (J.-P. Dumont, *Les Sophistes (Fragments et témoignages)*, París, 1969, 246). La systechie (par de opuestos) de Hippias, después de todo, se lee “to sunolon”, concretum, el vínculo denotativo entre los nombres y las cosas (¿quién no piensa aquí en el título de M. Foucault (1926/1984; el famoso estructuralista) *Les mots et les choses* (París, 1966)? Según Dumont, o.c., ibíd., ‘sun.olon’ (la totalidad de más de un hecho) significa ‘onoma’ (nombre) y ‘pragma’ (cosa), así como ‘nomos’ (ley, costumbre) y ‘pragma’ (ley-caso).

Esto nos lleva al ámbito cultural e histórico, al que pertenece el nominalismo. Veamos ahora las dos propuestas principales.

H.O. 3.

(b).1. El diferencialismo protagónico.

Por “diferencialismo” (también “variología”) se entiende la tendencia a destacar - no la identidad (similitud/coherencia), sino- la no identidad (diferencia/independencia) de los datos.

En el diálogo *Theaetetus* 166d, *Platón* cita a Protágoras de Abdera: “En mi opinión, la verdad es como he escrito: cada individuo entre nosotros es el estándar (‘metron’) que etiqueta las cosas que existen como existentes y las que no existen como no existentes. Porque este individuo de aquí y ahora difiere, bajo miles de puntos de vista, de aquel individuo de allí y después, --esto, porque la verdadera realidad (*nota* -- el ser) y el modo de apariencia (*nota* -- el fenómeno) de las cosas -- de un individuo a otro -- aparecen de manera diferente.

Se nota el uso coherente del lenguaje de Protágoras:

(a) se limita a expresar su opinión individual;

(b) la realidad, el ser y la apariencia, aparecen de manera diferente a todos los demás. Es esta dicotomía (complementariedad) “yo-los otros” la que destaca.

Eristic

Diógenes Laërtios (siglo III d.C.), *Vida, doctrinas y tesis de los filósofos célebres de cada escuela*, dice: “Fue el primero que sostuvo que en todas las materias hay dos puntos de vista opuestos”.

Aristóteles, *Retórica* II:24, 1402 a 23, dice: “(Para Protágoras se trataba de) convertir el argumento más débil en el más fuerte”. Aquí es donde entra la agonística, la batalla de las palabras, la “dialéctica”, la habilidad de hacer “verdaderas” más de una opinión sobre el mismo tema. Protágoras no duda, por tanto, para utilizar un término tomado de Freud, en racionalizar, es decir, en dar a las opiniones irresponsables al menos la apariencia de proposiciones racionalmente justificadas.

Modelo aplicativo.

Platón, en su *Protágoras* 333 d, lo cita: “Entonces, ¿son buenas las cosas que son útiles para los hombres?”

Protágoras: “Verduveld: Incluso aquellas cosas, que no son útiles para las personas, las califico como buenas”.

Sócrates: “¿Quieres decir, Protágoras, que lo que llamas “inútil” no tiene ninguna utilidad para los hombres, es decir, que es absolutamente inútil? ¿También designáis esa inutilidad total como “buena”?”

H.O. 4.

Pero conozco muchas cosas que son perjudiciales para los hombres: la comida y la bebida, las drogas y mil cosas más. Otros que conozco son útiles. Otras que conozco no son ni dañinas ni útiles, al menos para los seres humanos, pero no, por ejemplo, para los caballos y similares”.

Protágoras ya estableció lo que, más tarde, con los estoicos (seguidores de los estoicos, estoicos), desde Zenón de Kition (-336/-264), se convertiría en un diferencial axiológico: utilizable - ni utilizable ni inútil (perjudicial) - inútil (perjudicial).

Por cierto, ¿no vimos (en el curso de Retórica) que Protágoras era un utilista (pensador orientado a la utilidad) o, aún, un “pragmático” (filósofo orientado a la utilidad)?

En otras palabras, el pensamiento protagórico se ocupa lo menos posible de las cosas en sí mismas, de su esencia (recuérdese el término de Parménides: ‘cath’ heauto: secundum seipsum, considerar algo según sí mismo,--y no según sus impresiones individuales); sin embargo, se ocupa, distante, de su utilidad. Pragmatismo, pues.

(b).2. - Fenomenalismo protagónico.

Fenómeno” es lo que, ingenua o críticamente, percibimos directamente de la realidad. - Fenomenalismo”, es decir, la escuela de pensamiento que afirma que, dados los límites de nuestra facultad cognitiva, sólo podemos conocer el lado fenomenal de la realidad total.

El fenomenalista divide la realidad en dos áreas:

(i) lo fenoménico y (ii) lo que desde I. Kant (1724/1804), figura principal de la Aufklärung alemana, se ha llamado: lo no.oemenal (de ‘to no.oemenon’, intelligibile, lo que, más allá del lado fenoménico, es el verdadero ser en sí).

Nota - Esto no debe confundirse con el “fenomenismo” o el “conciencialismo”, que afirma que el ser coincide con su aparición, en nuestra conciencia subjetiva.

J.-P. Dumont, Les Sophistes, 35, cita a un tal Hermias, que en su Crítica de los pensadores paganos, 9, dice que “Protágoras afirma que la etiqueta (el nombramiento, la definición) y el juez de las cosas es el hombre: por un lado, concluye la existencia de las cosas en la medida en que están dentro de nuestros sentidos; por otro lado, concluye la inexistencia -al menos en las formas que toma la realidad- de las cosas en la medida en que están más allá de nuestros sentidos”.

H.O. 5.

Uno ve, efectivamente, la dicotomía “dentro/fuera” de nuestras experiencias sensoriales. La ontología o doctrina de la realidad de alguien como Protágoras se sostiene o cae con esta complementación.

Sensismo / sensualismo.

Protágoras -para llevar a cabo esta división- no toma como norma (estándar), por ejemplo, la conciencia (como, posteriormente, hizo el cartesiano G. Berkeley (1684/1753) con respecto a la naturaleza). Toma como norma las percepciones de los sentidos. Pues bien, una de las definiciones de “sens(ual)ismo” es: “La doctrina de que el hombre no conoce nada más que lo que experimenta a través de los sentidos: todo el conocimiento y el pensamiento que lo acompaña consiste en actos psíquicos, que reciben o procesan las percepciones sensoriales.

Dos deducciones.

(1) *La geometría puramente empírico-sensible.*

Aristóteles, *Metafísica B*: 2, 997 b 32, describe por primera vez su geometría “abstracta” (basada en el aislamiento de los sentidos):

“Las líneas de sentido no son el objeto de la exposición geométrica. La razón es: ninguna de las líneas de sentido es realmente una recta o una curva tal y como se define en el planteamiento geométrico”.

A continuación, caracteriza la geometría sensible: “Por ejemplo, no es en un solo punto geoméricamente definido donde un objeto redondo se encuentra con una línea recta. Es como afirma Protágoras, en su crítica a la geometría (*nota*: en más de un punto material).”

Aquí se capta la enorme debilidad del sensismo: una geometría intelectual y racional es, sensitivamente hablando, un sinsentido. Sin embargo, ya en la época de Protágoras, especialmente bajo la influencia de los paleopitagóricos (-550/ -300) y, aún más, de los eleatas (Parménides y Zenón de Elea), existía una geometría verdaderamente racional.

(2) *La ciencia puramente empírico-sensible de la religión.*

W. Jaeger, *A la naissance de la théologie (Essai sur les Presocratiques)*, París, 1966, 185/203 (*Les théories sur la nature et l' origine de la religion*), describe la posición protosofista sobre la religión.

En la Hélade, desde los paleomilesianos (pensemos en Tales de Mileto (-624/-545) y sus contemporáneos), se había desarrollado un pensamiento que sitúa al “ser” (ta onta) dentro de la fisis, la natura, la naturaleza: su orden, sus leyes rigen las cosas.

H.O. 6.

Así surgió -dijo Jaeger- la idea de interpretar la religión, con su creencia en deidades, fuerzas y funcionamientos, como el producto de la naturaleza humana en su interacción con toda la naturaleza.

Los protosofistas, siguiendo las huellas de los médicos y de Herakleitos de Éfeso (535/465), fundaron así una “ciencia racional del hombre”, “similar en este sentido a los pensadores de la Ilustración (especialmente a partir de John Locke (1632/1704)), en la época moderna, que siguen y desarrollan el camino de los sofistas” (o.c. 188).

El agnosticismo.

1. - *Sextos Empeirikos* (175/250), la máxima figura de los antiguos escépticos, en su *Contra los filósofos naturales*, 1:55v., dice: “Son de la misma opinión que ellos (Euhemeros, Diagores, Prodikos, Kritias):

- (i) Theodoros el Godlooचना (un kureno, con opiniones muy nihilistas) y
- (ii) Protágoras de Abdera, al menos según algunos, (...).

Escribe: “En cuanto a las deidades, no puedo decir si existen o de qué manera existen, pues los obstáculos que encuentro son numerosos.

Por esta razón fue condenado por un decreto emitido contra él por los atenienses. Huyó y pereció en un naufragio”.

El término “agnóstico” significa que uno es sensitivo y, por lo tanto, considera que todo lo que está fuera de los fenómenos de los sentidos es incognoscible, pero sin negarlo: uno simplemente no sabe.

2. Aparte de la deidad, por supuesto, el alma también se descarta como incognoscible: Diógenes Laertios dice de Protágoras que el alma del hombre no es nada ‘paretas aistèseis’, excepto sus sensaciones. En otras palabras: Protágoras se aferra a su sensismo. El alma es el conjunto de experiencias sensoriales.

Culturología.

El objeto de la religión -principalmente el alma y la deidad- es, por tanto, incognoscible. Pero la propia religión es un componente esencial de la cultura humana. Esto es evidente en el diálogo *Protágoras de Platón*: Protágoras observa que sólo el hombre, en la naturaleza, cree en deidades, erige altares y hace estatuas.

H.O. 7.

En otras palabras: analiza la religión desde un punto de vista firme o positivo (científico), como señala Jaeger (o.c.,189).

Así, los nombres ‘dios(en)’, ‘alma’, aunque no tienen un significado transempírico (trascendental), sí tienen una denotación humano-científica: indican lo que el hombre religioso cree que existe en un ‘mundo diferente’.

Conclusión..

1. O. Willmann, *Geschichte d. Idealismus*, I (*Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus*), Braunschweig, 1907-2, 355, señala que los eléatas, a su manera, ya habían entendido el nomina-lismo: “En la doxa, la opinión, sólo fue, es y será lo que los hombres han dotado de nombres, indicando cada cosa por separado”.

2. Sextos Empeirikos, *Hipótesis Pirrónicas*, I: 216, caracteriza la posición de Protágoras como sigue: “Protágoras afirma que el hombre es la medida de todas las cosas, en tanto que califica de existente lo que existe, y de inexistente lo que no existe. Por tanto, “norma” significa el criterio (medio de juicio) y “cosas” las cosas reales (...). También afirma que, al menos para él, sólo existen realmente los fenómenos (...).

También dice que las explicaciones de todos los fenómenos se encuentran en la materia, en el sentido de que la materia, en la medida en que depende de sí misma, puede ser todas las cosas que aparecen en nuestras representaciones. También sostiene que, debido a las diferencias entre sus estados (condiciones), las personas perciben a veces esto, a veces otra cosa: el hombre normal, en efecto, percibe los objetos situados en la materia de manera normal; el hombre anormal, de manera patológica. Es lo mismo con la edad, el sueño y la vigilia, -- con cada tipo de condición. En este sentido, el hombre se convierte en la medida de todas las cosas. (...).

J.-P. Dumont, *Les Sophistes*, 34, llama a esto materialismo (ver también o.c.,10). En efecto: concebido de forma lógica y coherente, el sensacionalismo y su fenomenalismo inherente deben desembocar en una especie de materialismo.

El “materialismo” es el término utilizado para describir la tesis de que

(i) toda la realidad está formada por sustancia o

(ii) tiene como sustrato la sustancia, de modo que todo fenómeno se interpreta como el funcionamiento de la sustancia. La “espacialidad” es, pues, una de las características esenciales de lo que se llama “sustancia” (materia).

H.O. 8

La ontología conceptual-abstractiva. (8/26)

El “realismo conceptual” es un tipo de “realismo”. El realismo consiste en calificar de real lo que es real. El realismo conceptual significa, por tanto, que los conceptos, que representan la realidad, también son calificados como objetivos, fieles a la realidad.

El enfoque connotativo, es decir, prestar atención al contenido -más que al alcance- de un concepto, pesa mucho aquí. El concepto se entiende, por tanto, como la representación mental, en nuestra mente, de un determinado (“ser”).

La “connotación” es el acto de expresar, mediante un signo (signo-pensamiento o concepto), cuál es la estructura real de una cosa determinada.

Un término, en el sentido técnico-lógico, es el nombre -enunciado, formulación- dentro de una lengua determinada, con el que incorporamos un concepto a un lenguaje. El término es, pues, el signo del habla y la escritura, al que se asocia un contenido característico (connotación). El realista conceptual conoce así también su tipo de semiótica (semiología).

La connotación (contenido del concepto) es similar a lo que, en la teoría de conjuntos, se llama propiedad común: que el contenido del concepto es, en todos sus ejemplares (elementos, miembros), idéntico. Las copias (modelos aplicativos) del contenido conceptual (modelo regulativo) forman el ámbito conceptual (lado denotativo).

La ontología aristotélica.

Aristóteles de Stageira (-384/-322), durante veinte años alumno de Platón de Atenas, fue, entre otros, el educador de Alejandro Magno (-356/-323), el fundador del Imperio helenístico. - Aristóteles es un ejemplo notable de conceptualismo abstracto. A continuación se presenta una caracterización de su enseñanza.

En primer lugar, es el elaborador, en un estilo grandioso, de lo que el Eleatismo (Parménides de Elea (-540/-475) en particular), respecto a la teoría del ser(es) como ser(es), comenzó. También es el desarrollador de la lógica que el alumno de Parménides, Zenón de Elea (-490/...), fundó con su ontología erística. El *Organon* o la lógica aristotélica son prueba de ello.

(a).-- *La conexión abstracta. (8/12)*

Lo que su maestro Platón llamaba “el noble yugo”, es decir, el intervalo entre la idea y la realidad, Aristóteles lo llamaba el primer ejemplo de relación.

H.O. 9.

Nota -- Lo que Hippias de Elis llamaba ‘sun.olon’ (conexión palabra-cause), Platón ‘el noble yugo’ (entre sujeto conocedor y objeto conocido), Aristóteles ‘la relación por excelencia’, lo hemos llamado, desde Franz Brentano (1838/1917), con los escolásticos por cierto, intentio(nalidad). Todo kenact tiene un atractivo principal, a saber, la orientación del sujeto hacia el objeto (‘noësis / noëma’, como diría Husserl). *Cfr. supra H.O 2.*

Theoria.

Theoria’, speculatio, visión penetrante, es un término que se remonta a Putágoras de Samos (-580/-500), el fundador del paleopitagorismo. El maestro de Aristóteles, Platón, se refiere a la ciencia como “theorètikè tou ontos”, la comprensión del ser. El propio Aristóteles dividió la filosofía en teórica y práctica, división que se ha hecho común desde entonces (*O. Willmann, Die wichtigsten phil. Fachausdrücke in historischer Anordnung, Kempten/Munich, 1909, 20f.*). Vamos a ver cómo procede este desentrañamiento, con Aristóteles.

“La mente (nous, intellectus) está, por un lado, tan estructurada que puede llegar a ser todo y, por otro, que lo expone todo, -- en esto es como una fuerza -- pensemos en la luz -- que, en cierto sentido, convierte los colores posiblemente visibles en colores realmente vistos”. (*Aristóteles, De anima 3:5,2*).-- Esta iluminación se muestra en la abstracción, es decir, el proceso por el cual nuestra mente, a partir de los datos sensoriales, forma un concepto.

Modelo aplicativo.

Enlazamos con el H.O. 2 - “¿Cuál es la belleza? - en.

(1) Como nominalista, que piensa que sólo las instancias singulares (mod. apl.) pueden ser representadas “con exactitud” en el uso del lenguaje, Hippias responde: “La hermosa, -- que es una chica hermosa”.

(2) Aristóteles, convencido de que la belleza también puede definirse con precisión, lo hace de forma diferente: al igual que Sócrates, trabaja de forma inductiva. Iris es hermosa, Kalliopè no es antipática, Arètè es hermosa. Son tres mujeres que evocan la misma impresión de belleza.

Wl. Tatarkiewicz, Geschichte der Aesthetik, I (Die Aesthetik der Antike), Basilea / Stuttgart, 1979, 167/198 (Die Aesthetik des Aristoteles), nos dice lo que, en resumen, Aristóteles entiende por el concepto universal de “belleza” (bello, agradable).

a. Objetivo: como todos los helenos, compartía la convicción de que, en lo bello, la proporción (de las partes; la proporción), el orden o los órdenes, la integración exitosa (“harmonía”) -las ideas de belleza de los paleopitagóricos- deben ser verificables.

H.O. 10.

b. Subjetivo: El hombre, siempre que tenga tiempo libre, puede, si capta los rasgos mencionados, al mirarlos o recordarlos, experimentar una impresión, una experiencia que incluye un sentimiento de felicidad.

Iris, Kalliope (una de las Musas, por cierto, se llama así y las Musas son mujeres hermosas), Arètè (la consorte del príncipe Alkinoos (*Odusseia* 6/12)), una vez reunidas (intencio), corresponden a ese lado objetivo y subjetivo de la experiencia estética. A partir de ellos -de estos casos concretos-singulares (modelos aplicativos), muy diferentes entre sí y mujeres independientes- Aristóteles abstrae la idea universal de “belleza”.

Aristóteles -según Tatarkiewicz- sitúa la belleza axiológicamente:

(Esta definición más amplia -típicamente griega- significa, además de ser bello, por ejemplo, un comportamiento concienzudo, que llamamos “bello”.

(ii) “Hermoso” es lo que es valioso y también parece agradable. -- Este término se refiere más a la belleza -- de una chica, por ejemplo.

Conclusión.

Nuestro lenguaje actual utiliza la palabra “abstracto” en un sentido nominalista para describir algo como “ajeno a la vida”, “vago” o “impreciso”. -- Hay que tener en cuenta que la ‘af.aireisis’ de Aristóteles, abstractio, proceso de abstracción, no significa lo ajeno a la vida, sino lo generalizado: la conceptualización inductiva.

Para el nominalista, se trata, en el mejor de los casos, de un término genérico, al que no le corresponde nada objetivo en singular, todo muy diferente.

Nota: el esencialismo aristotélico.

J. van Rijen, Essentialism and mysticism, en: *J. van Rijen et al, Aristóteles (Su importancia para el mundo actual)*, Baarn, 1979, 9/34, reprocha, no sin una buena dosis de incompreensión (como positivista), a Aristóteles una dosis de “esencialismo”.

P. Foulquié, L' existentialisme, París, 1951-6, 19/20 (*Le conceptualisme aristotelicien*) llama a la posición de Aristóteles como “conceptualismo” (esto, -en un sentido muy especial, es decir, realismo conceptual) un tipo de “esencialismo conceptualista”.

Al igual que Platón, Aristóteles adopta la antigua máxima “lo semejante por lo semejante” (similia similibus). La mente “se convierte” en el fenómeno, que ella, en su “ousia” essentia, esencia general, capta.

H.O. 11.

(i) Aquí se entiende el proceso identitario, es decir, basado en la identificación parcial con el objeto conocido, que Aristóteles. Como sigue: “el alma es, en cierto sentido, todo el ser” (“anima quodammodo est omnia”, repetirá S. Tomás de Aquino (1225/ 1274), figura cumbre de la Alta Escolástica (1200/1300), a Aristóteles).

(ii) Aquí, de inmediato, queda claro que el abismo que el nominalista cree que tiene que pensar entre él mismo como ser que conoce y expresa y las cosas, es sólo parcial: la mente que abstrae comprende, a partir de la cosa concreta-singular, aquellas propiedades comunes (= ousia, essentia), que la hacen pertenecer a la misma clase (colección) con todas las demás que exhiben las mismas propiedades, mediante el examen (verificación), por supuesto.

Conclusión:

Mientras, gracias a la verificación, se puedan encontrar propiedades comunes entre datos singulares (y, por tanto, a veces muy diferentes e independientes entre sí), el esencialismo aristotélico seguirá siendo una opinión válida. Expresado con una dosis de humor: ¡mientras haya no sólo chicas guapas, sino también belleza como propiedad común!

En términos de teoría de modelos, mientras haya modelos aplicativos, se podrá llegar a un único modelo normativo mediante la abstracción inductiva.

La inducción socrática está en la raíz de este esencialismo. Ch. Lahr, *S. I., Logique*, París, 1933-27, 591, dice: “Por ‘inducción’ se entiende aquella operación intelectual que procede de lo singular a lo universal. La inducción socrática consiste en decidir del individuo al género, el género (en la teoría actual de las colecciones: colección universal (clase)), en términos generales:

(iii) “No la piedra (en su plena realidad) está en el alma, sino sólo su esencia (‘morphe’, forma, traducido simplemente ‘forma’)”. Así, *Aristóteles, De anima* 3: 8, 2.

“La facultad cognoscitiva diseña una semejanza (‘modelo’), en sí misma, como representación de los hechos inherentes a las cosas -- no, sin embargo, tal como son en su plena identidad, sino sólo según su ‘eidos’, especie (forma), su forma esencial”. (O. Willmann, o.c., 549).

H.O. 12.

La forma de la esencia

La “forma” (“essence form”), un concepto que también se utiliza en la informática contemporánea, significa, en el aristotelismo, aquello por lo que algo se diferencia de otra cosa (incluso de todos los demás datos) y es independiente; su “identidad”, (singularidad).

O. Willmann, o.c., 481, señala con razón la siguiente falacia. - “El líquido (contenido) adopta la forma del vidrio transparente. Se trata de la forma geométrica. Ahora bien, es cierto que esta forma geométrica puede ser sólo una parte de la forma global o del ser. Ya vimos algo parecido en H.O. 9 y ss.: Entre los datos objetivos del concepto griego de belleza se encuentra la forma “armoniosa” de una muchacha, que, precisamente por ello, puede ser calificada de “bella”.

En otras palabras, en términos modernos, la forma (de la criatura) es la información total relativa a algo, en la medida en que se distingue de todos los demás datos.-Es por ello que, en el lenguaje aristotélico, eidos, especie, forma de la criatura, puede significar tanto la forma objetiva de la criatura del dato, en su plena identidad, como el concepto abstracto subjetivo, la representación connotativa.

Lo mismo ocurre con ousia, essentia, esencia: a veces significa el hecho objetivo, a veces la esencia meramente pensada (sujeta), la representación de ese hecho.

Esto se basa en la idea arcaica-antigua de “similia similibus” (lo igual (modelo) por medio de lo igual (modelo)), el principio básico de toda la teoría arcaica-antigua del modelo.

(b).1. El sistema de analogía aristotélica. (12/16)

Muestra bibliográfica :

-- H.-J. Hampel, *Variabilität und Disziplinierung des Denkens*, Munich/Basilea, 1967, 17/19 (*Die klassische Logik als engeres Untersuchungsfeld*); 45/49 (*Vorläufige Darstellung der Logik*);

-- G. Jacobi, *Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtsschreibung*, Stuttgart, 1962. Introducción.

“En el corazón del pensamiento clásico (es decir, tradicional, basado en la lógica de Aristóteles) está el requisito de la univocidad. Se desarrolló a partir de la asignación de signos, pero se elevó a la asignación de todo ser sin más”. (Hampel, o.c.,45).

La “univocidad” o incluso, en un inglés más puro, la “adición” (asignación) implica añadir, asignar, a un solo dato (signo, ser) también un solo dato (signo, ser). Hampel, que no es precisamente un aristotélico, reconoce que la akribeia, la exactitud, es la característica preeminente del tipo aristotélico de lógica (los analíticos).-- Ahora veamos cómo funciona precisamente esta akribeia.

HO. 13.

“La lógica empieza por aclarar el concepto de “lógica”. Detrás de lo “lógico” hay, ya sea de forma abierta o encubierta, una deducción “deductiva” específica del sujeto.

Detrás de la “derivación” hay -como su fundamento objetivo y sin sujeto-identidades entre los datos” G. Jacobi, o.c.,10).-- El contexto de todo el libro muestra que Jacobi, que conoce a fondo el pensamiento tradicional, podría haber escrito igualmente analogías.

Cuero analógico.

¿Quién no conoce la fórmula “partim idem partim diversum”, en parte idéntica en parte no idéntica, que nos dejaron los escolásticos como definición de analogía? De modo que Jacobi, como afirma explícitamente, por “identidades” entiende en realidad identidades parciales.

Modelo aplicable.

Es conocida la famosa sentencia del fundador de la filosofía “racionalista” moderna, R. Descartes (1596/1650): “cogito; ergo sum” (pienso, luego existo). Como dice D. Vernant, *Introduction à la philosophie de la logique*, Bruxelles, 1986, 177s.: “Juzgado por la lógica tradicional, se podría ver en él un entimema (un silogismo tácito). (...). Todo lo que piensa, es (existe). Bueno, creo. Así que existo”.

También Jacobi habla expresamente en este sentido. Pero, de nuevo, como lógico tradicional, profundamente diferente de, por ejemplo, Vernant. Este último supone que la primera preposición (VZ 1) debe ser categórica, es decir, una afirmación basada en hechos comprobados. Jacobi lo niega explícitamente. “La formulación puramente hipotética del silogismo es, como se reconoce generalmente, la más lógica. Formula las preposiciones (premisas) en la forma gramatical de las oraciones condicionales y se limita así al ámbito puramente lógico de la derivación”. (o.c.,60).

Formulado hipotéticamente: “Si todo lo que piensa es, y si, al mismo tiempo, pienso, entonces soy (existo)”.

¿Dónde se sitúa ahora la analogía como base de este razonamiento cartesiano? En el hecho de que el “pensamiento” (es decir, la vida consciente) nunca puede “ser” (ser realmente, existir) sin (primero) “ser” (es decir, existir como un ser pensante).

HO. 14.

Expresado en el lenguaje identitario de la ontología aristotélica: “La conciencia” (en el lenguaje de Descartes, “el pensamiento”) y el “ser” (especialmente en el sentido de existencia real) no son totalmente idénticos, sino parcialmente idénticos. Pero en cierto sentido son idénticos. Si no fuera por ese tipo de identidad, incluso el razonamiento hipotéticamente formulado sería inválido.

La diferencia entre lógica y ontología.

Todo el mundo lo dice desde hace siglos: la lógica de Aristóteles va de la mano de su ontología. Incluso, más de una vez, se le culpa de ello; al fin y al cabo, se quiere una lógica pura, limpia, sin ontologías.

Sin embargo, a veces se olvida que la lógica, entendida por Aristóteles, es ontología, en la medida en que se expresa en términos puramente hipotéticos. ¿Por qué la lógica es también ontología? Porque también habla de “realidades”, concretamente de realidades hipotéticas. Una condición impuesta en una sentencia de juicio es la no-nada, es decir, algo. Así que, como algo, está sujeto a las leyes de todo ser, el ser categóricamente expresado y el ser hipotéticamente formulado.

Las leyes del pensamiento y del ser.

H. Hempel, o.c., 17f., dice que las leyes del pensamiento clásico son dos.

(1) *La ley de identidad*

Obsérvese el enunciado: Leyes de identidad - ‘Lo que es (así), es (así)’ (la llamada tautología); --’lo que no es (así), no puede, al mismo tiempo y bajo el mismo punto de vista, (ser)’ (la llamada ley de la contradicción); --’salvo el ser (así) y el no ser (así), no existe una tercera posibilidad’ (la llamada ley del tercero excluido).

(2) *La ley de la razón o fundamento suficiente.*

Aunque los presocráticos ya la reconocían explícitamente como la base de todo razonamiento arcaico (los presocráticos buscan la razón suficiente o “archè” de la fisis, la naturaleza y sus fenómenos), se afirma, sin embargo (por ejemplo, por Hempel, o.c., 18), que sólo G.W. Leibniz (1646/1716), el racionalista cartesiano-alemán, introdujo esta frase en la lógica.

La ley, expresada tradicionalmente, dice: “Todo lo que (es) es, o bien porque posee en sí mismo razones (fundamentos, condiciones) suficientes (=/ individualmente necesarias), o bien porque las posee fuera de sí”. Se ve que el método comparativo, entendido como el método que revela las identidades parciales, está en funcionamiento aquí: se compara un dado (un “ser”) interna y externamente.

HO. 15.

(1) Primera aplicación.

“Todo lo que es (el ser en cuanto ser) es totalmente idéntico a sí mismo (en bucle, reflexivamente) y parcialmente idéntico a otra cosa”. Esto significa que su inteligibilidad (qué “ser” contiene) debe buscarse o bien dentro de ese ser o bien fuera de ese mismo ser.

(2) Segunda solicitud.

La razón suficiente (fundamento, es decir, las condiciones conjuntamente suficientes) de la oración posterior (Conclusion) de un silogismo, digno de ese nombre, reside en las dos preposiciones (frase 1 y frase 2). Que frase 1 + frase 2 = Concl. puede ser formulado hipotéticamente y (de forma pura o puramente lógica) debe ser formulado hipotéticamente, radica en el principio de condición(es) suficiente(s) - condiciones de comprensibilidad o inteligibilidad.

En otras palabras, toda la lógica -e, inmediatamente, toda la ontología, en la medida en que se expresa lógicamente- se sostiene o cae por el principio de “hipótesis” suficiente (el nombre más apropiado para una mera condición lógica).

(3) Tercera aplicación.

Es una aplicación de la anterior, la segunda. Todas las hipótesis científicas -en el lenguaje de las abducciones de C.S. Peirce (1839/1914)- no son más que modelos aplicativos del principio anterior. Tienen, si están bien formados, la siguiente forma de lenguaje: “si... entonces, de inmediato, el hecho establecido es ‘sensato’, -- comprensible; - ‘razonable’, - inteligible; - no absurdo.

En otras palabras, el método reductivo, columna vertebral de todos los métodos empírico-experimentales, tiene -precisamente en ese principio aristotélico- su condición de posibilidad, es decir, su hipótesis necesaria o fundamento suficiente necesario.

La analogía del ser.

“Aunque nosotros, haplos, simpliciter, pronunciamos la palabra ‘be(de)’, ‘be(de)’ revela una multitud de significados. A veces significa lo accidental (to sumbekos, accidens), a veces lo verdadero (to alèthes, verum), lo contrario de lo que es falso y, por tanto, no (así).

Además: la multiplicidad de conceptos básicos (kategoriai, categoriae), como qué (algo) es, cómo (es) (condición, estado), qué tamaño tiene (algo), dónde está (algo), cuándo está (algo), etc.; también lo que es posible y/o realizado”. (*Aristóteles, Metafísica 6:2,1*).

Todas estas variantes del significado de ‘be(de)’ se utilizan de manera ‘homoiotropos’, convergente, es decir, parcialmente idéntica.

H.O. 16.

Aristóteles habla del uso analógico del lenguaje, por ejemplo, en su “Dialéctica” (v. Tópicos 1:15), en su Retórica (tropología: metáfora, metonimia), en su Metafísica 4: 2; 7: 4.

Modelo aplicativo.

El concepto de “salud”: nos llaman “sanos”.

- (1) Lo que posee salud (por ejemplo, un cuerpo sano),
- (2) lo que las provoca (una dieta sana),
- (3) lo que muestra en su apariencia (un color saludable),
- (4) lo que es receptivo a ella (una mentalidad sana).

En todos estos casos, “sano” significa algo fundamentalmente diferente; pero el núcleo, una estructura abierta a variaciones, es el mismo. Es lo que Aristóteles llama “homiotropía”, convergencia, es decir, identidad parcial o analogía. Pues bien, en el ejemplo desarrollado por Aristóteles del lenguaje “sano”, actúa la analogía trascendental (omnicomprensiva) del ser: decimos: “Que el cuerpo es sano, que la comida es sana, que el color es sano, que la mentalidad es sana:

El “ser” expresa sucesivamente la posesión, la causalidad, la vista, la receptividad. La esencia del “ser” es una estructura, susceptible de variaciones, una “homiotropía”, una convergencia, que permanece idéntica a través de las variaciones. Lo que Aristóteles llama también “legesthai pros hen” (hablar de tal manera que se pronuncie una unidad en sus variaciones).

(b).2. Aplicaciones del sistema de analogía aristotélica. (16/26)

En relación con el problema planteado por el nominalismo de Protágoras, analizaremos ahora, brevemente, algunas aplicaciones en las que la analogía se muestra como un esquema de pensamiento útil (estructura).

1. El ser singular. (16/19)

Protágoras, Hipias -lo vimos- subrayan la diferencia (desigualdad, independencia) de los datos singulares (H.O. 3).

Aristóteles conserva esta diferencia, pero la somete a lo que los antiguos llamaban “catarsis”, es decir, la asume, la purifica y la eleva a un plano superior (lo que recuerda a la Aufhebung, opheffing de Hegel; entre otros), en el marco de la analogía.

O. Willmann, Gesch. d. Id., I, 546, dice que Aristóteles mejora dos veces a su maestro Platón en el ámbito del individuo.

(1) “Todo ser posee su propio ‘yo’. Esto lo lleva dentro de sí, no como un feudo ajeno: vive su propia vida, no una vida ajena. (...). Es una realidad plena”. Con Platón, la idea superior pesa demasiado.

H.O. 17

En su caso, el “yo”, lo singular, se hunde, por así decirlo, en la creación y la decadencia, por lo que el núcleo eterno permanece ajeno, sin implicación; sólo los seres racionales están verdaderamente en casa en el mundo ideal.

(2) Lo singular no sólo es realidad plena, en casa en este mundo; es, además, proceso propositivo: al principio, el “yo”, la esencia singular, es sólo disposición (‘dunamis’, potentia, mera capacidad); pero, una vez que entra en el proceso de la naturaleza por un poder superior, se convierte (surge como) realización (‘energeia’, actus, posibilidad actualizada). -- Con Platón, la esencia permanece demasiado ajena, ajena al proceso del mundo.

El modelo de semilla y germinación.

Un modelo de aplicación aclara lo que se ha afirmado en términos generales hace un momento: “La semilla procede de otros seres, que tienen una perfección mayor que la que posee la semilla; por tanto, no es la semilla la primera, sino la que tiene una perfección mayor.-- Del mismo modo puede expresarse: el hombre es primero que la semilla; en particular, no el hombre que surge de la semilla, sino el hombre que pone a disposición la semilla”. (*Aristóteles, Metaph.* 120, 20).

En otras palabras: Aristóteles piensa genéticamente: la naturaleza, en y alrededor de nosotros, está activa en constantes procesos de cambio. La esencia de las cosas, en ella, está por tanto en constante desarrollo, naciendo y desapareciendo. La ousia, la esencia, es una esencia en desarrollo, genética: el esencialismo aristotélico implica dinamismo. La esencia es como el germen, que una vez involucrado en la naturaleza, evoluciona. - La biología es un modelo fuerte; al mismo tiempo, la visión del mundo de Aristóteles es organicista.

El hombre singular es, por lo tanto,
(i) como singular, totalmente real y
(ii) como singular, una realidad en evolución.

Para el científico Aristóteles, es decir, para alguien que sólo ve el conocimiento real como conocimiento de lo universal (lo abstracto), esto conduce a una aporía, a un problema que es, al menos en apariencia, insoluble. “Si se niega que las ideas (conceptos universales) coincidan con los datos singulares, sólo quedan los datos singulares, y en una multitud confusa. ¿Cómo puede seguir siendo conocimiento lo que no produce más que una confusa multiplicidad? Sólo conocemos realmente algo en la medida en que es uno y general (...).

H.O. 18.

En ese caso, no habría contenido de pensamiento, sino sustancia derivada de la percepción. Pero esto no es “conocimiento”, a menos que se califique la percepción como “conocimiento”. (*Aristóteles, Metaph.* 3:4,1 y 4).

Se ve: “Toda ciencia verdadera se dirige a lo general (que es idéntico en una multitud). Sin embargo, la “ousia” singular (“sustancia”, ser independiente) no es algo general, sino un “tode ti”, algo que está aquí y ahora, y separado. (*Aristóteles, Metaph.* 9:2,20).

Tal es la aporía, la dificultad, a la que se enfrenta Aristóteles al pretender un conocimiento universalmente válido. Protágoras o Hippias (H.O. 2) reprochaban a los conceptos universales su “vaguedad”, Aristóteles reprochaba a los datos singulares, que ellos defendían como “conocimiento claro” (habla precisa), una confusa multiplicidad sin unidad, es decir, líneas generales que crean orden.

El historiador Eduard Zeller (1814/1908) reprocha aquí a Aristóteles esta aporía, “la contradicción básica de su sistema”. Sin embargo, *O. Willmann, Abriss der Philosophie*, Viena, 1959-5, 402, cree que Aristóteles sí tiene una solución: “El contenido intelectual universal que busca la ciencia se sitúa en el hombre singular, a saber, como concepto de especie”.

En otras palabras, a través de las características comunes (H.O. 11), el hombre singular es parcialmente idéntico (análogo) a sus semejantes.- Aristóteles cita incluso un ejemplo humorístico: alguien era llamado “Anthropos”, “Hombre”, por sus vecinos -lo que significa que “hombre” aquí era propio. Sin embargo, le dieron un adjetivo: “Hombre, el vencedor de Olumpia”. Aquí el concepto general se distingue poco del “concepto” singular (término que sólo los románticos toleran), pero no es totalmente idéntico a él (*Cfr. Aristóteles, Eth. Nicómaco.* 7: 4).

Dice Aristóteles: “El sentido de la vista (percepción) nos muestra un color singular. Pero, de la mano de eso, también nos muestra el color sin más. El lingüista examina una a. singular - letra, que es al mismo tiempo una sin más”. (*Aristóteles Metaph.* 13:10,12).

En otras palabras: el proceso de abstracción es simultáneo a la percepción. Cfr. H.O. 9/10. Por cierto, el término eidos (H.O. 11) puede usarse tanto en singular como en universal, en el lenguaje aristotélico: lo singular es lo universal en una forma singularizada del ser (eidos). La brecha, que los nominalistas piensan que existe entre lo singular y lo universal, no es, en el sistema aristotélico de analogía, absoluta, sino relativa.

H.O. 19.

Que el pensamiento aristotélico no minimiza al individuo, en el hombre, es evidente, entre otras cosas, por su tríada analítica/dialéctica/retórica.

1. La Analítica, es decir, el núcleo de su lógica, trata de establecer las reglas básicas del conocimiento de tipo apodíctico y científico (véase H.O. 13v.). El conocimiento, que revela lo universal en los datos de la observación (theoria; H.O. 9) y esto de forma verificada e irrefutable, -- por tanto, válido para todas las personas, por muy diferentes que sean y por muy independientes que sean. la comprensión, el diálogo universal es posible aquí.

2. La dialéctica habla de un conocimiento no apodíctico, adverso (similar a la erística de Protágoras), en el que el individuo, con su preferencia individual, ya juega un papel. Sin embargo, la ciencia sigue actuando aquí.

3. La retórica habla de las opiniones principalmente patéticas basadas en el sentido de valor individual o colectivo, similar a la axiología pragmática de Protágoras (H.O. 3f.). Pero, con Aristóteles, la analogía prevalece: por muy diferentes y contrarios que sean, los hombres se comunican dentro de un fuerte conjunto de datos comunes.

2. Realismo aristotélico. (19/26)

El “sunolon” o singular-concreto aristotélico está estructurado de manera diferente al sofista (H.O. 19; véase también 9), que se refería al entrelazamiento de la brecha entre la palabra y la cosa. Con Aristóteles, a saber, “sunolon”, el todo, que consta de más de una parte, aspecto, significa la unidad de la materia y la forma de la criatura.

Para Platón la sustancia era “mè on”, lo que no es realmente el ser (ya que “ser”, en el sentido real, significa la idea, en el mundo superior del pensamiento); también era “apeiron”, el vacío, que puede tomar todas las formas.

Para Aristóteles, la materia es lo que está “dunamei on”, el ser real en disposición. La materia es también indulgencia, que busca una forma de ser. -- Se dice que cuando Alejandro Magno le preguntó de dónde sacaba sus conocimientos, respondió: “De las cosas que no mienten”. En esto expresa su realismo.

H.O. 20.

La teoría de los cuatro factores.

No sólo su maestro Platón trató de mejorar a Aristóteles, sino también su método, que parte de las opiniones de sus predecesores y contemporáneos, para revivirlas y actualizarlas a su manera personal. Una de las grandes ventajas de Aristóteles es que, de este modo, establece una posición sobre la cuestión -llamada “status quaestionis” por los escolásticos- antes de tomar una posición al respecto. Ha intentado resumir el conjunto de sus predecesores - reinterpretándolos - en la tesis de las cuatro “aitia”; “aitiai”, -- término, a menudo traducido como “cuatro causas”.

Si “causa” menciona las razones individualmente necesarias y colectivamente suficientes (fundamentos; cf. H.O. 14v.) todas a la vez, entonces habría que decir, en lugar de “cuatro causas”, cuatro factores (razones, fundamentos o incluso “hipótesis” (cf. H.O. 15)). Esto, para dejar claro el lenguaje técnico.

(1) *El factor sustancia o materia.*

Como explica *O. Willmann, Abriss d. Phil.*, 338 y ss., este factor se originó con los paleomilesianos (Tales, Anaximandros y Anaximenes de Mileto), a los que Aristóteles suele denominar *fusikoi*’ *fusiologoi*, *Physici* (Physiologi), pensadores naturales. Parten de un factor dominante, es decir, el *smijge* o materia fluida, también llamada materia primordial. Se recuerda el “*archè*” *principium*, principio (primitivo), del que se hablaba. El principio primigenio que, en interpretaciones siempre cambiantes, todos los pensadores griegos actualizaron.

Con Aristóteles se reduce a una sustancia de criatura muy escasa. No hay que olvidar que la “forma” en su lenguaje incluye la forma geométrica (H.O. 12). Pues bien, esto último se refiere directamente a la materia.

(2) *La forma también lo es.*

Véase más arriba H.O. 11v.-- Esto se origina, por supuesto, tanto en los paleopitagóricos, que antes hablaban de la estructura ‘*arithmos*’ (armonía) -traducir por ‘número’ es estar absolutamente equivocado- como en Sócrates y Platón (entendimiento, idea).

(3) *El objetivo.*

Comprender plenamente un “*sunolon*” *concretum*, un ser singular-concreto, requiere, especialmente para el pensamiento teleológico aristotélico, una mirada atenta a la intencionalidad (H.O. 17). Aunque todos sus predecesores, de un modo u otro, asumieron la intencionalidad (excepto Demócrito de Abdera (-460/-370), el Atomista), Aristóteles tenía un respeto muy especial, intelectualmente hablando, por el altamente científico Anaxágoras de Klazomenai (-499/-428).

H.O. 21

Al plantear la hipótesis (ful. razón) de que el movimiento (el cambio, el venir a la existencia y el salir de ella) y la intencionalidad, claramente visible en él, en los procesos cósmicos, los biológicos en primer lugar, se debe a un entendimiento universal, “nous”, intellectus, Anaxágoras dio, según Platón, un nuevo giro a la idea de “teleología” (intencionalidad). Aristóteles lo expresó de forma aún más cruda: al anteponer la razón, Anaxágoras se comportó, entre los primeros pensadores, “como un hombre sobrio entre borrachos” (*W. Jaeger, A la Naiss. d. l. théol.*, 175).

Un Milezior posterior, Diógenes de Apolonia (tss. -500 y -400), identifica el Alma del Universo (‘Aire’) con la Mente del Universo.

(4) *El principio del movimiento*

Como ya se ha mencionado anteriormente (H.O. 17: proceso; pensamiento gen(n)ético), existe un cuarto punto de vista, que conecta con Aristóteles.

(i) con Herakleitos de Éfeso (535/-465), para quien todo ser obedecía a un movimiento ordenado y continuo (con la inversión en lo contrario o la llamada armonía de los opuestos), llamado ‘logos’ o ‘universo-espíritu’ y con el ya mencionado Demokritos de Abdera, con Leukippos de Mileto, el fundador del pensamiento de lo que es, en términos de ‘atoma’ mecánicamente movido, partículas indivisibles.

Modelos de aplicación

Estos cuatro aspectos del ser (hipótesis explicativas) siguen sin estar claros mientras no se vea a Aristóteles trabajando, en sus análisis.

(1) *El modelo artificialista.*

Una vez se culpó a Aristóteles por esto; pero ahora vean a qué equivale.

1. En el alma del constructor, o del obrero de la construcción (todavía muy en uno, en aquella época) -según Aristóteles- está la capacidad (dunamis, potentia) de construir una casa, por ejemplo. Esto se actualiza (energeia, actus) en cuanto inicia la praxis, en este caso: el trabajo profesional (de ahí el término “artificialismo”).

2. En la misma alma, con la disposición (capacidad), está el eidos (forma de ser, H.O. 11v.), por ejemplo, de una casa que se va a construir, presente incluso antes de que comience la construcción. Esto incluye el logos, el intellectus, la mente, que diseña y trabaja a propósito. En el caso de A. Fouillée (1838/1912), podría llamarse una idea-fuerza, una idea de poder.

H.O. 22

3. Al actuar sobre los materiales de construcción (el factor materia), el constructor/ingeniero “objetiviza” (por utilizar un término moderno) el resultado, la forma de criatura creada en la materia (en este caso: la casa).

(2) *El modelo biológico-médico.*

Todo lo que vive desempeña un papel decisivo en el pensamiento de la Antigüedad; también lo hace -y con énfasis- Aristóteles.

(1) En el alma del médico está latente la posibilidad de restablecer el equilibrio perturbado por la enfermedad. - Aquí nos encontramos con el sistema de dirección del pensamiento de *Aristóteles*, más claramente que en el sistema artificialista. En su *Polit.* 5:5, donde habla de constituciones que se desvían (par.ek.basis, desviación) del tipo correcto (telos, meta), se expresa en términos de ‘ep.an.orthosis’ (correctio, corrección, mejora) o ‘rhythmosis’ restauración del ritmo correcto (término tomado del arte de la danza).

Ahora bien, el médico, partiendo de la forma correcta del ser (eidos), que es y sigue siendo la meta (telos), a pesar de todas las desviaciones posibles (par.ek.baseis), comete “rhythmosis” (epanorhtosis), recuperación.

Cabe señalar que este esquema (regla / desviación / recuperación de la regla), en una forma actualizada, se ha vuelto a utilizar desde Norbert Wiener (1894/1964), el fundador de la cibernética actual.

(2) La posibilidad, en el alma del médico, se hace patente, en cuanto se da cuenta del eidos (forma de la esencia) tanto de la enfermedad (desviación) como del proceso de hacer sano, a través de su tratamiento -- así objetiva, análogamente al constructor/constructor, pero en un nivel superior (el biológico), su idea de poder (idéeforce, en el lenguaje de Fouillée).

(3) *El modelo humano.*

Ya lo hemos tratado de pasada (H.O. 17). Aristóteles piensa, muy explícitamente, en la génesis (hay que notar la diferencia “ge(n)netisch/ gen(n)esisch” aunque ambas están relacionadas).

P. van Schilfgaard, *Aristóteles*, La Haya, 1965, 10v., menciona la alta probabilidad de que Aristóteles, aunque sólo sea a través de su íntimo contacto con los príncipes macedonios, conociera los misterios de Samotracia (los kabeiroi, los cabiri). pues, como en todos los misterios que conocemos, la vida sexual es central. Lee, ahora, el H.O. 17.

H.O. 23.

“(Los Kabeiroi, Cabiri, los Kabires) son deidades ctónicas (es decir, subterráneas) de la fertilidad, adoradas con ritos fálicos. Están relacionados con Deméter y Dionusos. Pero, además, protegían a los marineros. Samothrake era también un asilo (es decir, un santuario dedicado a los kabires): (P. v. Schilfgaard, o.c.,11).

(3).1. El modelo de reproducción.

(i) El proceso biológico de procreación, nacimiento, crecimiento y envejecimiento -uno de los infinitos modelos aplicables de génesis (genesis, fisis) y decadencia (phthora), que han golpeado a los griegos -y especialmente a los paleomilesianos- está, con Aristóteles, en el centro. Ya se ha mencionado el modelo de semillas y germinación (H.O. 17). Todo lo que vive -planta, animal, hombre- existe, para empezar, en la semilla (germen), viz. dunamei, in potentia, en disposición (potencial, virtual),-- como, por el momento, nada más que disposición.

En cuanto el proceso del Universo involucra esa semilla / ese germen en el ciclo de creación y decadencia (arriba y abajo), la disposición se convierte en energeia, actus, disposición actualizada. La forma latente del ser (eidos) se hace patente.

Se ve la analogía proporcional (H.O. 15): el estado de semilla / germinal se relaciona con el estado maduro, como dunamis (potencial) con energeia (acto).

La relación semilla-madurez es un modelo aplicativo del único modelo regulativo “potencial/acto” Este esquema dominará, por cierto, toda la Escolástica, a partir del descubrimiento de las obras de Aristóteles.

Nota -- La energeia, el estado plenamente realizado del ser, es también llamado, por Aristóteles, en.tel.echeia, entelequia, literalmente: estado de fin.meta. El organicismo aristotélico describe todo proceso (kinesis, motus, movimiento) en términos de potencialidad/acto,

Añade, por supuesto, lo que acabamos de decir sobre la estructura cibernética, inherente al esquema potencial/actual (H.O. 22). El telos, el finis, la meta, siempre interviene en el proceso, inherente al eidos, a la forma de ser. La forma de la esencia - así lo dijimos- es una idée-force.

(ii) Aplicado a la reproducción humana, da lugar a la afirmación de Aristóteles: al esperma echei dunamei al eidos (el esperma contiene, potencialmente, el eidos).-- En la línea de los paleomilesianos, Aristóteles diría también: lo que se reproduce es una fisis, naturaleza, que, una vez que el óvulo fecundado madura, se hace patente. La “naturaleza” -en el sentido eidético, es decir- es “homo.eidès”, de la misma esencia (literalmente), identificable, por tanto, con el eidos (esencia).

H.O. 24.

(3).2. El modelo de razonamiento.

El modelo gen(n)esico o, también, generativo es, igualmente, aplicable a la silogística,-por sorprendente que sea. P.v. *Schilfgaard, Aristóteles, 71/76 (El discurso final)* lo explica.

(1) El diagrama.

$B = A$; pues bien, $C = B$; así que $C = A$. Hasta aquí el modelo de regulación.

Modelo de aplicación (para aclarar): “Todas las verdaderas diosas son hermosas. Bueno, Iris es una verdadera diosa. ¡Así que Iris es hermosa! El término medio B (diosa real) conecta la A mayor (bella) con la C menor (Iris),-- según v. *Schilfgaard*. La especialidad incluye (como un rango más amplio) la especialidad (aplicación).

(2) La explicación generativa.

“Aristóteles llama al término medio -aquí: diosa real- ‘aition’, el suelo. Con la base o “causa” (H.O. 20) comienza la ciencia. Al igual que, en el apareamiento, la semilla masculina, la “causa” (aition) da a luz. En el silogismo lo vivo y lo que cuenta es operativo: se puede comparar con un pedigrí vivo y creador” (P. v. *Schilfg.*, o.c.,75). Ciertamente, a nuestros ojos, ¡es descabellado! Pero, quien quiera entender el aristotelismo, debe identificarse con su pensamiento, -- empatizar con él (método de comprensión).

El doble realismo aristotélico.

Sólo ahora podemos responder a la pregunta, H.O. 19 planteada.

O. Willmann, Abriss, 400, señala un doble “realismo” (H.O. 8).

a.-- El fenomenalismo (H.O. 4) reduce los datos de nuestra experiencia a representaciones (“representacionismo”) de un sujeto. El realismo aristotélico -crecido a partir de las cosas que no mienten (H.O. 19)- hace plena justicia a los datos reales (H.O. 16) tanto en su singularidad (véase su crítica al platonismo) como en su estructura. Esto se representa con el término “hylemorfismo” (pensamiento sustancia-forma).

b.-- El nominalismo (H.O. 2) concibe los cuatro factores (H.O. 20) como meros medios del pensamiento, lo suficientemente buenos para “indicar” vagamente las cosas (denotativo: H.O. 1/2). Para cualquier aristotélico digno de ese nombre, los cuatro factores son aspectos reales en las cosas.

H.O. 25.

Realismo transhimórfico.

H.O. 5/7 vimos cómo el nominalismo fenomenista trató con agnosticismo tanto el alma trascendente como la deidad trascendente. ¿Qué opina Aristóteles de este doble punto? En definitiva, no mucho mejor.

El alma.

H.O. 21, 22, vimos cómo Aristóteles sitúa en el alma (del artesano, del médico, por ejemplo) el inicio del proceso, en el que el entendimiento (eidos) presente en el alma y que precede al proceso desempeña el papel principal. -- Pero, ¿de qué naturaleza es exactamente esa alma?

P. v. Schilfgaard, *Aristóteles*, 123/133 (*El alma*), formula el problema como sigue: “La vida, en sentido estricto, se manifiesta en tres ámbitos: en las plantas, en los animales, en los hombres.-- En el medio, es decir, en los animales, la vida tiene su forma más clara: en el hombre alcanza su culminación o entelequia. Lo que tiene delante -la naturaleza inorgánica o mineral- se esfuerza por vivir. Lo que está más allá es la vida divina, la *energeia* perfecta.

El hombre se mueve, de nuevo como término medio, entre el animal y la deidad.

(i) Su “vida” le conecta con los animales.

(ii) En su “alma” el hombre encuentra su forma más clara.

(iii) Su “espíritu” lo conecta con la divinidad.

En resumen, su alma es, por tanto, (i) sin su “vida” estéril o muerta, (ii) sin su “espíritu” impotente.

No hay que engañarse: “Una existencia separada (por lo tanto también la inmortalidad) del alma es rechazada por Aristóteles, en contraste con Platón” (o cf. (o.c.,125). En otras palabras: el alma, incluso del hombre, es puramente un principio animador del cuerpo, que es decisivo.

Sólo lo que los intérpretes posteriores de Aristóteles llaman, con razón, “*nous pathètikos*”, *intellectus agens*, la mente que abstrae (H.O. 9/10) -llamada “espíritu”, en la jerga de v. Schilfgaard- está “separada”, es decir, es independiente de la materia (transhémica).

Este “espíritu” es (i) la propiedad colectiva de todas las personas y (ii) no es una deidad, como lo vio Averroes de Córdoba (1126/1198).

La deidad.

Igualmente transhilemórfico es lo que Aristóteles llama “dios”: “Es absurdo (H.O. 14) que el movimiento (*en sí mismo*) llegue a existir o perezca (H.O. 23): es siempre (*en sí mismo*: eterno): Así, Aristóteles.

H.O. 26.

Sobre este hecho filosófico natural descansa su hipótesis (H.O. 15): la razón suficiente (explicación). Tal, actualidad, fundación de tal movimiento (no decimos “crear”, porque el concepto bíblico de creación no es conocido por Aristóteles, por supuesto) “explica” los procesos omnipresentes en la Fúsis, la Naturaleza (filosofía del proceso).

Sin embargo, el propio primer principio (*primum principium*) -así llama Aristóteles a su “deidad”- no puede situarse dentro de estos procesos. “Por lo tanto, no se puede evitar poner en primer lugar a un ser eternamente activo, aunque autodesconocido. Así lo dice el propio Aristóteles.

Los intérpretes aristotélicos encontraron un nombre verdaderamente aristotélico para ello, que se hizo famoso: “el motor inmóvil”.

Nota -- Uno compara esta hipótesis de la deidad con lo que dijimos H.O. 17 (No la semilla (entiéndase: el proceso) es primero; sino lo que hace la semilla (el proceso) disponible). También la semilla tenía una explicación (una hipótesis necesaria y suficiente), a saber, el que la posee.

Así también todo el proceso del mundo y del universo, del cual la semilla (subproceso) no es más que un modelo aplicativo: también el conjunto como tal (de procesos) necesita una explicación total, -- para ser comprensible (H.O. 15). -- Precisamente por esa explicación(es) total(es), Aristóteles llama a su predecesor - también filósofo natural- Anaxágoras (H.O. 21) “el único sobrio entre los borrachos”: también Aristóteles pone el ‘funcionamiento’ (influencia, poder fundador) de su Mente Universal -no en la causación, sino- en el funcionamiento directivo-propósito, es decir: al igual que el espíritu del mundo de Anaxágoras, el de Aristóteles es un ‘ser’ directivo-teleológico. No es un creador, en el sentido causal.

Por lo tanto, es difícil entender cómo, después de siglos de patrística, la Iglesia de la Edad Media adoptó de repente una visión tan elevada del *actus purus*, el Impulsor Inconmovible, que difiere en gran medida de la deidad bíblica y patrística. Es cierto que este Inmovible encaja en el Realismo Filosófico Natural, que los escolásticos practicaban, al igual que Aristóteles.

H.O. 27.

I. A. (III). -- La ontología conceptual-realista-idealista.

P. Foulquié, *L'existentialisme*, París, 1951-2 (*L'essentialisme théologique*), dice que Platón de Atenas (-427/-347) y, sobre todo, S. Agustín de Tagaste (354/430) son los dos grandes representantes del realismo conceptual, en su forma ideológica.

Foulquié dice que la forma de la criatura, idealmente entendida, es “quelque chose de divin” (algo divino) o “Dieu lui-même” (Dios mismo). Esto, si se entiende correctamente, es cierto. Pero no es tan sencillo.

¿Cuál es, ahora, el núcleo de verdad de la tesis de Foulquié? Nada menos que *M. Eliade, De myth van de eeuwige terugkeer*, Hilversum, 1964, 12, nos lo presenta:

“Cuando uno observa el comportamiento general del hombre arcaico, le llama la atención el hecho de que:

(1) Los objetos del “mundo exterior” no poseen ningún valor interno independiente,
(2) Tampoco, por cierto, si las acciones humanas, en su sentido propio, tienen ese valor.

(1) un objeto, (2) una acción adquieren un valor - y, precisamente por ello, se convierten en “reales” porque, de una manera u otra, participan de una realidad que los trasciende”.

El autor da un modelo de aplicación.

1. Entre una multitud neutra de posibles piedras para elegir y venerar, por ejemplo, precisamente esta piedra en particular se convierte en “sagrada” e, inmediatamente, “imbuida de lo suyo” (o.c., *ibíd.*), porque posee “mana” (entiéndase: poder extra o sobrenatural),-- “mana” unido, por ejemplo, a su forma bien definida y “llamativa” (geométricamente entendida), al hecho de que recuerda un acontecimiento mítico, etc.

2. Comer y beber, por ejemplo, es ante todo una rutina “natural” y discreta para el hombre arcaico, igual que para nosotros los modernos. Pero el hombre primitivo o antiguo, que todavía piensa arcaicamente, come y bebe según un modelo superior, que se describe, por ejemplo, en un mito de los antepasados. Imitando al antepasado, participa en su ritual de comer y beber. Así, su comer y beber es un acto que presenta visiblemente una realidad superior, más “real”.

La alimentación meramente “profana” de uno mismo se convierte en “maná”, en “realidad superior” -en definitiva- existe cuando se hace visible un arquetipo, un modelo extra y/o sobrenatural, hoy. Sabemos que este término “arche.tupos” también es utilizado por Platón.

H.O. 28.

Un poco más adelante, o.c.,38, Eliade dice: “Se podría decir (...) que esta ontología ‘primitiva’ tiene una estructura platónica. Platón podría, en ese caso, ser considerado como el filósofo por excelencia de la actitud mental “primitiva”, es decir, como el pensador que ha logrado dar cuenta filosófica de los modos de existencia y comportamiento de la humanidad arcaica.

Por supuesto, esto no quita la “originalidad” de su genio filosófico; pues el gran mérito de Platón sigue siendo su intento de justificar teóricamente esta visión de la humanidad arcaica, esto, con la ayuda de los medios dialécticos que la espiritualidad de su tiempo puso a su disposición”.

Nota.-- Más arriba (H.O. 22) vimos que Aristóteles, muy probablemente gracias a su contacto con la familia real macedonia, conocía la doctrina genética de los cabiros. En cualquier caso, su filosofía no es concebible sin algo de este tipo, como ha señalado acertadamente V. Schilfgaard.

Escuchemos a un experto de renombre mundial como Eliade. “También los ritos matrimoniales poseen un arquetipo divino: el matrimonio humano es la imagen (*nota: de nuevo, un término típicamente platónico*) del matrimonio divino,-en particular, de la unión del ‘cielo’ y la ‘tierra’ (...).

1. Dido celebra su matrimonio con Eneas en medio de una violenta tormenta (Virgilio (-70/-19), Eneida (-30/-19) 4:160): su unión coincide con la de los elementos.

2. En Grecia, los ritos matrimoniales imitaban el ejemplo de Zeus al unirse con Hera en secreto (Pausanias (+/- +150) 2:36, 2).

3. Diodoros de Sicilia (-90/-20) 5:72, 4, asegura que la hierogamia (*op.: matrimonio sagrado*) fue imitada por los habitantes de la isla.

En otras palabras, la unión sexual ceremonial estaba justificada por un acontecimiento primigenio que había tenido lugar “en aquellos días” (in illo tempore).

Es importante sacar a la luz la estructura cosmogónica de todos estos ritos matrimoniales: no sólo se trata de la imitación de una imagen, es decir, de la hierogamia entre el ‘Cielo’ y la ‘Tierra’; sobre todo (se trata) del resultado de esta hierogamia, es decir, de la creación del cosmos” (O.c., 26/29).

H.O. 29.

Uno ve, ahora, el núcleo de la verdad en la afirmación de Foulquié del esencialismo “teológico” (entendido como “sagrado”).

Las “formas de ser” platónicas.

H. von Glasenapp, *Las religiones no cristianas*, Antw./Utrecht, 1967, 225, menciona: “Muy notable es una especie de idea platónica, que, entre los esquimales (así como entre muchos indios, samoyedos y finlandeses) se encuentra: todo ser vivo, sí, incluso todo objeto posee una sombra supraterrrenal, una imagen incorpórea”.

M. Eliade, o.c.,16, lo confirma: “Así, el mundo que nos rodea (...) -las montañas, que el hombre sube, las tierras pobladas y cultivadas, los ríos navegables, las ciudades, los santuarios- tiene un arquetipo extraterrestre, que se entiende como un “plano”, como una “forma” -o se ve como un “doble” sin más, que se encuentra solo en un plano superior, cósmico”.

Hasta aquí el mundo, en la medida en que el hombre lo ha ordenado, contra los “arquetipos” salvajes y desordenados, que representan el desorden (“caos”).

Esto representa los precursores arcaicos inmediatos de las ideas o formas de ser platónicas superiores.

Platón y los mitos.

E. De Strycker, S.J., *Beknopte geschiedenis van de antieke filosofie*, Antw., 1967, 91, escribe que Platón fue consciente del empobrecimiento radical cuando transformó su experiencia religiosa de ideación en lenguaje racional.

(1) Intentó contrarrestar este empobrecimiento mediante la dramatización, es decir, en los diálogos aparecen representantes de puntos de vista, como ideas vivas.

(2) “Un segundo medio (...) es el uso de los ‘mitos’” (O.c.,91). Así, el mito de la extensión del alma, de la visión del paisaje celestial (véase lo que acaba de decir Eliade, al respecto), en el diálogo *Faidros*; igualmente el mito de los cavernícolas (*Estado 7*); igualmente los mitos del fin de los tiempos (escatología) (*Gorgias, Faidon, Estado 10*).

También en este segundo método de enseñanza Platón traiciona que no se mantuvo al día con el racionalismo unilateral emergente (Jenófanes de Colofón (-580/-490),-- los Eleatas (Parménides, - especialmente Zenón),-- también y no en poca medida Herakleitos de Éfeso (-535/-465), el “dialéctico”),-- hasta e incluyendo el Protosofismo (H.O. 1v.: Protágoras)).

H.O. 30.

Dice Eliade, o.c., 16: “También el estado ideal de Platón tiene su arquetipo celestial (*Estado* 592 b; // 500 e). Las formas platónicas no son de naturaleza astral, pero su esfera mítica está, sin embargo, en el plano supraterráneo (*Faidros* 247; 250).

Explicación: “astral” puede significar “alto nivel de materialidad enrarecida, fina y primigenia” (H.O. 20: tipo de materia fluida, fluídica) o, especialmente en el pensamiento platónico y postplatónico, “astro.teológico” (Platón, a través de sus reflexiones sobre las divinidades (y su actuación en el cosmos), que situó en los “astra”, stellae, estrellas (= cuerpos celestes), estableció una nueva religión, que encontró muchísimos adeptos en la Antigüedad tardía).

Dado el contexto, el significado, al que se refiere Eliade, debe ser “altamente sutil” (“sutil” es lo mismo que “primario”, en el lenguaje de la Iglesia).

Por cierto: los paleopitagóricos (-550/-300) pensaban que sus ‘arithmoi (H.O. 20), sus estructuras pictóricas (también las almas), estaban finamente materializadas (véase el curso de segundo año). Por tanto, estaban mucho más cerca de la humanidad arcaica.

La teología.

1. Foulquié habla de esencialismo “teológico”. Con razón: la “teología” primitiva (más exactamente: la arcaica) (1/ theologia muthike, teología mítica (theologia fabulosa), 2/ así como su variante “oficial”, dentro de las culturas arcaicas, “theologia politikè”, theologia civilis, “teología política” (pero sin la ideología de izquierdas, que, en los últimos años, este término ha adquirido, por supuesto), como se ha explicado anteriormente, sobre todo a partir de Eliade, es esencialmente un precursor del platonismo.

2. Pero Foulquié significa, sobre todo, la ya consagrada “divinidad” (por decirlo en neerlandés) que ha prevalecido desde la antigüedad griega.

“Los términos ‘theologos, theologia, theologein, theologikos’ se formaron en el lenguaje filosófico de Platón y Aristóteles. Platón fue el primero en utilizar la palabra “teología” (theologia), conocimiento de Dios. Por supuesto, fue, a la vez, el inventor del término “teología”. En *El Estado* introduce el término (...). (W. Jaeger, *A la naiss. d. I, teología*, París, 1966, 10s.).

En otras palabras, ya se ha introducido una determinada terminología, sólo para ser intuitiva por el fundador por excelencia de la teoría ideativa de los conceptos (de nuevo). A lo que volveremos más adelante, cuando tratemos de definir el aspecto estrictamente teológico de la filosofía ideológica.

HO. 31.

Primitivología.

1. - H. v. Glasenapp, o.c., 216, dice que el estoico Poseidonios de Apameia (-135/-50), cuyas obras se han perdido prácticamente, analizó la naturaleza de los pueblos primitivos en un contexto más amplio.

2. O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 696, dice lo siguiente al respecto:

(1) Ya Platón y Aristóteles mostraron el camino para el análisis de las tradiciones primigenias, que son comunes a todos los pueblos;

(2) Los estoicos (desde su fundador Zenón de Kition (-336/-264)), basándose en la idea de “ciudadanía mundial” (pensamiento cosmopolita), continúan esto, a su manera muy religiosa;

(3) Los platonistas posteriores del tipo de Ploutarchos de Chaironeia (+45/+125), que fue sacerdote en Delfoi (Delfos), también continuaron estos análisis.

Nota.-- O. Willmann, o.c., 593s., dice que Ploutarchos, de nuevo, empezó a darse cuenta de que el pitagorismo y el platonismo estaban relacionados (H.O. 20): tanto el paleopitagorismo como el platonismo son universales.

También miraron fuera del estrecho mundo helénico, con respecto a otras culturas, que, por supuesto, a sus ojos, racionalmente hablando, eran “atrasadas” (“barbaroi”). El Imperio macedonio y, posteriormente, el romano, con su mezcla a gran escala de pueblos “bárbaros”, religiones, costumbres, etc., ampliaron la visión de los pensadores posteriores. Las ideas fueron tomadas de ellos y, a la inversa, los “bárbaros” estudiaron la sabiduría griega (egipcios, judíos, sirios, romanos, etruscos, etc.). Creció un “cuerpo común de percepciones religioso-filosóficas” (O. Willmann, *ibíd.*).

A lo largo del tiempo, se han producido tres tipos notables,

(i) el misticismo judeo-helenístico de Filón el Judío (-25/-50), ya en el camino de la Teosofía (ver más abajo),

(ii) Filosofía social romana (O. Willmann, o.c., 629/651 (*Römische Theologie und Philosophie*),

(iii) Las teosofías neoplatónicas (desde Ammonios Sakkas (+175/+242), el maestro de, por ejemplo, Plotinos de Lukópolis (203/269), la máxima figura de la metafísica neoplatónica-teosófica, hasta Orígenes de Alejandría (+254), el primer pensador cristiano de gran talla.

Conclusión..

Todo menos Poseidonios, el gran hombre de la primitivología, el palepitagorismo, ya, tomó a pecho las culturas “extranjeras”; fundó una larguísima tradición, en la que Platón, objeto de estas páginas, fue uno de sus miembros. Las ideas pitagóricas-platónicas sirvieron de base a la idea ecuménica, es decir, a las culturas mediterráneas.

H.O. 32.

La ontología platónica.

W. Brugger S.J., hrsg., *Philosophisches Wörterbuch*, Friburgo, 1961-8, 415, caracteriza el aristotelismo como idealismo inmanente: sitúa las ideas platónicas en los procesos de la naturaleza. Hemos intentado describirlo con la mayor precisión posible.

El platonismo, sin embargo, es etiquetado, allí, o.c., 414, como idealismo trascendente: este tipo de pensamiento, después de todo, sitúa las ideas por encima (sic: 'über')

Los procesos de la naturaleza

Nuestra tesis corregirá, en cierta medida, esto: las ideas platónicas se sitúan, al menos esencialmente, al igual que los seres ('formas') aristotélicos, en los fenómenos de la naturaleza. La oposición "en / sobre" es demasiado simplificadora.

(a).-- *El vínculo ideativo.*

Como hemos visto, el centro del entendimiento platónico es "el noble yugo" (kalon zugon), literalmente: el medio bello y sólido de conectar dos extremos de un intervalo.

Lo conocido y lo que se conoce están conectados según la ley de similia similibus, lo igual a través de lo igual, mutuamente modelado (cf. H.O. 8v.).

Con Aristóteles fue lo mismo, pero puramente abstracto (H.O. 12).

Los teósofos neoplatónicos de la Antigüedad Tardía (+200/+525), con Plotinos a la cabeza, tenían una gran preocupación: superar la llamada contradicción --que consideraban muy real--, hasta el punto de que O. Willmann, o.c., 690s., escribe

"Se podría incluso argumentar que merecen tanto el nombre de 'neoaristócratas' como el de 'neoplatónicos' con el que se les suele etiquetar (Cfr. *E. Erdmann, Grundriss der Gesch. d. Phil.*, I: 126)".

En otras palabras: dentro de la síntesis neoplatónica (sistema integral de pensamiento), los teósofos neoplatónicos han incluido a un filósofo natural como Aristóteles como parte integrante. Esto significa que los platónicos de pura cepa no tienen nada en contra de aprender "de las cosas que no mienten" (H.O. 19.24) - la máxima del realismo secularizador aristotélico (centrado en la tierra).

En otras palabras: Aristóteles es una descripción unilateral del platonismo. Como Platón, al igual que Aristóteles (H.O. 20), elaboró un estado de problema serio (descripción del problema) antes de pensarse a sí mismo, hemos considerado natural, en puro espíritu platónico (no según el Platón puramente histórico), esbozar primero el abstraccionismo del estudiante, como parte del platonismo.

H.O. 33.

A modo de presentación.

1. Whitehead (1861/1947), el famoso filósofo matemático, dijo una vez que “toda la filosofía occidental era un conjunto de notas a pie de página sobre Platón”. Quizás Russell (1872/1970), con quien Whitehead escribió *Principia mathematica* (1910/1913), influyó en esa afirmación:

“Hasta mis cuarenta años, aproximadamente, saboreé la satisfacción que, según Platón, pueden proporcionar las matemáticas: era un mundo eterno, sin tiempo, un mundo con la posibilidad de una cierta perfección. De ello recibí, sin duda, algo análogo a la satisfacción religiosa”. Así, Russell respondió, para la BBC, a la pregunta de si las actividades matemáticas y/o filosóficas le habían proporcionado a él, a Russell, una especie de sustituto del sentimiento religioso (*R. Beerling, Bertrand Russell, en R. Beerling et al., R. Eucken, H. Bergson, B. Russell (Philosophical Writings)*, Hasselt, 1963,292).

2. Einstein (1879/1955), el padre de la bomba atómica, afirmaba que “toda la fisicalidad era metafísica”) - un poco en el sentido de Aristóteles, por cierto (la naturaleza como algo divino; H.O. 25v.), dijo una vez: “Si existe algo así como un sentimiento religioso, en mí, es la admiración ilimitada por la estructura del universo, tal como nos la revela nuestra ciencia”. (*M. Paty, A.Einstein, en: D. Huisman, ed., Dict. d. phil.*, París, 1984, 836). - Veremos -un poco más adelante- cómo se puede interpretar esta afirmación platónica, es decir, H.O. 53; lo bello como lo que despierta la admiración.

3. L. Cohen, *Third World Epistemology*, en: G. Curry/ A. Musgrave, ed., *Popper and the Human Sciences*, Dordrecht/ Boston/ Lancaster, 1985, afirma que K. Popper (1902/1994) el notorio epistemólogo, divide la realidad en tres “mundos”:

(1) el mundo físico, (2) el mundo de los estados de conciencia y (3) “el tercer mundo del conocimiento objetivo” (o.c.,2).

Compara, a modo de explicación, por supuesto -Popper no es un verdadero platonista- su “tercer mundo” con la “teoría de las formas” de Platón, entre otras.

Hasta aquí, a modo de introducción, tres-cuatro pensadores, que o bien mencionan explícitamente a Platón o bien expresan algo platónico. Aunque muy criticado, Platón sigue siendo, hasta mediados del siglo XX, el que ha expuesto algo insustituible, que nunca se atribuiría a su alumno, Aristóteles, por ejemplo. ¿Qué es, ahora, lo típicamente platónico?

H.O. 34.

(a).1. Breve reseña del vínculo ideacional. (34/37)

Esta carta, aunque no procede directamente de la mano de Platón, refleja sin embargo -según los entendidos de hoy- la enseñanza de Platón con gran exactitud. *Platón, Der Siebente Brief an die Verwandten und Freunde des Dion zu Syrakus*, Verlag G.H. Calw, 1948, 36 ss., describe el acto ideativo como sigue.

En primer lugar, el texto resume: “Cada cosa dada tiene, para empezar, tres puntos de vista, en virtud de los cuales -debido a un orden eterno del universo- se produce gradualmente su conocimiento completo y espiritual. Como el quinto, su objeto debe ser puesto en primer lugar: éste, después de todo, sólo puede ser conocido gracias a la profundidad de la mente, y es el verdadero arquetipo (“imagen primordial”) de lo dado. El primero de estos puntos de vista es la designación (‘nombre’), -- el segundo es la -en algún lenguaje formulado- concepción (definición). -- El tercer punto de vista es el modelo aplicativo (‘imagen’), que es perceptible por los sentidos del cuerpo.

Hasta aquí la estructura inherente a la génesis (H.O. 17: gen(n)etica) del conocimiento espiritual pleno, llamada “ideación”.

A continuación, Platón elabora un modelo aplicativo del conocimiento espiritual pleno,-- mod. aplicativo, que es “modelo” para todas las aplicaciones posibles. Lo que el texto dice de lo redondo (círculo, circuito, circunferencia), eso es igualmente aplicable a “una figura geométrica rectilínea y al dibujo”, “el concepto de lo bueno (valor), así como de lo bello (*nota*: sobre eso más adelante) y de lo lícito”, “todo lo que posee cuerpo, ya sea artificial o natural”, “el fuego, el agua y todos los elementos semejantes”, “toda criatura del mundo animal general”, “toda realización individual del alma humana”, “todas las causas y efectos”. (o.c.,37).

La ideación de lo “redondo”.

1. “objeto circular

(Los “nombres” tenían, en las culturas arcaicas-antiguas, una importancia muy grande: pensemos en la prohibición de nombrar, en el *Antiguo Testamento*, por ejemplo. El “nombre” (designación, -- era, para empezar, un valor mágico: con el nombre de alguien se podía, después de todo, conocer su(s) esencia(s) - al menos en un nivel puramente oculto). El mago o los magos se encargaron de tener siempre un nombre completamente secreto.

H.O. 35.

Nota. - Los 1. heracliteanos (H.O. 21) habían desarrollado un “método” basado en el uso del lenguaje para penetrar en el verdadero ser, a saber, el etimológico. Etumos” significa, dicho de un fenómeno lingüístico (un mensaje, un rumor, un término), “verdadero”, real. ¡Etumología’, veriloquium, significa sentido original y, por tanto, veraz de un hecho lingüístico!

Los heracliteanos afirmaban, por tanto, que bastaba con tomar el “etumon”, la esencia, de un término como punto de partida, esto, para llegar directamente a la esencia de la materia misma (H.O. 2) (H.O. 9: theoria).

La premisa (axioma) era: cada cosa tiene, dentro del lenguaje humano, un nombre, que le pertenece por naturaleza. Ese nombre, ahora, es la palabra original o primordial, que “los antiguos” (los ancestros, las primeras personas), que estaban más cerca de las deidades y, a la vez, tenían una visión más profunda que la humanidad posterior, habían dado a la cosa. por desgracia: en el curso de la historia de la humanidad (pesimismo cultural-histórico), esa palabra primordial ha sido distorsionada una y otra vez.

2. - El análisis de Platon.

A. Gödeckemeyer, *Platon*, Munich, 1922, 63, dice lo siguiente.

Platón trata este problema etimológico en el *Kratulos* (llamado así por un alumno de Herakleitos).

(1) Que la humanidad primitiva hubiera consistido sólo en “sabios” que estaban, todos ellos, cerca de las deidades, parece sospechoso para Platen.

(2) Incluso si esta hipótesis (H.O. 15) resulta ser completamente correcta, sigue dependiendo del conocimiento pleno del ser, que fue establecido en las palabras primitivas: los “antiguos” no podían dar el nombre correcto sin tener primero un conocimiento real del hecho mismo. Al fin y al cabo, es imposible que los primeros dadores de nombres hayan obtenido sus conocimientos a partir de los nombres existentes.

(3) Suponiendo -de forma puramente hipotética- que la primera denominación se produjera directamente por iluminación divina (inspiración, por ejemplo), --¿cómo explicar entonces que las mismas palabras designen cosas no iguales (H.O. 14)? Algunos, después de todo, entre los pensadores de Hellas, dicen que la esencia de las cosas es el movimiento perpetuo (H.O. 21: *Herakleitos*); otros que es la pura inmovilidad (‘stasis’) (Parménides de Elea (-540/...)).

H.O. 36.

Conclusión.-- Platón aplica, aquí, el método indirecto:

(a) lema (la hipótesis propuesta por los heracliteanos:

(b) el análisis (las falsificaciones, las refutaciones).

2. Determinación de la esencia o del ser.

“El segundo punto de vista sobre lo redondo sería la definición lingüística del concepto. Se compone de sustantivos y refranes (parte verbal). Aquí se aplica:”(Es redondo) lo que, partiendo de sus extremidades (líneas), está en todas partes igualmente lejos de un punto central”. De este modo, se podría formular una definición del ser, que representa lo redondo (ronda, círculo, bucle), como un nombre (O.c.,36).

Nota.-- Es evidente que Platón aplica aquí -un poco- el método nominalista (H.O. 1: enfoque denotativo): parte de dos enfoques lingüísticos.

3. Modelo de aplique (“imagen”).

“El tercer punto de vista es el modelo aplicativo encarnado (“imagen”). Tal cosa está al alcance de nuestros sentidos externos. Una línea redonda, por ejemplo, representada por un dibujante o un tornero de arte, desgraciadamente, es susceptible de debilitamiento (pasivo) o de destrucción (activa). A tales destinos -perecer en la nada, ser destruido- el modelo regulador (arquetipo, arquetipo o idea) “lo redondo” -aquello de lo que se ocupan todos los “maestros”- no está sujeto. Al fin y al cabo, el modelo de regulación es otra cosa; es completamente diferente”.

Nota -- Se ve que Platón, aquí, vuelve a emplear el método nominalista, como método de aproximación (H.O. 2: en lugar de la bella (reg. mod.) Hipias da una bella muchacha (aplic. mod.) como aproximación). - Tema: ¡enseñanza visual!

4. Visión científica.

Platón tipifica el grado completo de capacidad de la siguiente manera: “El cuarto punto de vista es (1) el conocimiento científico, (2) el proceso de comprensión por parte de la mente racionalmente pensante, (3) la representación objetivamente verdadera del tema (asunto) presentado. Este acto, en su totalidad, debe considerarse como un único acto. Este acto, después de todo, no existe (1) en los sonidos lingüísticos externos (nombre, definición), (2) ni en las formas geométricas (nota: H.O. 12), que sólo son susceptibles de percepción externa. Precisamente porque ese conocimiento científico se sitúa en el alma, difiere naturalmente de las tres primeras perspectivas (nombre, definición lingüística,--modelo aplicativo). Sin embargo, difiere igualmente del modelo regulativo (idea) “lo que es redondo” en sí mismo.

H.O. 37.

Sin embargo, entre todos estos puntos de conocimiento, la mente interior es la más cercana al quinto punto de vista (la idea) en términos de parentesco y similitud". (o.c.,37).

En otras palabras: a diferencia del "idealismo" moderno -se piensa, por ejemplo, en un R. Descartes (1526/1650) y en los idealismos (hasta el de J.G. Fichte (1762/1814), por ejemplo) originados a partir de su forma de pensar-, la "interioridad" con Platón no es idéntica a la "interioridad concebida mediáticamente": con los idealistas concebidos cartesianamente, la interioridad es un significado "mediático". Para los idealistas cartesianos, la interioridad es, en primer lugar, una perspectiva subjetiva cerrada al mundo exterior; como dice *O. Willmann, Gesch. d. Id.*, I, 439, dice que, con Platón, el alma está directamente (inmediatista) conectada con el mundo exterior objetivamente existente y real, a saber, por el par noble ('xu.zeuxis'; H.O. 8; 32). En otras palabras: por la intencionalidad, es decir, el ser interior dirigido a la realidad objetiva (realismo).

La "catarsis" del nominalismo.

H.O. 16 (también H.O. 22: Esquema directivo del pensamiento) ya nos enseñó el término arcaico-antiguo "purificación". Tomamos, aquí, la palabra "catarsis", lustratio (purificatio), purificación, en el sentido, por *W.B. Kristensen, Verzamelde bijdragen tot kennis van de antieke godsdiensten*, Amsterdam, 1947, 231/290 (*Kringloop en totaliteit* (1938)), ampliamente, con evidencia histórica.

Véase aquí cómo, en el propio esquema, la estructura (disposición), del método dialéctico, propio del verdadero platonismo, refleja la purga del nominalismo consciente.

1 -- *El lado nominalista.*

A. *el nombre (término)*; H.O. 8);

B. *La definición nominal*

(diferente de la definición "real", por supuesto);

1.C. *El modelo aplicativo* (como enseñanza visual).

2 -- *El lado conceptual.*

2.a. *Subjetivo:*

la theoria (speculatio; contemplatio; H.O. 9;19), es decir, el entendimiento profundo;

2.b. *objetivo:*

Tal es el verdadero alcance de los cinco momentos (puntos de vista) del "método dialéctico", tal y como los esboza el propio Platón. El momento ideativo se encuentra en la teoría de la idea, es decir, los puntos de vista cuatro y cinco.

H.O. 38.

(a).2. Breve esbozo de una actualización del método dialéctico. (38/46)

Observación preliminar.

La enumeración de “todos los posibles” modelos aplicativos, superiores (H.O. 34: por ejemplo, “cuerpo”, “animal”, “alma humana individual”, muestra claramente que hay al menos un sustrato empírico, si no experimental, en la raíz del método “dialéctico”.

Lo que *O. Willmann, Gesch. d. Id.*, I, 441, confirma explícitamente: “En la medida en que los ‘fainomena’ (datos fenoménicos), es decir, las cosas ‘visibles’:

(1) no son meras representaciones imperfectas de las ideas (obviamente trascendentes),

(2) pero las mismas ideas (ahora, por supuesto, inmanentes) están presentes en los fenómenos mismos y se elaboran en ellos, en la misma medida en que los datos fenoménicos poseen un contenido de verdad intrínseco y, precisamente por ello, cubren un valor informativo - “mensaje” se podría decir también, en lenguaje comunicativo- para la mente humana.

Este valor informativo aumenta a medida que nuestra mente penetra más profundamente en los fenómenos.-- Esta visión, por cierto, subyace en el esquema de estudios (en la *Polteia*). El estudiante:

(1) se pone en contacto con el mundo de los sentidos: los datos fenoménicos.

(2) Intenta sentirse en casa, según su alma, en los modelos aplicativos (‘Abbilder’) de lo que es limpio, resp. bueno (valor), como puede verse en las obras de arte musicales.

(3) Después, su alma -por medio de las matemáticas- pasa por la transformación (peri.agogè, meta.strofè) de lo que se da en este mundo limitado por el tiempo a lo que está en el mundo trascendente.

(4) Por último, su alma se eleva -gracias a la “dialéctica” actual (*op.*: idea-vista)- al nivel de la noesis, la ideación, propiamente dicha”.

Hasta aquí el texto de Willmann.

Ahora vamos a actualizar esto sobre la base de *Willmann, Abriss*, 366, -- donde este excelente platonista ataca a J. Locke (1632/1704), el fundador de la Ilustración anglosajona, nominalista al estilo de Guillermo de Ockham (1300/1350), el conceptualista. Locke afirmó que un orfebre sabe mejor lo que es el oro que un filósofo”. -- Ahora elaboraremos esto mejor que el esbozo de Willmann.

La ideación de lo que es el oro.

Como se ha señalado anteriormente (H.O. 37), dividimos el método dialéctico en su lado nominal y su lado conceptual.

H.O. 39.

(A).1.-- *El lado lingüístico.*

(1).-- *El nombre “oro”* -- Con ese nombre un platonista sitúa todo lo que es oro”, en el lenguaje imperante.

(2).-- *La descripción (“definición”).*

Abra un diccionario un poco más elaborado -o, mejor aún, un estudio científico- y pregúntese qué es lo que “uno” (el lenguaje predominante, la comprensión científica imperante) describe como “todo lo que es oro”. En los diálogos platónicos, el capítulo de las definiciones (generalmente socráticas) responde a esto. Esto es lo que se encuentra, brevemente, aproximadamente, ahora.

a.-- ‘Todo lo que es oro’ es

(i) metal,

(ii) amarillento, espumoso, muy maleable (maleable), prácticamente invariable, soluble en mercurio y similares;

(iii) que tiene como símbolo químico Au (del latín “aurum”), el número atómico 79, una masa bien definida y 18 isótopos conocidos, con un punto de fusión de 1.063° C. (estándar de termómetro de Internet) y un punto de ebullición de aproximadamente 9.600° C.

b.-- Ni que decir tiene que una descripción científica detallada aportará mucha más información - platónica: idea, parte-idea.

(A).2.-- *El lado visual (“fenomenal”).*

Todo lo que es oro”, de hecho, nunca está junto, en un gran bulto o masa, por ejemplo. Todo lo que es oro” está separado, en una multitud de “partes”. Por lo tanto, quien muestra un ejemplar de “oro” -como contacto “visual” (la enseñanza es sólo un aspecto del mismo)- se acerca a “Todo lo que es oro”, a lo largo de precisamente una parte del todo. Por lo tanto, en esencia, el nominalista permanece - piensa en “Una chica hermosa, - que es ‘Todo lo que es hermoso’ (H.O. 2;36)” - aunque multiplique las muestras, se mantiene. No persigue la inducción real, completa o la generalización. Por así decirlo, cuenta con que el resto se “complementará” de alguna manera, para “formar” una “representación” de “todo lo que es oro”.

Se puede comparar la abstracción aristotélica (H.O. 9v.). La abstracción termina en una verdadera esencia que intenta captar la forma general del ser, -- de, por ejemplo, “todo lo que es oro”. Cfr. H.O. superior 10/12 (Ar. esencialismo).

(B).-- *El lado de las ideas.* (39/46)

Para empezar, todo lo que dijimos sobre la abstracción aristotélica también se aplica a la ideación platónica. a ideación platónica es algo más que la mera abstracción.

H.O. 40.

Una difícil definición de idea.

1. *O. Willmann, G. d. Id*, I, 433, dice que Jenócrates de Calcedonia, líder de la Academia, después de Speusippos, de -338 a -314, definió la idea de la siguiente manera: aitia, un factor, paradeigmatikè, que realiza una función ejemplar o arquetípica. es ejemplar o arquetípico), ton kata fusin aei sun.estoton, en referencia a los datos, que, en virtud de su naturaleza (fusus), siempre (aei) mantienen su unidad (es decir, constituyen un sistema único (en virtud de un factor naturalmente dado)). En resumen: aquello que, en medio de una multitud de datos, que (y en la medida en que ellos) exhiben una coherencia, asegura precisamente esa coherencia, como su modelo normativo pre-dado (paradeigma).

2. Esto significa que con la idea, estamos en el sistema de analogía (datos parcialmente idénticos) - H.O. 12/16.

La analogía gramatical.

E.W. Beth, De wijsbegeerte der wiskunde van Parmenides tot Bolzano, Antw./Nijm., 1944, 36v., llama, con mucha razón, la atención sobre lo uno en lo múltiple, es decir, aquello que (el factor, que), en medio de una multitud (a veces a primera vista confusa), da a un conjunto de datos su coherencia, - “unidad”, decían los antiguos y los escolásticos-, con Platón.

Beth lo resume en el término platónico stoicheiosis, ‘elementatio’ (la división en stoicheia, elementos, de una colección), del que el diálogo *Theaitetos* (Teeteto) nos da una muestra.

“Cuando alguien -ya sea una deidad o un hombre divino y divino- se dio cuenta de esto, según un mito egipcio (H.O. 29), que lo llamaron Theuth (= Thot, Thoth) - se dio cuenta de que “todo lo que es sonido era infinitamente diverso (= muchos), fue el primero en darse cuenta de que - en esa infinidad - las vocales no eran una sino muchas y, además, que había otros sonidos que, aunque no eran vocales, poseían sin embargo un cierto valor sonoro y que también había un número de estos sonidos. También distinguió un tercer tipo de letras, que ahora llamamos consonantes.

A continuación, distribuyó (acto de clasificación) el

(i) consonantes, hasta distinguir cada una por separado,

(ii) de la misma manera las vocales y

(iii) las semivocales, hasta conocer también el número de ellas. Cada una por separado y todas juntas se llamaban (acto de nombrar) stoicheia, cartas. Pero Theuth reconoció que ninguno de nosotros podía aprender uno de ellos por separado, sin todos los demás (*op.*: acto bisílico o complementario).

H.O. 41.

Consideró y reconoció que era una conexión que los hacía a todos “uno”. Por lo tanto, sobre la base de esa conexión, les asignó una sola ciencia, a la que llamó lingüística: la gramática.

Hasta aquí el mito platónico de la deidad Toth, cuya función era provocar (Funktionsgottheit (Usener)) el trabajo intelectual (Verzakerstyp (Söderblom)).

Ya se puede ver que el “vínculo que unifica todo lo que es sonido” es la idea ‘sonido’ (mejor: ‘todo lo que es sonido’). La idea es ese factor (aitia) que hace que la analogía sea “sensata” (justificable, explicable).

En otras palabras: la condición necesaria y, a la vez, suficiente de la analogía (que incluye más de un tipo, --sobre el que se hablará más adelante), que como hecho debe verificarse primero, por supuesto (la base empírica, de hecho, experimental: H.O. 38).

Nota.-- Para su estructura lógica, véase H.O. 15 (// 25).

También para Platón, el “ser(los)” es análogo, es decir, está compuesto (stoiceiosis) de “ser(es)” que, entre sí, son parcialmente idénticos (análogos). Lo que dice sobre las letras (vocales, semivocales, consonantes) de un alfabeto (sistema lingüístico) es sólo uno de los infinitos modelos aplicativos de la analogía trascendental o del ser.

Compárese, por cierto, el análisis del lenguaje de Aristóteles (H.O. 16). No sólo en el estructuralismo actual, sino también en el platonismo y el aristotelismo, el modelo lingüístico aplicativo de la analogía trascendental (= sistema de relaciones) está siempre en algún lugar del primer plano, como paradigma, como ejemplo de libro de texto, al menos, --no como modelo absoluto.

En otras palabras: ambos pensadores no caen en el lingüismo, como los estructuralistas. Para decirlo más claramente: querer analizar toda la realidad -el(los) ser(es)- en términos de fenómenos y modelos lingüísticos es una irresponsabilidad: para el(los) ser(es), no hay más modelo que el(los) ser(es) mismo(s).

Ellos, Aristóteles y Platón, son y siguen siendo ontólogos. El “lenguaje” es sólo un tipo de “ser”: nada más.

Los tres tipos principales de analogía.

(1) Cuando el mito habla de “todos los sonidos (juntos)”, entonces hay analogía sumativa: sobre la base de la similitud especialmente (‘todo lo que es sonido’), esa expresión hace la suma (totalidad) de todos los sonidos (posibles).

H.O. 42

Lo que se llama el “alcance” de una idea se expresa así.

(2).1. - Cuando el mito habla de “cada sonido por separado”, entonces hay analogía distributiva (de difusión): la misma idea general (universal) se expresa en todos los ejemplares (posibles). La coherencia típica (unidad en la multitud), de la que se trata, es la de la semejanza (de las criaturas).

Así, Thoth clasifica -en privado- en subclases (vocales, semivocales, consonantes) o subconjuntos. Ch. Lahr, S.J., *Logique*, París, 1933-27, 493, n.1; 499, llama a este tipo de analogía “conjunto lógico” (“idea general”) y, como ejemplo de libro de texto, da “omnis homo”, todos los hombres (// todos los sonidos).

(2).2. - Cuando el mito habla del “vínculo que une todos los sonidos”, un platonista lo entiende no sólo en el sentido distributivo sino también en el colectivo. Porque “no se puede “aprender” (es decir, comprender inteligentemente) uno de ellos sin todos los demás (es decir, de la totalidad)”. Ahora lo llamaríamos una característica de lo que se entiende por “sistema”.

Ch. Lahr, *ibídem*, llama a este tipo de analogía (identidad parcial) colección “física” (“idea colectiva”), dando, como paradigma, “totus homo”, todo el hombre (// todo el reino de los sonidos).

Nota.-- Volveremos sobre esto más adelante, -- pero, de paso, la analogía sumativa responde a la sinécdoque, la analogía distributiva a la metáfora y la colectiva a la metonimia (analogías tropológicas).

Nota -- Como ya se ha tratado explícitamente más arriba (H.O. 14): el enfoque identitario no es otra cosa que el método comparativo expresado en las formas del lenguaje: comparando los sonidos, Thoth descubre identidades parciales (analogías). Además, gracias a la comparación interna y externa (H.O. 14: aplicación), uno extiende estas identidades parciales por un tipo.-- Esto será ahora de aplicación inmediata.

El acto ideativo platónico.

M. Scheler (1874/1928), el gran axiólogo, en *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1930, 60, habla del “Acto de Ideación”.

H.O. 43.

(1) Esto es, según él, completamente distinguible de lo que él llama “Intelligenz técnica”: “Aquí -para seguir con nuestros ejemplos- hay un sistema de sonido(s), un objeto(s) dorado(s): ¿cómo llegó a existir, por ejemplo?”.

(2) Sin embargo, también se puede adoptar otro enfoque: “Aquí hay un sistema de sonidos, un sistema de objetos de oro: ¿cómo debe ser posible el universo para que algo como los sonidos (sistema de sonidos), el oro (sistema de objetos de oro), etc. sea absolutamente (“überhaupt” dice Scheler) posible? Quien utiliza tal forma de interrogación, utiliza el principio de razón suficiente o de fundamento (H.O. 15, en la forma de la condición kantiana de posibilidad (“¿Cómo es posible algo, sin más?”). Peirce hablaría de Abducción. Platón habla de lema, - a escala del universo.

Volvamos ahora al H.O. 39 (en la parte inferior). Ahora tenemos una representación exacta (reg. mod.) de la idea.

A.-- 1. Que el “oro” (mejor: todo lo que es oro) extendido sobre todo el oro posible, en el universo, es un nombre genérico (H.O. 11), es decir, una esencia (ousia), es inmediatamente obvio. ¡Analogía distributiva de especímenes!

A.-- 2. Que el “oro” (todo lo que es oro) es, al mismo tiempo, una idea colectiva (Lahr), es evidente por lo que dice *O. Willmann, Abriss*, 366, en refutación de Locke:

(a) existen los rasgos (características comunes) muchas veces verificados (empíricos / experimentales) - amarillo, sonriente, etc. -;

(b) Para el nominalista Locke, estos rasgos son un haz suelto de propiedades determinables; para el platonista Willmann, sin embargo, es diferente: puesto que todos los rasgos cognitivos son, siempre, invariablemente, verificables en todo oro (especímenes), debe haber una razón o fundamento necesario y suficiente que haga que esa coherencia (analogía de identidad parcial: y analogía colectiva) tenga sentido, sea inteligible, sea explicable. Esta es precisamente la idea de “todo lo que es oro”: convierte las propiedades separadas en un sistema estructurado de propiedades. Esa estructura, dentro, detrás, por encima de las propiedades, es la idea.

B.-- Existe, sin embargo, otro tipo de idea colectiva. El tipo scheleriano, a saber: ¿qué hace que, extendida por el universo, invariablemente sólo esa estructura coherente, esté presente en infinitas copias, -- fue (pasado) y será (futuro), -- aquí, allí, allá y, también, dondequiera que estén las copias?

H.O. 44.

¿Qué causa estos modos de ser diacrónicos y sincrónicos, que son los interminables?
-- La idea ‘todo lo que es sonido, resp. oro’ es el originador - ‘Urheberin’ para hablar con Söderblom, historiador de la religión.

No es, pues, sorprendente que *O. Willmann, G. d. Id.*, i, 398, diga que -entre otras cosas, según Aristóteles- Platón caracteriza la idea como “gesamtname”, colectiva, tanto distributiva (clase) como colectiva (sistema, sistema). La idea, al fin y al cabo, expresa y provoca, a la vez, la colectividad de “todo lo que... es”.

En otras palabras, lo que más tarde, sobre todo en la escolástica de mediados de siglo, se llamará “essentia” (H.O. 11) y “existentia” (facticidad), lo resume ya Platón, al unísono, en lo que la idea es y en lo que causa.

***El modelo de sello.* (44/46).**

Al igual que para Aristóteles (H.O. 17), también para Platón, quizás, se aplica un único modelo principal. *O. Willmann, o.c.*, 294, hablando del idealismo paleopitagórico, dice lo siguiente.

(1) La estructura (‘arithmos’) es, en primer lugar, la general, universal (analogía distributiva de los ejemplares).

(2) Pero ese general (tipo) es, a la vez, dentro del modo de pensar paleopitagórico, lo ejemplar,-- de modo que lo que bajo algún punto de vista se desvía del tipo (patrón, esencia),-- por ejemplo, a causa de un defecto -- cuenta también como un ejemplar irregular (H.O. 37: limpieza;-- 22: cuadro de dirección): la idea es, también en el platonismo, una estructura (criatura-estructura) que opera cibernéticamente.

Willmann da, de estos, dos modelos aplicativos, que son tanto paleopitagóricos como platónicos:

a. El ‘todo lo que es cuadrado’ domina (dirige) como tipo básico o forma como sello ‘Todo lo que es cuadrangular’;

b. El acorde de un género tonal domina (controla) - como un sello, sphragis, todas las melodías dentro de ese acorde: en sí mismo, sin embargo, no resuena, mientras que las melodías caducan (*nota*: entre los antiguos, después de todo, no había interpretación polifónica (polifonía)).

Así, el acorde es el verdadero representante (‘Repräsentant’) de la ley, que actúa como factor regulador de los fenómenos y, sin embargo, se eleva por encima de los fenómenos (es decir, de las melodías).

H.O. 45.

Nota.-- Estamos, con esto, ante un nuevo tipo de analogía (identidad parcial), a saber, la analogía ejemplar-cibernética.

(1) Es obvio que el parangón, ‘paradeigma’, (Lat.: paradigma), y la copia de ese parangón, como modelo idéntico, son análogos (parte idéntica).

(2) Pero está igualmente claro que los ejemplares regulares e irregulares (desviados), ambos, están contenidos en la misma estructura básica, es decir, regla (ejemplo, meta) / desviación (irregularidad) / reparación (reordenación), es decir, la estructura cibernética. Pero lo que está contenido en la misma estructura es, ipso facto, parcialmente idéntico (análogo).

Hay que señalar, de paso, que Erich Przywara (1889/1972), el jesuita polaco-alemán, pone la analogía “en/sobre” en el centro de todas sus obras (cf. *G. Copers, De analogieer van Erich Przywara*, Bruselas, 1952). Sin embargo, O. Willmann, ibídem, va más allá.

(3) La estructura no sólo es general (distributiva, presente en todos los ejemplares) y/o ejemplar-reguladora (en/sobre todos los ejemplares activa-objetiva (H.O. 17: dinámica; 20: teleolog.)); también es generativa (H.O. 17: gen(n)ética, H. O. 23: modelo reproductivo): ya el orfismo (movimiento prepitagórico, en el que el alma inmortal, -así como la moral de la regeneración eran centrales) a partir del siglo VII.O. 23: modelo reproductivo): ya el orfismo (un movimiento prepitagórico, en el que el alma inmortal, así como una moral mortal eran centrales, desde el siglo VII a.C.) pensaba -- según Willmann -- en el sello cósmico como un útero.

Cfr. O. Willmann, o.c., 41f, donde se dice a.o. que ya la teología mítica (H.O. 30) llamaba a las deidades conectadas con el elemento agua (todo lo que es agua) como ‘sphragiei’, sellado, es decir, poderes que actúan como un sello (poder productor de dirección-imagen general); que la misma teología mítica llamaba a un nim. poderes que actúan como un sello (dirección-general-poder general); que la misma teología mítica llamaba “sphragidion” a una cueva de ninfas, es decir, microsphragis -o copia a pequeña escala de la macrosphragis, el cosmos entero.

Ahora bien, no hay que olvidar que el “sello” tenía una forma geométrica ovalada y redonda, con, en su centro, el fuego generador (causante), que Herakleitos de Éfeso (H.O. 21;35), en su cosmología, ponía en el centro (“Todo lo que es fuego”) y que, en el Kabierencultus, se “celebraba” hierogámicamente (mágico-sexual), es decir, se hacía presente ritualmente.

Es en esta perspectiva que debe entenderse la idea. Al menos, si se quiere ser históricamente preciso. ¿No dice Willmann, o.c., 430s., que una idea es un “zoon”, “thremma”, una fuerza y un ser vivos?

H.O. 46.

Nota -- “Los antiguos llamaban a Herakleitos de Éfeso ‘el oscuro’. No sin razón. En efecto, en el verdadero espíritu de la antigüedad, consideraba el misterio de la totalidad (*es decir*, la armonía de los contrarios) más importante que las relaciones racionales de la existencia: “la armonía oculta (‘harmonie afanes’) es más fuerte que la perceptible” (P. 54).

La filosofía griega no hablaba el lenguaje de la fe religiosa. Pero la fuente de su sabiduría (*nota*: ‘sophia’ como núcleo de ‘philo.sophia’) era la sabiduría religiosa, que era la base espiritual de todos los pueblos antiguos, incluidos los griegos. Y se dirigía exclusivamente al secreto de la vida”. (W.B. Kristensen, *Verz. bijdr. tot kennis der antieke godsdiensten*, A’ m, 1947, 289).

Lo que el experto en religiones antiguas, Kristensen, dice sobre Herakleitos, O. Willmann lo afirma -no sin fuertes analogías con Kristensen, por cierto- sobre Pitágoras y Platón. Sobre el fuego como “elemento” (idea) véase Kristensen, o.c., 291/314 (The Wealth of the Earth in Myth and Cult (1942)).

Nota . - La analogía generativa (genética).

“Como ‘noèta’, intellegibilia, datos del conocimiento y del pensamiento, las ideas son trascendentes; como ‘zoa’, seres vivos, son, al mismo tiempo, en las cosas, inmanentes_(H.O. 32): (O. Willmann, o.c., 432).

“Como entidades vivas (Lebensgebilde), las ideas son algo vivo, sí, el origen de la vida. Dan a los datos sensoriales (*es decir*, a los fenómenos) una parte de su vida, sí, la hacen viva”. (Ibid.).

La forma generativa de relación “en/sobre” entre lo que vemos y tocamos con nuestros sentidos, directamente, y lo que “vemos” (contemplamos; *theoria*) a través del proceso de ideación, es un tipo de identidad parcial (= analogía).

En resumen, con E. De Strycker, *Bekn. geschied.v.d. ant. fil.*, 97, podemos resumir todo lo anterior, en cuanto a la doctrina de las ideas, en tres términos:

1. *pareinai* (= *par.ousia*), *praesentia*, la idea está presente en el fenómeno que “resume” (HO 44);

2.1. *metechein*, *methexis*, *participatio*, la idea da participación a su(s) ser(es) al fenómeno(s) resumido(s) en ella; que ‘participa’ en ella;

2.2. *paradeigma*, *exemplum*, la idea está presente en el fenómeno que resume como su modelo regulador (arquetipo).

H.O. 47.

(b). La ideación de “todo lo que es limpio”. (47/53)

Recordemos, una vez más, el método platónico:

“(I)1. Primera fase:

Aplicar el método comparativo en profundidad. Esto comprende dos sub-etapas.

(1) Fase nominal:

1. empezar por los nombres;

2. continuar con las descripciones definitorias;-- que en términos de uso del lenguaje.

(2) Fase fenoménica que pasa al contacto visual-perceptivo (con uno o más especímenes); -- esto, con el fin de probar las afirmaciones anteriores sobre la llamada esencia de los datos.

(A)2. Segunda etapa:

Deja que todo pase como una información sin pasión; aplica el verdadero método dialéctico inmediatamente, sin querer tener siempre la razón apasionadamente.

(B). Sólo entonces nos ilumina la luz de la percepción puramente espiritual y de la verdadera comprensión intelectual de la naturaleza esencial de los datos. (*Séptima Carta, Calw, 40*).

Como puedes ver, Platón repite el mismo esquema una y otra vez en su carta. Ahora aplicaremos esto a “todo lo que está limpio”.

De paso: *O. Willmann, Abriss, 366*, donde discute con John Locke sobre lo que se debe entender por el término “esencia” (H.O. 38), admite de buen grado que, en la medida en que la “esencia” aún no ha sido aclarada, gracias a las verificaciones empíricas y/o experimentales, esa misma esencia “funciona” como una *x*, una “*qualitas occulta*”. Ahora hablaríamos, en términos de la teoría de la electricidad, de una “caja negra”: se pone un cable en un enchufe y la luz se enciende, aunque no se sepa (exactamente) qué pasa en esa caja “negra” (opaca). “Funciona. Lo mismo ocurre con la idea, entre otras y especialmente, de “todo lo que es limpio”. Sobre “lo que es limpio”, las discusiones son interminables. ¡Y sin embargo! No todo es puramente subjetivo.

(A) La fase preideativa.

Adoptamos lo que *Wl. Tatarkiewicz, Gesch. d. Aesthetik, I, 139/167 (Die Aesthetik Platons)* nos habla de ello.

(A).1.-- El nombre.

“El que baila y canta limpiamente (*kalos*), el que baila y canta, al menos, ‘*ta kala*’, todo lo que es limpio”. Así dice Platón, en referencia a lo que los antiguos griegos llamaban *choreia*, el arte de la danza, el canto y la música. El término ‘*ta kala*’, las cosas bellas (mala traducción), literalmente, está ahí. Así que podemos empezar a analizarlo.

H.O. 48,

(A).2.-- Las descripciones.

El lenguaje utilizado en este caso es doble: lo que el griego ordinario y antiguo llama “limpio” y lo que la intelligentsia (los intelectuales) llama “limpio” (definiendo).

El sentido común.

Los ‘doxai’, opiniones, las opiniones que circulan, con o sin justificación razonada, se aplican, en el análisis platónico, por supuesto, también.

“En su diálogo *La Cena*, Platón dice: “Si hay algo por lo que vale la pena vivir, es por vivir todo lo que es bello”. De hecho, este diálogo no es más que un apasionado elogio a la belleza (= todo lo que es bello) como valor supremo. Es el primer himno a la belleza que conocemos en términos literarios.-- Pero ... Ese himno entendía la belleza como la entendían los griegos, es decir, de forma diferente a como la entienden la mayoría de los modernos.

Por consiguiente, cuando Platón alaba la belleza, alaba algo diferente de lo que hoy se entiende por “belleza”.

(a) Las formas, los colores, -- las melodías eran - para los griegos y para Platón - sólo un tipo de “belleza”.

(b) en este concepto registraron no sólo objetos físicos (materiales), sino también datos psicológicos y sociales, es decir, caracteres, constituciones, propiedades éticas, verdades” (Tatarkiewicz, 140).

En otras palabras: el propio Tatarkiewicz, sin quererlo, subraya la enorme importancia de partir de los términos y definirlos dentro de la lengua dada. La lengua griega antigua no es la de hoy.

Nota - Método histórico-cultural.

Cfr. los cursos de primer y segundo año. También la filosofía se sitúa dentro de un lenguaje. Platón, al igual que los Protosophers, - vio claramente esto, aunque sólo sea porque fue muy viajado.

Nota -- Uno compara nuestro lenguaje actual de sentido común sobre la limpieza: “¡Eso no fue limpio de tu parte!” (dicho como caracterización de un acto ‘feo’, por ejemplo, traicionero). (se dice para caracterizar un acto “feo”, por ejemplo, la traición). “Hice una masa limpia de dinero con ello” (dicho de algo puramente lucrativo), etc. m. pensar en “el alma limpia del niño”, “una meta limpia”.

La intelectualidad.

Tatarkiewicz, o.c., 147, resume: Los filósofos habían propuesto, hasta entonces, tres varas de medir (criterios) para distinguir “Todo lo que es bello” del resto (H.O. 12: La forma de la esencia).

H.O. 49.

(1) Los sofistas propusieron la vida subjetiva, en la medida en que hay una dosis de experiencia placentera en ella.

En *Hippias Maior* 298 a, Platón dice que los protosofistas afirmaban: “Limpio es todo lo que es agradable al oído y a la vista”. Que Aristóteles también escribe en nombre de los protosofistas.

No es, por cierto, sorprendente: H.O. 6 nos enseñó que, para Protágoras, el “alma” no es más que sensaciones.

(2).1. Los paleopitagóricos sitúan, como se puede deducir tras H.O. 44 (modelo de foca), todo lo que es bello en la estructura (forma de la criatura), especialmente en la medida en que hay armonía (agregación adecuada), reconocible por el orden(es), la regularidad, el equilibrio, la simetría, en ella (H.O. 10). -

(2).2. La tesis socrática, en este sentido, era que la eficacia (la funcionalidad, la pragmática) es el criterio: en la medida en que algo se adapta al papel que debe cumplir, en la misma medida Sócrates lo califica de “limpio”. En términos de efecto (subjetivo):

(i) para los protosofistas (de tipo gorgiano) se trata de apate (sensación placentera ilusoria);

(ii).1. Para los paleopitagóricos se reduce a la catarsis, la limpieza del alma (H.O. 16; 37): el alma sigue siendo ella misma, pero se purifica y se eleva a un nivel de vida superior;

(ii).2 Para Sócrates, todo se reduce a la mimesis, la imitatio, la representación correcta.

(A).3. -- *Los modelos aplicativos (fenómenos).*

En el diálogo *Politeia*, Platón distingue tres tipos de realidad.

(1) *Los dos tipos fenomenales son:*

a. El fenómeno singular-concreto, in fuisis (naturaleza), llamado “imagen” (es decir, si se parte de la idea);

b. la obra de arte hecha por el hombre (ya sea artística o artesanal, es decir);-- que, vista desde la idea, es una imagen de la imagen.-- Así, los antiguos griegos distinguirían entre naturaleza y arte; también lo haría Platón.

(2) *El tipo ideal, es decir, la idea misma;*

lo que, al menos en el caso de Platón, conduce a la idea “ta kala”, “todo lo que es bello”, siendo la idea, ahora, algo que tiene que ver con la divinidad (no con la mera humanidad).

Hippias Maior trata, como dato fenomenal, de probar las definiciones que acabamos de repasar,

(1) Una muchacha hermosa (H.O. 2; 36; 39),-- un caballo, un instrumento musical, un jarrón -- (en otros diálogos: personas hermosas, modelos coloridos, -- imágenes, melodías, obras plásticas),-- todos datos, que podríamos llamar, en el sentido ahora

dominante, “estéticos”;

H.O. 50.

(2) Pero Sócrates y su interlocutor Hippias también enumeran como fenómenos el trabajo profesional hermoso, la legislación limpia, lo que es limpio en la política y en la vida comunitaria, -- cosas, que reflejan el concepto griego mucho más amplio de “limpio”.

Por ejemplo, el utili(tar)ist Hippias no oculta que, para él personalmente, “lo más hermoso es esto”:

- a. adquirir un activo,
- b. tener buena salud,
- c. ganando fama entre los helenos,
- d. alcanzar una gran vejez”.

Para el ético Sócrates, en cambio, lo más bello es la “sabiduría”.

Esto, mientras que otros diálogos citan otros ejemplos: la belleza femenina, la belleza de Afrodita,-- la belleza de la reflexión, del aprendizaje,-- la belleza de las “buenas costumbres”, de la justicia,-- la belleza del alma situada en la excelencia moral. - Los fenómenos, para probar las definiciones, reflejan la amplia idea griega de la belleza.

Nota -- Respecto a la definición y los ejemplos de Sócrates: los cuerpos de algunas personas son “limpios de cara a las carreras de velocidad”, los de otras son “limpios de cara a las peleas” (‘limpio’ significa aquí: utilizable, adecuado). Platón también cae en ello, en cierto modo: por ejemplo, una cuchara de oro es “más limpia con vistas a su uso” que una cuchara de madera (concepto funcional y pragmático de la belleza).

(B) La fase ideativa.

Lógicamente, se divide en dos subfases:

- (1) La crítica de las definiciones existentes (posiblemente establecidas);
- (2) en nombre de su propia definición típica platónica; expresión de la ideación.

1.-- a. Platón rechaza la definición socrática: donde “Todo lo bello” (idea) es invariablemente también “bueno” (valor en sí mismo), lo bello utilizable, en sí mismo, tampoco puede ser “bueno” (valor en sí mismo); entre los cuerpos “limpios”, las formas, los colores, los sonidos, están los que son valiosos (“limpios”) por su utilidad, pero también están los que son “limpios”, simplemente por sí mismos. En la definición de Sócrates no tiene cabida lo limpio por sí mismo, lo limpio en sí mismo (que, sin embargo, discute); su definición es demasiado estrecha (no sumativa (H.O. 41)).

H.O. 51.

1.-- b. Platón rechaza la definición protosofista: si la “experiencia placentera” es criterio, ¿cómo explicar entonces que haya experiencias placenteras, que no van unidas a la belleza en sí misma, como la definirá Platón?

“Lo que es agradable a los ojos y a los oídos” no es una definición sumativa (H.O. 41) (sólo incluye una parte): no se habla de lo que es común a ambos tipos (belleza visual y auditiva).

2.-- a. Platón, especialmente en sus últimos años, integra la definición paleopitagórica:

(i) El universo, el ser, cuando es analizado ideativamente, exhibe estructura (arithmos, la unión de un número de partes (aritméticas) (geométricas),-- esto, de manera armoniosa);

(ii) pero los paleopitagóricos pensaban que esta estructura era gruesa (física) o, sobre todo, fina (H.O. 30: astral). En todo caso material y probado, por lo tanto, para ser inferior al nivel inmaterial de las ideas, con Platon; por lo tanto Platon profundiza la estructura a la materia gruesa y fina y, sobre todo, el inmaterial: las formas de esencia, material e inmaterial, del ser muestran estructura (H. O. 44: modelo de sello).O. 44: modelo de sello), que es tanto general (analogía sumativa del ser) como ejemplar (analogía ejemplar-cibernética del ser) y, sobre todo, generativa (analogía generativa del ser).

“Platón (1) no discutía que el hombre medio pudiera encontrar bellos los cuerpos; pero era de la opinión de que había cosas más bellas que eso: los pensamientos y las obras bellas; lo espiritualmente bello tenía su preferencia;

(2) Este nivel de belleza no es, sin embargo, el más alto: éste se sitúa en la idea, que es sólo “lo bello en sí mismo” (“todo lo bello”):

(2).a. Si una persona quiere realizar algo bello, sólo puede hacerlo mediante el “todo lo bello” pictórico (lo bello en sí mismo);

(2).b. Si los cuerpos y las almas son bellos, entonces sólo en la medida en que se acercan a la idea “todo lo que es bello” (H.O. 38: en/sobre), resp. se aproximan a ella: ese tipo de belleza (se origina y) perece; sólo la idea “todo lo que es bello” es eterna; además: “Si alguna vez contemplas esta idea, el oro y el esplendor, así como los muchachos y jóvenes más bellos, te parecerán nada. Así, las propias palabras de Platón”. Cfr. Wl. Tatarkiewicz, o.c., 146.

H.O. 52.

Uno lo ve, firma de nuevo: la idea 'todo lo que es limpio' es modelo de regulación:

(1) es regla, presente en todas las aplicaciones (= modelos aplicativos; -- según la estructura distributiva);

(2).1. Es la regla, en y por encima de todas las aplicaciones como modelo, -- que se pone de manifiesto cuando se confronta la regla con sus desviaciones (aplicaciones irregulares).

(2).2. Pero la idea es - como diosa de la función y causante (Urheberin, en el lenguaje de Söderblom) - poder calculador, que se establece en todas las aplicaciones (appl. mod.) e, incluso, en todas las aplicaciones desviadas, como la fuente,-- el origen, el "archè" el principio. En otras palabras, la idea es foca, sfragis, sfragidion, en el sentido mítico-antiguo. Cfr. H.O. 44v. Entendido, como se acaba de decir, idea = sello = modelo de regulación.

Nota -- Todas las ideas platónicas son de alguna manera divinas. Pero la idea "Todo lo que es bello" es divina en un sentido especial: se lee, por ejemplo, en *Th. Zielinski, La religion de la Grèce antique*, París, 1926: págs. 49/70 explicar cómo la deidad se revela en y al mismo tiempo por encima de la belleza (*Révélation de dieu dans la beauté*).

Zielinski cita al árido científico Aristóteles sobre este tema: "Si un día, por casualidad, conociéramos a un ser humano con la apariencia que los escultores dan a las deidades, es absolutamente seguro que todos estaríamos dispuestos a inclinarnos ante esa persona en señal de reverencia y a prepararle un servicio, como si fuera un ser superior. Esto es evidente, por excelencia, en la belleza absoluta de la que habla Platón.

2.--b. Platon integra la experiencia subjetiva, que Protosophistically ha interpretado de una manera puramente utilitaria-hedonista. La "belleza" sin la experiencia de la misma es tan buena como sin sentido: es un tipo de yugo noble (intencionalidad; H.O. 8; 32; 37;-- así como 9/10).

Mientras que para Aristóteles la experiencia de la belleza era una experiencia de felicidad, para Platón lo es igualmente, pero con un énfasis en el asombro que se convierte en admiración.

Esto no excluye ciertamente a Aristóteles; al contrario, véase su reacción a una imagen de la deidad. Aquí Platón vuelve a ser típicamente antihelénico (Wl. Tetarkiewicz, o.c., 140; 143).

H.O. 53.

Como dice Taterkiewicz, o.c.,143: “Para Platón algo era ‘bello’ en la medida en que despertaba admiración; -- por consiguiente, la sabiduría, la altura moral, los hechos célebres, la sana legislación son también ‘bellos’. No hay que excluir estas cosas del ámbito de la “belleza” reduciendo este concepto a la “belleza de la forma”“. Cfr. H.O. 33 (*Einstein*).

Pero cuidado: si Platón pone la experiencia subjetiva como atributo por excelencia, difiere fundamentalmente de los sofistas:

- (1) Lo que es limpio no se limita a los sentidos;
- (2) La experiencia de la belleza es más que una mera proyección subjetiva: una característica objetiva de la realidad hace que uno la admire;
- (3) el sentido de la admiración es un sentido sólido e innato de la belleza (y no un momento fugaz de disfrute, como para los sofistas);
- (4) Ese sentido de la belleza es un caso de yugo noble (modelo mutuo), por el que el admirador penetra en la esencia de las cosas (bellas): así es que el verdadero sentido de la belleza, en el sentido platónico, distingue la belleza falsa de la real (mientras que, para el sofista, la belleza es siempre alguna forma de falsedad).

Nota.-- *El eros (pulsión de amor vital) como sentido de la belleza.*

Desde los Orfeos (H.O. 45) y, tras ellos, los Paleopitagóricos, el “eros” ha tenido un papel protagonista. También con Platon. Habla de ello con sorprendente elocuencia. Por ejemplo, en *La Cena (Sumposion)*. El objeto del eros es ‘to kalokagathon’ (todo lo que es limpio y bueno).

Incluso se ha elaborado como parte de la teoría de las obras de arte: lo que se absorbe en la belleza quiere objetivarla, plasmarla en un objeto material, representarla. Por ejemplo, en una obra de arte.

Nota.-- En el *diálogo Ion*, Platón habla de la inspiración (el lado mantiano), entre otros en el poeta: éste es un vidente, que gracias a un don divino (psíquico), actúa bajo inspiración. La inspiración, sin embargo, de la que habla Platón, es una forma de manía, de furor, de éxtasis.

Dado que Platón considera que la (i) suposición -grado especulativo- y la (ii) contemplación -grado contemplativo (HO 9; 19; 35; 37)- de la idea es una cuestión de nous, mente o espíritu (el lado noelógico de la teoría de las ideas), Platón subestima más bien la inspiración.

H.O. 54.

(c).-- *El realismo sagrado.*

Religión (H.O. 5/7 (*emp.- sens. derecho religioso.*); 25v. (*transhyl. real.*) gira, convenientemente, en torno a dos hechos principales: el alma y la deidad.

Veamos, muy brevemente, cuáles son esos dos, con Platón.

1.-- *El alma.*

Un texto: “Uno debería... vivir como personas convencidas de esas antiguas tradiciones sagradas que, como todo el mundo sabe, nos revelan que tenemos un alma inmortal, que esta alma, en lo que respecta a su forma de vida, se encontrará con un juez y, en el caso de los crímenes, se enfrentará al mayor castigo después de haber abandonado el cuerpo.

Por eso, ser víctima de los grandes crímenes (*nota: en el contexto, Platón se refería a la vida política siciliana, con sus grandes crímenes*) y de las iniquidades debe considerarse un “mal” menor que cometerlos activamente, pero tal cosa es una doctrina que no escucha el hombre que no posee el oro del alma y cuyo deseo es sólo el dinero y la adquisición de posesiones”. Compara esta posición de Platón con Protágoras (el alma es un conjunto de sensaciones) y con Aristóteles (el alma es mortal). (Cfr. VII-el H., Calw, 24s.).

2.-- *La deidad.*

(1) El adjetivo ‘theios’, divinus, divino, es opuesto a ‘humano’, ‘mortal’, ‘visible’. Trasciende (transcendencia) esta última.

(2).1. En el sentido pleno de la palabra, sólo las ideas (la mayor parte de la idea de “lo bueno”) son “divinas” (H.O. 52).

(2).2. Lo que no es una idea -el alma, las deidades de la religión popular- es “divino” en la medida en que está relacionado con las ideas (una especie de “participación” (H.O. 46)).

En primer lugar, con Platón, están las deidades astrales (H.O. 30), que consistían en materia muy sutil y, como las almas, “dirigían” esta materia celeste. Las deidades de Platón son éticamente intachables (de ahí su crítica a las “inmoralidades” del mito popular). El alma-mundo o universo es, para Platón, una especie de deidad que abarca todo lo visible (mortal e inmortal). Tal vez el Demiürg (= creador de orden en el universo) sea precisamente esa alma del mundo.

(3) ¿Conocía Platón al ser supremo, como lo hace la Biblia (Yahvé, Trinidad)? Parece que no. Consecuencia: interpretar sus ideas como ideas de Dios, como por ejemplo con S. Agustín (HO 27), no es correcto. En un entorno pagano, sólo los albinos de Smurna (+100/+175) identificarán las ideas con los pensamientos de Dios.

H.O. 55.

Índice de contenidos.

I.A. Las tres posiciones de afor. ontol. en la antigüedad.

I.a.(i). - La ontología nominalista (1/7).

La ontología protagónica (1/7).

(a) el enlace denotativo (1/2).

(b).1. el diferencialismo prot. (3/4).

(b).2. el prot. fenomenalismo (4/7).

sens(ual)ismo (5); materialismo (7).

I.a.(ii).-- La ontología conceptual realista-abstractiva (8/26).

La ontología aristotélica (8/26).--

(a).-- el resumen (8/12). theoria (9). - El esencialismo aristotélico (10/12). -- la forma de ser (12).

(b).1.-- el sistema aristotélico de la analogía (12/16).-- la diferencia entre lógica y ontología (14v.).-- la analogía del ser (15v.).

(Aplicaciones del sistema de analogía (18/26).

1. el ser singular (16/19). -- el modelo de semilla y germinación (17).

2. el ar. realista (19/26).-- los cuatro factores (20v.).-- el ar. realista dual (24).-- el ar. realista transhomogéneo (25v.).

I.a.(iii).-- La ontología conceptual-ideal (27/54).

Introducción.-- El hombre arcaico (27/29).-- Formas de ser platonizantes (29).-- Platón y los mitos (29v.).-- Teología (30). - Primitivología (31).

La ontología platónica (32:54).

(a) el vínculo ideativo (32v.).

(a).1.-- breve esquema del vínculo ideológico (34/37).

La ideación de “lo redondo” (34/37): nombre, definición del ser;-- modelo aplicativo;-- perspicacia científica.-- la catarsis del nominalismo (37).

(a).2.-- breve esbozo de una actualización del método dialéctico (38/46).

la ideación de “lo que es oro” (38/46).

-- el lado nominal (38/39).-- el nombre (38). -- la descripción (definición) (39).-- el lado visual - fenoménico (39).

-- el lado ideativo (39/46).-- definición de idea (40).-- el sistema de analogía (analogía sumativa, distributiva, colectiva; (40/42).-- el acto ideativo platónico (42/44).

-- el modelo de sello (44/46).-- el general (distributivo; 44).-- el ejemplar (44v). -- el generativo (genitivo; 45/46).

(b).-- la ideación de “todo lo que es limpio” (47/53).

(c).-- realismo sagrado (el alma, la deidad: 54).

H.O. 56.

I.A.(IV) La ontología de los albinos de Smurna (+100/+175). (56/62)

Foulquié, L'existentialisme, París, 1951-2, 10/17, utiliza el término “esencialismo teológico” (H.O. 27): “Las esencias (*op.*: formas de ser, ideas) son “algo divino” (H.O. 54), incluso “Dios mismo” ‘.

E. De Strycker, S. J., Beknopte geschied. v/d. ant. wijsb., 114, dice que las ideas como pensamientos de Dios sólo aparecieron con los albinos. Este platonista es, por tanto, un punto de inflexión muy importante en la historia del pensamiento sobre las ideas. Por lo tanto, una mirada algo más detallada a su filosofía.

I.-- Situación.

Estamos, desde +/- -320, en el centro de la filosofía helenística-romana,-- en lo que se llama “platonismo medio”, que precede al neoplatonismo.

1. Su maestro Gaios (100/150) da como sentido de la vida la ‘theiosis’, la deificatio, la deificación (llegar a ser igual a una ‘deidad’), -- un propósito en la vida que ya se encuentra entre los órficos, los paleopitagóricos, los platónicos, incluso los aristotélicos. Estos pensadores no se enfrentan, por ejemplo, a compañeros famosos, sino a alguna deidad. Así, Gaios deduce -de ese sentido de la vida- el sentido de la alta vida ética (H.O. 54: El oro del alma).

2. En Atenas, Gaios tiene como alumno a Albinos. Más tarde, él mismo enseña en Smurna (Esmirna), donde, a su vez, tiene como alumno al famoso médico Galenos de Pérgamo (129/199).

Sus obras: *Sobre las propiedades incorpóreas, Prólogo a Platón (naturaleza, disposición, orden de los diálogos platónicos)*, especialmente *Didaskelikos* (Epítome, es decir, resumen; --un estudio sistemático del platonismo, pero con muchas enseñanzas aristotélicas y algunas estoicas (H.O. 32)).

II.1 La teoría

Albinos divide la filosofía en tres ramas.

a. Dialéctica/ lógica, en la que habla de los universales (= conceptos generales), de las categorías (= conceptos básicos o principales) -según él son innatos- y de los silogismos, en el sentido aristotélico.

b.1. La filosofía teórica, que -como en el caso de Aristóteles- incluye las matemáticas, la física (filosofía natural) y la teología. Como Aristóteles, a grandes rasgos (H.O. 26), pero en un sentido más elevado, Albinos postula un nous inmutable (“inmóvil”), intellectus, mente, espíritu, que se “piensa” a sí mismo.

H.O. 57.

Dios” -ese espíritu tan exaltado- es, al menos en lo que se refiere a su(s) ser(es) más profundo(s), desconocido e incognoscible,-por lo que es trascendente (= exaltado, que trasciende lo fenomenal, sí, todo lo que es incluso transfenomenal).

Pero este “Dios” es accesible. esto, de una manera triple:

a. por razonamiento, sobre la base de la proporcionalidad (‘analogía’, aquí en sentido estricto): se dice que es, por ejemplo, bello, como lo que vemos a nuestro alrededor, pero -proporcionalmente hablando- mucho, sí, infinitamente más exaltado.-- Más tarde, esto se llama teología catafática (afirmativa).

b. por razonamiento, sobre la base de la negación (‘aphairesis’, no confundir con, por ejemplo, la ‘abstracción’ aristotélica (H.O. 10))-- se dice que ‘Dios’ no es como todas las cosas bellas que vemos a nuestro alrededor; en esa medida es trascendente o exaltado, trascendiendo todo.-- Más tarde, esto se llama teología apofática (‘negativa’). Más tarde, esto se llama teología apofática (‘negativa’).-- El orden también se invierte: primero negar, luego afirmar, -- en el razonamiento.

c. mediante -no un razonamiento, sino- una experiencia identificable, la “huper.oché”, la trascendencia (trascendencia), a saber, de los dos actos anteriores, meramente razonantes.

“La deidad (...) sólo puede ser abordada en la unificación mística. Sin embargo, esto no es real, es decir, el conocimiento adquirido mediante el razonamiento, por la razón de su naturaleza no razonada”. Así, el propio Albinos. Cfr. *G. des Places, S. I., La religion grecque (Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique)*, París, 169, 303; 317; 336.

Más tarde esto se llama teología mística. - Más tarde, Pseudo-Dionisios el Areopagita (tss. +400 y +500), pensador patrístico y místico de enorme influencia, tanto en el pensamiento cristiano oriental como en el occidental, describe brillantemente los métodos de afirmación, negación y trascendencia (*F. Cayré, A.A., Patrologie et histoire de la theologie*, t. ii, París, 1945-3,97).

b.2. Filosofía práctica, que abarca la ética, la economía y la política. En ética, el sentido de la vida es el “telos”, el finis, el propósito de la vida, la theiosis, la deificación a través de la vida moral. Una condición esencial para ello es la “metrio.patheia”, la moderación de las pasiones: nuestros deseos (pasiones) no se erradican, sino que se asumen, se purifican y, gracias a la deificación, se elevan a un nivel más alto y elevado (H.O. 16: catarsis, purificación; véase también 37 y 22). Sublimación”, freudiano.

H.O. 58.

II.2.-- La teoría de las ideas.

Anteriormente, la fuerte disciplina aristotélica cubre el verdadero platonismo.

1. El punto de partida es el fenómeno singular-concreto y sus nombres. En, pero al mismo tiempo por encima de estos fenómenos está su Idea. En la medida en que esa idea está en los propios datos de la experiencia, se les llama “eidos”, forma del ser (H.O. 12;48); la imagen (arquetipo), sin embargo, y el origen de esos datos es ese “eidos” y por ello se le llama “idea”, forma superior y divina del ser.

2. Estas ideas, ahora experimentadas en las cosas visibles, no son otra cosa que las ideas pensadas por Dios, que, en conjunto, constituyen la estructura (plan) del universo (naturaleza). En otras palabras, lo que Platón llamaba “kosmos noëtos”, mundus intelligibilis, el mundo del conocimiento y del pensamiento o ideal, que comprende la totalidad de las ideas -con la idea más elevada, el Bien (que coincide con lo Bello (H.O. 53)- está, por medio de Albinos, situado en Dios.

III.-- 1.-- Profundización de las enseñanzas anteriores.

El punto de partida es el noble yugo (H.O. 8; 32; 37 (bipartito); 52 (aplicable)), es decir, la bipolaridad básica (intencionalidad). Esto incluye:

(i) la dualidad “nombre/cosa” (H.O. 2) y

(ii) la dualidad “concepto abstracto/forma singular” (H.O. 8v.; Arist.).

Pero, en el platonismo, esa dualidad se convierte en “concepto/idea ideativa” (H.O. 32).

En otras palabras, el sujeto se orienta hacia el objeto,-- fenomenal, abstracto e ideativo.-- Aplique esto, ahora, a lo que nos enseña Albinos, sobre la ética.

(A). - El modo del problema.

Cfr. H.O. 20 (estado de la cuestión).-- Incluye el nombre y las definiciones (opiniones).

1El nombre.

Telos', finis, meta, -- sentido de la vida. Yo, tú, todos vivimos y, además, le damos sentido. Somos intérpretes. Eso se nota en la toma.

2.-- La(s) definición(es).

Albinos tiene en cuenta, sobre todo, dos posiciones enfrentadas, los sentidos.

a. -- El sentido estoico.

La Estoa, fundada hacia el año -300 por el chipriota Zenón de Kition (Citium) (-338/-254), fundó una filosofía que puede resumirse así:

(i) Una parte secundaria, a saber, una lógica derivada de los megáricos) y una física (una filosofía de la naturaleza heracliteana (H.O. 21; 35; 45)).

H.O. 59.

La naturaleza, que se identifica -en su mayoría- con la Deidad -- una especie de Alma Universal (H.O. 26 (espíritu del mundo v. Anax.); 54 (Plat.)) -- controla todos los procesos, según un plan común (el 'logoi spermatikoi'), que está presente en esa Naturaleza = Divinidad.

La naturaleza consiste sólo en cuerpos materiales -finos y gruesos (H.O. 30: pluralismo hilico)-.-- Lo cual, como realidad, da un materialismo religioso.

También es llamativo que el proceso natural proceda de forma determinista: no hay lugar para la libre autodeterminación (fatalismo o fe en el destino).

(ii) Una parte principal: Ética (filosofía moral).-- Aquí el estoico es kunieker (cínico): vida estricta, ascética mortificada, cuyo sentido se da al cumplimiento del deber. Lo que se llama deber-moralidad. Los héroes (héroes de la mitología) son el ejemplo.

Conclusión: La definición de ética es: someterse fatalmente al proceso de la naturaleza, que es ineludible, cumpliendo heroicamente con el propio deber, incluso en el marco de la polis, que aquí es la cosmópolis, el universo y toda la "oikoumenè" (ecumenismo, el mundo habitado de la época), (ciudadanía mundial).

Se encuentra otra buena dosis de ética del deber, en el sentido estoico, en I. Kant (1724/ 1804), el Aufklärer.

b.-- El sentido peripatético (=aristotélico).

(i) Para la parte teórica, cf. H.O. 20v. (teleología).

(ii) El aristotélico parte de la esencia del hombre ("alma"), que, al mismo tiempo, constituye su sentido de finalidad: el hombre es una "forma" que, en el proceso de la naturaleza, nace y perece. El hombre es una "forma" que, en el proceso natural, llega a ser y perece, pero a la que, en virtud de la forma de ser, se le atribuye un "telos", es decir, llegar a ser y perecer.

Ese sentido de la existencia es la 'eudaimonia anthropine' (beatitudo humana), la felicidad humana (H.O. 9v.: felicidad). Lo que se llama la moral de la felicidad. Vivir consciente o éticamente bien es, por tanto, ser capaz de lograr la propia felicidad.

A diferencia de los estoicos, Aristóteles entiende esta voluntad propia en términos de razón (aspecto nocturno). El linaje noble, la salud, el cuerpo bello, la vida larga, la propiedad, la maternidad, los lazos de amistad, todas estas cosas están más allá de la voluntad del hombre y son secundarias, de segundo orden.

Conclusión: La definición de ética es: dentro del proceso de la naturaleza, como un ser que actúa por sí mismo, para construir su felicidad. En esto las teorías (H.O. 9) juegan un papel importante. ¡Feliz que puede hacer la teoría!

H.O. 60.

Por cierto, quien defiende una ética de la felicidad análoga, pero cristianizada, en el sentido aristotélico, es S. Tomás de Aquino (1225/1274), la figura cumbre de la Alta Escolástica (H.O. 26).

(B) -- El sentido teocéntrico-ideativo.

No son las ideas el centro del universo, como en el caso de Platón (H.O. 54: ideocentrismo). Albinos piensa teocéntricamente, un Dios incognoscible, pero accesible, es el centro y las ideas se sitúan en él.

a.-- La idea sumativa (universal).

Cfr. H.O. 41; 50v.-- 'Todo lo que es humano' (H.O. 39 (oro); 47 (limpio)) es lo que intenta definir el platonista. Yo, tú, -- todos nosotros (sumativos, universales) somos, ciertamente, seres singulares, pero -- comparados con los animales y las plantas -- somos portadores, en nuestra esencia, de una forma general de ser (eidos), nuestra alma, que, como ven muy bien los estoicos y los peripatéticos, está comprometida en el proceso fenoménico de la naturaleza, -- en el que llegamos a ser y perecemos. Al menos, nuestro cuerpo (H.O. 54), no nuestra alma inmortal.

Aunque arrojados al proceso de la naturaleza, nosotros, como seres sensibles, en busca de un telos, de un sentido de la vida, diseñamos nuestras vidas; arrojados a la praxis de la economía (H.O. 57) y de la política (H.O. 57), yo, tú, todos diseñamos una actividad económica y política en algún lugar (recuerda que al griego antiguo le gustaba participar en la vida de la polis). - Un pequeño número llega a la vida teórica (H.O. 56): aprenden lógica, materias teóricas y prácticas.

Sumativa:

a. diacrónico: fue así, es así y seguirá así en el futuro, dentro de nuestro proceso natural;

b. Sincrónico: así es, aquí, en Smurna (donde enseñó Albinos); así es en Atenas (donde fue enseñado); así es en todas partes, en el oikoumene, el mundo habitado, - también fuera del imperio romano. - En todas partes, siempre - diferenciándose de los animales y las plantas en que, las personas actúan como fundadores, que buscan realizar un telos, el sentido de sus vidas. Somos una idea.

b.-- Aspecto generativo de la idea.

H.O. 45.-- La theoria platónica -ya sea especulativa (razonamiento como hipótesis; H.O. 47, x, caja negra) o contemplativa (contemplación mística; H.O. 9; 57)- aquí, con Albinos, se lanza a Dios, como lugar de las ideas, que cada uno somos a nuestra singular manera.

H.O. 61.

En efecto: yo, tú, todos nosotros, somos de Dios, causados por él (H.O. 45); de él brotamos, de un modo u otro, aunque sea misteriosamente. Inmediatamente, en todos nosotros (suma), está el propio espíritu de Dios (Nous, Intellectus), con la idea, que nos concierne, - que encarnamos en la sustancia gruesa y en la fina o tenue. En cada uno de nosotros, “todo lo que es hombre” es singular, visiblemente presente. En nosotros, sí, pero como extendiéndose más allá de nosotros en Dios... Así compartimos su modo de ser, aunque sea de forma meramente aproximada (H.O. 57: accesible). Esa es la methexis (participatio, participación; H.O. 46).

Hay que señalar que el concepto estrictamente bíblico de creación (causalidad libre) no está necesariamente en el teocentrismo de Albinos, sino que es una especie de salida (emenatismo), -- un concepto no bíblico.

c.-- Aspecto ejemplar (paradigmático) de la idea.

H.O. 44. -- La idea de Dios, en nosotros, al mismo tiempo por encima de nosotros, no sólo como factor causal, sino también como factor de dirección de la meta. La idea de que nosotros, encarnados, estamos en el proceso natural cósmico, a través de la participación, es, al mismo tiempo, ideal y valor. Es el sentido (telos) de la vida encarnada.

Aquí, por supuesto, nos acercamos a la teleología aristotélica (H.O. 20): Para empezar, nuestra forma básica (eidos) es sólo potencial en nosotros; gracias al proceso que es nuestra vida, gracias también a nuestra autoimplicación en la realización de nuestro modelo en nosotros (eidos = idea), la idea en nosotros crece hasta su forma ideal.

Esto se muestra, en particular, en la metriopatía (H.O. 57), la templanza. Medida” significa modelo de medida, modelo regulador, ideal, de modo que la templanza, en lenguaje antiguo, significa sublimación, elevación a la forma ideal. Esto de los paleopitagóricos (H.O. 20: arithmos = metron).

Se trata de la estructura de dirección: nuestro afán de lucro (pasión económica), nuestro afán de adquirir poder político (H.O. 57) nos llevan a desviarnos de nuestra forma “verdadera” (ideal) de ser, que es restaurada por el espíritu en nosotros (aspecto nocturno), que toma la idea como modelo (H.O. 45).

Nota -- Uno puede preguntarse, ¿dónde está el aspecto colectivo de la idea (H.O. 42; 43)?

H.O. 62.

El modelo gramatical (H.O. 42), aplicado a.o. en “Todo lo que es oro” y “Todo lo que es bello” (H.O. 47vv), los albinos, por supuesto, también lo conocían. Hay que recordar que, el método platónico como tal (= en sí mismo) es el diálogo (H.O. 47).

Esto explica por qué un albino practica el eclecticismo: al mundo de ideas platónico, añade muchos puntos de aprendizaje aristotélicos e, incluso, algunos estoicos, que selecciona e inserta en su propio conjunto (que es la “eklexis”). El sistema de ideas nunca es un sistema completamente cerrado, sino abierto. ¿No hemos observado, H.O. 32, que los teósofos neoplatónicos posteriores intentaron “tender un puente” entre Platón y Aristóteles?

Cuando, por tanto, Albinos razona sobre la finalidad de la vida, sabe que, por naturaleza, la idea “Todo lo que (su dominio) es” en su coherencia (“unidad”: H.O. 40) -por definición- la abarca, y, por tanto, que todos los seres humanos deben trabajar (sumariamente), colectivamente, hacia la realización de su forma de ser.

Resumiendo: “Toma plena conciencia de lo que ya es incipiente (empieza a formarse), es decir, la idea de Dios sobre ti. -Ser plenamente consciente de que eres, desde el principio, una idea divina y que debes llevarla a pleno rendimiento, a la realidad.

He aquí el imperativo ético o, más bien, el modelo ejemplar o regulativo (H.O. 46), que resume la definición ética albiniana.

Así es la ética de la deificación. Al elaborar la idea de que uno es de Dios, se convierte en dios. theiosis, deificatio.

III.-- 2.-- Virtud (y) ética.

Alasdair MacIntyre, After Virtue (A Study in Moral Theory) Londres, 1981, es una crítica mordaz de la Ilustración en Europa Occidental desde el final de la Edad Media. MacIntyre argumenta que sólo un retorno a la teleología de Aristóteles y al concepto de virtud que deriva su significado de ella (Es ‘virtuoso’ en la esfera ética, todo lo que es adecuado, sobresaliente, útil, en vista de (H.O. 50) el propósito común de la vida de todos los hombres), puede resolver nuestra crisis ética, desde la Ilustración.

Ahora bien, según Albinos, la deificación, la meta, se alcanza mediante las virtudes, es decir, aquellas cualidades, en el ámbito ético, que me hacen a mí, a ti, a todos nosotros, aptos y capaces del ideal ético, la idea de Dios en nosotros.

Más que eso, forman un solo sistema, al menos en su fase perfecta. H.O. 43 (sistema estructurado de propiedades).

H.O. 63.

I.A.(V). - *La ontología de S. Agustín de Tagaste*. (354/430).

P. Foulquié, L'existentialisme, 14/17 (*L'essentialisme augustinien*).-- En efecto, al igual que su predecesor platónico medio Albinos de Smurna, S. Agustín, quizá el mayor líder eclesiástico del mundo, es un esencialista radical.

1. Esto, a pesar de que, con él, Dios es el Dios vivo de la Biblia, que es tripersonal (trinitario) y, siendo autoconsciente, actúa activamente en toda la creación. Estamos, pues, muy lejos del ideocentrismo (H.O. 54; 60) de Platón e, incluso, del teocentrismo más bien vago de los albinos (H.O. 57).

2. Agustín es, además, esencialista, a pesar de que la Segunda Persona de la Trinidad, el hijo o “logos” (sabiduría del universo, -del prólogo del Evangelio de San Juan-), se hizo humano a partir de la Virgen María, una mujer, y, como todos los grandes fundadores de la religión, tuvo historia y la hizo él mismo.

3. En tercer lugar, el esencialismo de Agustín va también de la mano de su vivísima personalidad, que, a diferencia de los esencialismos antiguo-helénicos hasta ahora desbordados, no muestra por una vez una tendencia racionalista unilateral. “En su doctrina de la coherencia “existencial” de todas las facultades humanas (nota: la razón, sí, pero también la libertad de la voluntad y sobre todo de la mente) -la “ratio” no se separa de S. Agustín-, facultades que se entrelazan en el acto de conocer, puede ser considerado como el precursor de Blaise Pascal (1623/1662) así como de la reciente filosofía de la vida y de la existencia”. (*M. Muller/ A. Helder, Herders kleines philosophisches Wörterbuch*, Basel, 1958, 23).

En otras palabras, si resumimos los tres puntos mencionados anteriormente (Dios Trino, Segunda Persona encarnada,-- la personalidad de Agustín), nos encontramos con un esencialismo personalista, -- que Foulquié ha establecido muy claramente. Identificar el esencialismo con el “chosismo sin vida” (*nota*: la chosa, la cosa que no está viva), como hicieron la mayoría de los pensadores existencialistas y vitalistas, no es, al menos para S. Agustín, nada válido.

Pero cuidado: en el corazón mismo de este personalismo se encuentra el propio esencialismo agustiniano: el conocimiento de la persona humana, según su naturaleza y su misión en la vida (telos; H.O. 58), sólo es posible -según Foulquié, o.c.17 si se parte de la idea del creador.

H.O. 64.

La llamada característica romántica

O. Willmann, *Gesch. d. Idealismus*, II (*Der Idealismus der Kirchenvater und der Realismus der Scholastiker*), 239, cita a W. Menzel, *Die christliche Symbolik*, I: 491:

“Agustín introdujo en la Iglesia de Occidente una característica típicamente romántica, a saber, el anhelo místico (atmósfera de anhelo) por el que uno, en la más profunda humildad, mira hacia el infinito, -característica en la que descansa toda la poesía y la santidad de la Edad Media.

I.-- Situación.

El pensamiento patrístico (33/800) no es más que la reelaboración bíblica del modelo básico del pensamiento pagano, que prevalecía en Hellas y en el Oriente helenizado.

(1) **Los Puthagores, Platón por ejemplo**, definen la ‘sabiduría’ (educación general) como “la visión (theoria) de las cosas cósmicas, humanas y divinas, a través de sus razones necesarias y suficientes (‘fundamentos’)”. La “sabiduría” era, en su opinión, esencial, una propiedad que pertenecía exclusivamente a las deidades, o a una u otra deidad. El hombre, como ser falible (falibilismo pitagórico, platónico), sólo era capaz de la búsqueda (“deseo”, como lo tradujeron nuestros antepasados neerlandeses) de esa sabiduría divina, cuyo núcleo, por cierto, consistía en “fèmai”, pronunciamientos divinos (“revelaciones”), “teletai”, ceremonias de iniciación (inclusiones en “misterios” (H. O. 22)) y “mansiones”.O. 22)) y ‘manteia’, comunicaciones oraculares o divinas (H.O. 54).-- Lo que nuestros antepasados holandeses registraron en el término ‘wijs-begeerte’,-- es decir, el esfuerzo humano (es decir, falible) por, al menos en principio, la percepción divina.

(2) **El neoplatonismo** (-50/600),

Un conjunto de sistemas de pensamiento esencialmente relacionados, pero muy diferentes, de los cuales el de Plotinos de Lukopolis (203/269) es el más conocido, rebautiza la “sophia” (sabiduría) pitagórica-platónica como “theo-sophia”, teosofía.

Teosofía” significa

(1) presuponer una disposición general-humana para el contacto directo con la deidad (diosa, dios, -- daimon (espíritu divino),-- Ser Supremo; H.O. 57)),

(2) para que la “sabiduría” (como se acaba de describir) sea posible, factible. Cfr. H.O. 31 (Teorías).

H.O. 65.

Al fin y al cabo, desde los tiempos arcaicos, existía la convicción de que, en el universo, además de oscuridad (seres y energías sin luz), también hay luz (realidad, seres y energías llenos de luz). Cfr. H.O. 29, donde Eliade y otros hablan de él en términos de orden y desorden (“caos”).

Illuminati / Metafísica de la Luz.

1. En el paleopitagorismo, sobre todo y muy claramente ya en el platonismo, surge una ontología, una doctrina de la realidad (H.O. 1), es decir, que considera precisamente esa orede(ning), esa luz como la realidad verdadera, es decir, no engañosa.

Especialmente el proceso de conocer, de actuar racionalmente, que es el tema de toda noología (doctrina del nous, intellectus, intelecto, resp. razón (H.O. 9 (Ar.); 53 (P1.); 56 (Alb.)), se sostiene o cae con la luz del espíritu entendido como intelecto/razón).

En el neoplatonismo circula la idea de que todo ser surge del Primer Ser, llamado Luz Primordial; en los sistemas de pensamiento dualistas (por ejemplo, los sistemas gnósticos), hay Luz y Oscuridad, dos orígenes primordiales de la realidad.

2. La Patrística lo adoptó. Pero especialmente S. Agustín es conocido por su teoría de la iluminación y su ontología de la luz. En la Edad Media católica, se trata especialmente de S. Buenaventura (1217/ 1274), que es un ontólogo ligero, así como de S. Alberto Magno (Albertus Magnus: 1193/1280), el maestro de la figura máxima de la Alta Escolástica, Tomás de Aquino (H.O. 60). Más naturalista (óptica) es la doctrina de la iluminación de Robert Grosseteste (1175/1253).

Una analogía es la base de toda la teoría de la iluminación: al igual que en la experiencia sensorial, en su conjunto, la luz natural (óptica) desempeña un papel decisivo, también en la aparición del conocimiento racional (noalógico): Las ideas eternas, en el Espíritu de Dios, llegan a través de nuestra falible y sensible vida espiritual sólo gracias a una “luz espiritual (incorpórea), interior”, que, dentro de la revelación bíblica, es la luz de la mente natural dada (lumen naturale) o la luz del o. Se trata, dentro de la revelación bíblica, de la luz del intelecto naturalmente dado (lumen naturale) o de la luz de la perspicacia concedida por la gracia sobrenatural (lumen superna-turale) o, alternativamente, de ambas en algún lugar de una. - Cfr. H.O. 16: analogía (= identidad parcial).

Literatura de la sabiduría,

La “sofiología” es el contenido de los llamados libros sapienciales del Antiguo y del Nuevo Testamento (textos sapienciales).

H.O. 66.

Aparte de los textos que tratan explícita o indirectamente de la “Sabiduría”, en ambos Testamentos, la

a.1. Job, Proverbios, Eclesiastés (= Qohelet), Eclesiástico (= Jesús ben Sirach), Sabiduría, -- en su totalidad,

a.2. Tobit, Baruc, -- en parte, y

b. Los Salmos, el Cantar de los Cantares... impropriamente, se cuentan entre los libros sapienciales.

Según Jeremías 18:18, la “palabra” es propia del profeta; la “ley” del “sacerdote” y el “consejo” del “sabio” (G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I (*Die Theol. d. geschichtl. Ueberlieferungen Israëls*), Munich, 1961, 428).

Básicamente, se pueden distinguir cuatro tipos de “sabiduría” bíblica:

a el conocimiento ordinario, profano y/o sagrado de la experiencia del universo y de la vida, en la medida en que las leyes (el orden) pueden ser descubiertas en ellos (o.c., 415);

b. las ideas sagradas que provienen de Yahvé o de la Trinidad:

b.1. En la Biblia siempre se habla de Dios como la sabiduría por excelencia (*Isaías* 28:29);

b.2. Dios puede, en forma carismática-excepcional, comunicar su sabiduría a sus “elegidos”: por ejemplo, Salomón es un hombre “inspirado por la sabiduría de Dios” (*I Reyes* 3:28;5:9);

c. además de estos dos conceptos, hay un tercero: una especie de figura personificada, “hipostasiada”, de Dios, elevada por encima de la creación, el gran educador de las naciones, que difunde la sabiduría de Dios por toda la creación (o.c., 439);

d. En el Libro de Daniel (2:31s) aparece un tipo de sabiduría, que es apocalíptica: está fuertemente relacionada con las teosofías (H.O. 64) (v. Rad, o.c., 450; *Theologie der prophetischen Überlieferungen Israëls*), Múnich, 1961, 314/328 (*Daniel und die Apokalyptik*); el apocalipticismo, además de ser un pensamiento del fin de los tiempos (escatología), abarca a todos los pueblos (Israel pierde su papel principal), también no rehúye las experiencias paranormales y ocultas (esoterismo). - Los textos sapienciales eran, según S. Agustín, muy especiales.

Theürgie.

La teosofía, ya sea pagana o bíblica, nunca puede separarse completamente de la magia y la mantis (es decir, el control de las energías ocultas (paranormales), los seres, ya sea como herramienta (magia) o como medio de conocimiento (mantis)). Sucede, incluso, que “theosophia” y “theourgia” son sinónimos.

E.R. Dodds, The Greeks and the Irrational, Berkeley / Los Angeles, 1966, 283/311 (*Theurgy*), dice que un Ioulianos ho theourgos, Julianus the Theurg, es el fundador de la teurgia neoplatónica (parapsicología, ocultismo).

H.O. 67.

La idea de la “filosofía cristiana”.

Ahora que conocemos, aproximadamente, el clima en el que el cristianismo primitivo aprendió a filosofar (retórica, ciencia, ontología, teología, --literatura), nos detenemos, brevemente, a considerar la idea de “filosofar cristiano”.

(i) *E. Bréhier* (1876/1952), en su monumental obra *Histoire de la philosophie* (1926/1932), afirma que el cristianismo, después de los neoplatónicos, sí representa una “revolución mental exasperante”, pero no puede hacer frente a la “verdadera filosofía”.

Uno siente, a través de esta doble afirmación, el racionalismo moderno en acción. “Filosofar” es, para los ilustrados, el pensamiento secularizado, que luego se afirma a menudo, y erróneamente, de los pensadores paganos (el hecho de que esto es una perfecta falsedad está muy claro en H.O. 25 (Ar.); 54 (P1.); 57 (Alb.)).

(ii) *Cl. Tresmontant* (1925/997), en *Essai sur la pensée hébraïque*, París, 1953;-- *Idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, París, 1962;-- *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, París, 1961, afirmando, en contra de Bréhier, que la Biblia, aunque no sea un libro de retórica, de ciencia, de filosofía, de teología, contiene sin embargo una supuesta ontología más o menos explícita o, incluso, cubierta.

Desde el texto jahwista (-900/-800) hasta el Concilio Vaticano I (1870), inclusive, existe, para los desprejuiciados, una ontología coherente: el ser trascendental (que lo abarca todo), los tipos particulares de ser, como por ejemplo unidad/multitud,-- Divinidad/ser finito (ser creado), ser inmutable/cambiante (historia,-- historia sagrada o sagrada), tiempo (principio de la creación)/espacio, materia/espíritu (alma, ángel/diablo, Dios), cuerpo/ser incorpóreo (cuerpo resucitado, por ejemplo), humano/animal/planta, pensamiento, libertad de voluntad y acción, etc.,-- Todo ello tiene un estatus a veces muy definido (naturaleza del ser, esencia).

San Clemente de Alexindreia (145/215), primer filósofo cristiano.

Familiarizado con;

(1) los *enkuklia mathèmata* (educación general: aritmética, geometría, astronomía,-- musicología (Paleopyth.);-- gramática, retórica, dialéctica (Protosof.)),

(2) la filosofía helénica de la época (derecho del sujeto, ontología, teología), era, al mismo tiempo, un cristiano, que quería elevar su cristianismo a -lo que en aquella época se llamaba a menudo- “gnosis”, conocimiento, perspicacia.

H.O. 68.

Viajó de Grecia al sur de Italia y luego a Oriente para conocer a los maestros de pensamiento cristianos. En Egipto, encontró al hombre que le había dado “un tesoro puro de perspicacia”.

La base de su filosofía cristiana es una epistemología deliberada.

(1) Cristo, en lo más íntimo de su ser, como Segunda Persona de la Santísima Trinidad, es el logos (a menudo traducido por la palabra, -- mejor: sabiduría del universo (cf. H.O. 66: sabiduría personalizada, que va más allá de la totalidad de la creación)): como tal, Jesús, como luz de los espíritus (actividades intelectuales), está presente en todo el mundo, de manera invisible -- en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, en los pensadores paganos.

(2) La relación entre, por un lado, el conocimiento natural (H.O. 65: lumen nat.) y, por otro, el conocimiento sobrenatural o de la fe (H.O. 65:1. supernat.) intenta aclararla mediante la lógica (la aristotélica y la estoica).

Bréhier no puede afirmar que esto no es un verdadero pensamiento, ¡”filosofar”! Klemens ha resumido de forma lapidaria su posición: “Así como las asignaturas de la educación general (enkuklia mathemata) forman una unidad al servicio de su soberana, la filosofía, ésta coopera a su vez en la adquisición de (nota: concebida cristianamente) ‘sophia’ (sabiduría, es decir, teología filosóficamente fundada)”. (Stromata (=Mezclas), 1).

Esta estructura epistemológica -pues ese es su alcance correcto- ha llegado a ser decisiva para toda la patrística, incluido Agustín. Los Padres de la Iglesia (obispos, sacerdotes, laicos, hombres y... a veces también mujeres) son creyentes, pero en su mayoría de una cultura de pensamiento muy helenizada.

Al igual que Klemens de Alejandría, hablan, sobre puntos de fe y moral, en términos de filosofía y literatura pagana y, a la inversa, hablan, sobre puntos literarios y culturales helenísticos (= helenismo tardío), en términos de la lengua bíblica. Una única teoría modelo bien definida y pensada (hablar en términos de lo conocido (= modelo) sobre algo desconocido), basada en la analogía igualmente bien considerada entre el paganismo y el cristianismo (H.O. 12/14; 41v.).

H.O 69.

Visión general de la filosofía patristica.

Se encuentra entre el 33 y el 800.

(1) *Patristica temprana* (33/325).

Dos figuras cuentan: el ya mencionado Clemente de Alejandría y, tras él, Orígenes de Alejandría (185/251), que desarrolló el primer sistema de pensamiento cristiano.

(2) *Alta Patristica* (325/450).

Dos figuras principales: en el Oriente griego, San Gregorio de Nussa (335/394), a quien señalamos, de paso, por su duda metódica, y San Agustín de Tagaste (354/430), en la Iglesia occidental.

(3) *Período cristiano tardío* (450-800).

También hay que destacar dos figuras notables: en Oriente, el ya mencionado Pseudo-Dionusios, el Areopagita (entre 400 y 500; H.O. 57), y, en Occidente, Boecio de Roma (480/525), que, junto con S. Agustín, es el gran “auctoritas” (pensador autorizado) medieval.

El barajado, por los Padres de la Iglesia, del pensamiento griego.

(1) Fueron rechazados invariablemente:

(a) cualquier forma de escepticismo (no de duda metódica) (H.O. 4: fenomenalismo es el nombre más correcto para el escepticismo); pues el escéptico (= escéptico) se niega sistemáticamente a aceptar cualquier cosa que exceda los fenómenos, en la medida en que la percepción sensista (H.O. 5) los capta;

(b) cualquier forma de epicureísmo.

Epikouros de Samos (-341/-271) fundó un sistema de pensamiento que

(a) un físico Demokriteic-Atomistic (un materialismo, es decir (H.O. 7)),

(b) vinculado a una ética kurenaica del placer (hedonismo o fil. de la pura lujuria como norma de acción).

No hace falta saber mucho de ética bíblica y de cristianismo, clásicamente hablando, para ver rápidamente que este doble rechazo es más que evidente.

(2) *Fue poco apreciado:*

Aristotelismo (H.O. 25v.: para Aristóteles, como para Epikouros, por cierto, el alma humana era mortal y el concepto de Dios era demasiado naturalista (la deidad como mera parte integrante de la naturaleza total).

(3) *Gozaba de una gran estima por todas las filosofías religiosas:*

a. la stoa (H.O. 58v.; el materialismo, aunque reconoce la sustancia bruta y tenue, fue, por supuesto, rechazado; lo que se valora es la ética kunish);

b. El platonismo (H.O. 32/62), que quedará muy claro más adelante;

c. sobre todo, las Teosofías (H.O. 64), por el hecho de que la Teosofía esencialmente, **(1)** presupone el contacto con Dios (ideativo) y **(2)** la visión de Dios (H.O. 57: teología mística).

H.O. 70.

Las enseñanzas de S. Agustín.

Por supuesto, no vamos a exponer ahora toda la doctrina. La doctrina de las ideas (Platon), la colocación de las ideas en Dios (Albinos), la daremos por conocida (aunque este gigantesco pensador aportó muchas novedades al asunto).

Sin embargo, destacamos los nuevos momentos que introdujo en la filosofía y la teología idealistas. El idealismo, después de todo, es un organismo vivo (H.O. 45: *cibernético; generativo*), que evoluciona de pensador a pensador.

a.-- El idealismo agustiniano como victoria sobre el escepticismo y el materialismo antiguo.

O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, II, 279, lo resume así.

(a) La refutación del escepticismo académico.

La fase escéptica de la Academia platónica se sostiene o cae con, sobre todo, dos pensadores:

1. Arkesilaos de Pitane (en Mysia, Kl.-Az.; -315/-240),

alguien que no dejó ningún escrito, pero que, al parecer, defendía una fuerte dosis de escepticismo real, tras una fachada socrático-platónica.

2. Karneades de Cirene (Cirene; -214/-129),

cuyas enseñanzas pueden caracterizarse de la siguiente manera: “En el cosmos reina lo imprevisible. En ella vive y muere el hombre, que, a su vez, es un ser imprevisible:-- Frente a esto, Agustín pone el método reflexivo. Mira qué más.

(b) La refutación del materialismo antiguo.

La forma de materialismo antiguo con la que nuestro santo maestro de la iglesia luchó durante muchos años es el maniqueísmo.-- Mani (en griego: Manès; 216/270) es el fundador de un sistema de pensamiento religioso-filosófico dualista (H.O. 65) que, incluso hoy, sigue encontrando adeptos.-- Contra esto, Agustín propone la doctrina de las ideas.

Tesis de Agustín.

(1) Conocer al hombre no sólo incluye nuestras representaciones subjetivas de los datos. Es a través del noble yugo (cf. obj. 8; 32; 37; 52), al que Agustín también se refiere ocasionalmente, con el término especializado ‘intentio’, -en contacto con la realidad misma. Más aún: en esa realidad concreta-singular, nuestro conocimiento, al menos abstracto-ideativo (H.O. 10; 18; 25;-- 32) emana de la “realidad” ideal. Esta doble verdad sobre nuestro conocimiento es lo que el antiguo escepticismo pasa por alto.

(2) El fenómeno concreto-singular, al menos para nosotros los seres humanos, con nuestros sentidos corporales (nuestro cuerpo es para Agustín un intermediario entre el alma y los cuerpos reales circundantes), es, ante todo, cuerpos, es decir, materia, en forma geométrica (H.O. 12).

H.O. 71.

Pero, en ella, reina la sustancia, es decir, la sustancia primigenia (H.O. 20;30;51;59), con sus leyes.

Los maniqueos entienden todo lo que es Dios (la idea de “Dios” en sí), y todo lo que es bueno (valor), es decir, la idea de “bondad” (valor en sí) -no sólo los “bienes” en los que se encarna la bondad- como lo que llaman “luz”. Pero... ¿esta “luz” la entienden en el sentido puramente material de la palabra!

Así, por cierto, para ellos todo lo que es malo es también algo material. Así, por ejemplo, interpretan el término “reino de Dios” como una esfera material de luz, algo así como el sol material, que vemos salir por la mañana, en la brecha, y caer por la tarde, en el oeste, con su esfera de luz (en el sentido óptico; H.O. 65; R. Grosseteste).

Por cierto: el sol material de nuestro sistema solar es, para ellos, como una “emanación” (emanatio) de la esfera de luz divina.

Agustín comenta con desprecio: “No hicieron distinción entre la luz (trascendente) que es Dios y la luz (material) que él creó” (Contra Fausto., 22: 8). En un sentido similar, incluso la Santa Trinidad fue concebida.

Este materialismo, grueso y fino, contenía también una catarsis - idea del mismo estilo.

La respuesta de Agustín.

1. Existen, lo que los escépticos niegan, cuerpos objetivos, hechos de polvo (de naturaleza tosca y tenue).

2. Pero estos cuerpos y la sustancia que contienen sólo son concebibles (H.O. 43: razón suficiente), es decir, en el lenguaje de Agustín, sólo tienen una razón, una razón suficiente, si son la realización (copia concreta-singular) de la idea ‘todo lo que es cuerpo, resp. sustancia’.

En otras palabras: la realidad ideal es, también aquí, como en la crítica del escepticismo, decisiva.

Lo que O. Willmann, ibídem, resume de forma lapidaria: “La verdad, en las cosas reales mismas, es:

(1) no es nuestra representación y, sin embargo, es saber y pensar (intelligibilis, ideacional),

(2) no es corpóreo y, sin embargo, es real”. Está tanto por encima de nuestras meras representaciones (representacionismo) como de la materialidad (materialismo).

H.O. 72.

B.-- La base reflexiva de la ontología agustiniana.

P. Ricoeur (1913/2005), *Le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique)*, París, 1969, 233 (238; 322), habla de la "philosophie réflexive" (pensamiento reflexivo). En este sentido, creo que lo central es el cogito. Cfr. H.O. 13. Según Ricoeur, existe toda una tradición: el cogito socrático ('Cuida tu alma'; H.O. 54), el cogito agustiniano ('El hombre interior, en la intersección de lo "externo" (corporal; H.O. 70: intermedio) las cosas y las verdades 'superiores' (entiéndase: ideales)"); -- el cogito moderno de Descartes, Kant, Fichte, Nabert, Husserl,-- sin olvidar el cogito de Maine de Biran y otros.

(*Nota* - ¿Por qué decimos "reflexivo" y no "reflexivo"? Para distinguir de 're.flexivo' en el sentido de 'loopy' en el sentido general; -- la reflexión del yo sobre sí mismo es sólo un caso de 'loopiness').-- Pasamos, ahora, a los textos agustinianos sobre el tema.

Soliloquio 2:1, "-- 'Vosotros que os esforzáis por el autoconocimiento (conocimiento reflexivo), ¿os dais cuenta de que existís?'-- '¡Sí, me doy cuenta!'-- '¿Cómo llegáis a esa realización?'-- '¡No lo sé!'-- '¿Os percibís como singulares o plurales?'-- '¡No lo sé!'-- '¿Os dais cuenta de que os movéis por vuestro propio poder y habilidad?'-- 'No lo sé. - "¿Eres consciente de que en este momento estás pensando?" "Sí, soy consciente.

De Trinitate 10:14. "Si la fuerza vital está situada en el aire (Anaxímenes de Mileto (-588/-524) o en el fuego (H.O. 45), los hombres pueden dudar. Pero, ¿quién puede dudar de que vive, recuerda (= es consciente), se da cuenta, quiere, piensa, conoce y juzga? Porque, mientras duda, está viviendo; recuerda (es consciente de sí mismo) que está dudando; se da cuenta de que está dudando; anhela llegar a la certeza; está reflexionando; se da cuenta de que no sabe nada; llega a la conclusión (juicio) de que no debe asumir nada prematuramente (= acríticamente)".

De vera religione 73. "Para todos aquellos que se reconocen en la duda, es cierto que reconocen algo que representa la verdad e, inmediatamente, que tienen certeza sobre ello. Consecuencia: Para todos aquellos que dudan de que la verdad exista, es cierto que poseen, ipso facto (= inmediatamente), algo verdadero, sobre lo que no tienen ninguna duda.

H.O. 73

Pero algo que es verdadero no puede serlo sino a través de la propia verdad”.

De civitate Dei (Sobre el estado de Dios) 19,18.

El texto anterior hablaba del escepticismo (H.O. 70): “Una duda de ese tipo aborrece el estado de Dios (*es decir*, la Iglesia) como sin razón suficiente (H.O. 14s.). Esto se debe al hecho de que, con respecto a los datos captados por nuestra mente (humana, -- cf. mental) y nuestra razón (ratio), hay un conocimiento que

(1) es ciertamente limitado (H.O. 64: falibilismo) (...),

(2) pero que es absolutamente cierto, mientras que, como resultado, los sentidos de nuestra alma encarnada en el cuerpo (H.O. 70: Intermedio) -nuestra alma los utiliza- son creíbles”. Hasta aquí el método crítico-reflexivo de Agustín.

En particular: más que el hecho bruto (es decir, indeterminado, inexplicable), este método “intencional” no da. Algo, que P. Ricoeur (en la obra citada) señala con acierto: “llega a la conclusión (= juicio) de que no puede suponer nada prematuramente (es decir, sin ‘ratio’ razón suficiente)”.

C.-- El cogito humano completo.

El autoconocimiento, en el caso de los paleopitagóricos (para quienes se extendía a las vidas pasadas,-- pensemos en la “anamnesis”) y de Sócrates (para quien era principalmente una consideración ética) algo que Ricoeur, en el texto citado de él, no aclara -- es algo más que la certeza meramente reflexiva -crítica del hecho de que existo. Las escuelas de pensamiento mencionadas implican, a la vez, una concepción del hombre.

En el caso de S. Agustín es, para nosotros que vivimos (y pensamos) en un ambiente ilustrado-racionalista, de carácter muy decisivo. Lo que a.o. M. Scheler (1874/1928) ha expresado muy bien en su axiología.

El propio texto agustiniano.

El civismo. Dei 11:26.-- “Existimos; conocemos nuestra existencia (ser); amamos nuestra existencia y conocimiento. Establecidos como estamos en esta tríada, ninguna percepción falsa, aunque parezca verdadera, puede hacernos dudar. La razón es: no captamos esta trinidad como captamos las cosas que están fuera de nosotros, es decir, a través de los sentidos de nuestro cuerpo”.

Este texto -según O. Willmann, o.c.,252- nos proporciona la intuición básica de Agustín, que va de la mano de la certeza básica reflexiva.

H.O. 74.

Los hechos de la conciencia, es decir, aquello que, con la certeza del hecho de que cada uno de nosotros existe como yo (= sujeto), está, cuando se analiza en detalle, incluido -- es resumido por S. Agustín en el ternarium (trinidad) 'esse, nosse, velle', es decir, ser (significando la existencia real), conocer (la conciencia, el conocimiento), 'querer' (significando, en el lenguaje de la época ...: ser absorbido, amar (o incluso ser anímico)).

A veces hay una variante: memoria, intelligia, amor (= ser consciente, ser consciente como un hecho; insight; 'amor', (= estar enamorado)).

Con la fenomenología axiológica de Max Scheler, volvemos a ello más adelante en este curso. Aquí un antiguo pensador cristiano como Agustín nos proporciona el fundamento.

La distinción completa del cogito de Descartes.

O. Willmann, o.c., 252, notas:

(1) Agustín aplica, aquí, el noble yugo (cf. Ap 8; 32; 37; 52; 70): nuestro conocer, pero también nuestro amar -ambos, el proceso de conocer y el proceso de amar- resultan en un objetivo, de ese conocer y amar, como actos, reales independientes. En otras palabras: la introspección -para usar un término puramente psicológico, pero que, al mismo tiempo, también puede usarse ontológicamente- está, al mismo tiempo, intencionalmente dirigida) hacia algo objetivo).

Descartes, en cambio, es ilusionista (se deduce de la representación puramente interior, puramente subjetiva (representacionismo, mediatismo) que debe haber "algo así como un hecho objetivo"); las 'idées claires et distinctes' de Descartes (representaciones claras y distintas,--no traduzcamos por las 'ideas' platónicas o platonizantes, por favor, pues éstas son algo muy distinto) están, para él, en la mente, pero son sólo nominalistas-denotativas (H.O. 1).

(2) Agustín incluye en el autoconocimiento la "conciencia" (awareness), el saber, pero también el sentimiento de valor y el esfuerzo de valor (velle = voluntad). La mente humana, en su acto pleno, es más que un mero acto cognitivo. Es también y siempre, y muy a fondo, la mente. Descartes, en cambio, interpreta la "conciencia" de forma unilateralmente racionalista.

Conclusión - El método reflexivo capta tanto el hecho como la forma esencial, al menos la forma esencial de los actos principales psíquicos, inherentes a lo que existe realmente y también lo realiza, como "ser" autoconsciente.

Nota -- O. Willmann, o.c., 267, señala que la idea de la Trinidad de Agustín refleja la misma tríada (memoria, intellectus, voluntas).

H.O. 75.

D.-- Historiología, comprensión ideológica.

1. El mayor mérito de Agustín es trascender -lo que se denomina, en términos profesionales- la idea “cíclica” (=circular) de la historia, ligada a la naturaleza, característica de la antigüedad (pagana) y sustituirla por un esquema (bíblico) “lineal” (en línea recta) de la historia. La historia universal o planetaria, en sus rasgos básicos, está expuesta en *De civitate Dei* (El estado de Dios) de Agustín.

Para S. Agustín, toda la historia es también historia sagrada o salvífica. En la medida en que la actividad humana, que está en el corazón de toda la historia, no se involucra en esta historia sagrada y salvífica, es tan buena como inútil.

2. Las secuelas.

Como para muchas otras doctrinas, también para su filosofía de la historia (= historiología): se mantiene o se desarrolla más (*Bossuet* (1627/1704;-- *Discours sur l'histoire universelle* (1681)) o se mantiene algún esquema básico, pero se seculariza.

Aparte de J. G. Fichte (1762/1814), el fundador -por así decirlo- de lo que el P. Borkenau, *Karl Marx (Auswahl und Einleitung)*, Frankf.a.M./Hamburgo, 1956, 35, denomina “das Marxsche Fünf-Akte-Schema” (el esquema marxiano de cinco actos), y el P. Borkenau, *Karl Marx (Auswahl und Einleitung)*, el P. Fichte (1762/1814), el P. Fichte (1762/1814). W. Hegel (1775/1854), a quien se suele mencionar en este sentido (con su esquema “auto-su/pérdida de sí mismo (Entfremdung)/recuperación de sí mismo), está -lo que puede resultar sorprendente para algunos- Karl Marx (1818/1883).

Borkenau esboza el esquema de Fichte como sigue:

I (etapa inocente),

II (otoño),

III (continuación del otoño),

IV (arrepentimiento ético (inversión), que acompaña a la salvación),

V (nueva inocencia, pero en un plano superior). Con Fichte se trata de una historia ética.

Borkenau, o.c.,34, esboza el esquema económico marxista de la siguiente manera:

I (paraíso- inocente, pero sujeto a la “armonía” social de la naturaleza)

II (la “Caída”, la introducción de la privatización de la propiedad,-- con sus secuelas: desigualdad social, estado, religión, familia),

III (continuación de la “caída” económica: el capitalismo),

IV (portada redentora: la revolución de los proletarios),

V (el “Zukunftstaat”, un nuevo estado “paradisíaco” e inocente “comunista”, en el que surge el comunismo primigenio (= fase I), en un nivel superior, purificado). Cfr. H.O. 16 (catarsis),-- 37; 57. ¡Un esquema de pensamiento realmente “duro”!

H.O. 76.

Esquemas de pensamiento agustiniano.

O. Willmann da en el clavo agustiniano al citar las palabras de Agustín: “Los sistemas sociales -es decir, la Iglesia y el Estado- de este mundo (1) no son construcciones accidentales, sino que (2) surgieron de una ley, de la obra de la naturaleza (estructura sincrónica) y en el curso del desarrollo (estructura diacrónica), y sólo fueron conocidos por Dios y fundados por su libre Conclusión: “non temere et quasi fortuitu (= no sin deliberación y a..(...), sed pro rerum ordine ac temporum occulto nobis, notissimo sibi (= Deo) (= sino en virtud de un orden oculto, --oculto para nosotros, pero conocido por Dios, -- orden que rige tanto las (estructuras de la sociedad) como los periodos de tiempo)”.

Agustín llama a Dios, en este contexto, con los términos técnicos ‘dominus’ (señor), moderador (líder). No es el orden del tiempo -según Agustín- el que gobierna y guía a Dios, sino al revés: Él -y sólo Él- los programa.-- Hasta ahí el fundamento idealista: Iglesia y Estado, como todo lo que es, (H.O. 40: Todo lo que es sano; 44 (Todo lo que ...es); 47 (Todo lo que es bello); 60 (Todo lo que es humano)), son ideas de Dios, que actúan en los fenómenos (= historia).

Primer esbozo de pensamiento.

O. Willmann, o.c.,306/308, ejemplifica el esquema ideal-cibernético (H.O. 45; 70) ‘Todo lo que es romano’. Resumido de antemano: Roma antiqua (Roma antigua, original), Roma pagana (Roma decadente-pagana), Roma Christiana (Roma cristianizada).

(1) *El “origen” de Roma.*

En su análisis de la cultura romana, Agustín afirma fenomenalmente: Roma (la humanidad romana) era el lugar de la “virtud” (H.O. 62). Examina los resultados: no sin el permiso de Dios (es decir, sin responder a la idea original de Dios, que la antigua Roma encarnaba), la ciudad de Roma se convirtió en el centro de un imperio mundial, el Imperium Romanum, que controlaba el mundo habitado de la época (oikoumene, oecumene) y lo sometía a la Pax Romana, la paz establecida por el sistema estatal romano.

Lo que nuestro pensador idealista, que es Agustín, indica con esto es que el núcleo ontológico del “pueblo de los romanos” era una idea divina, -- la “ratio”, es decir, la idea como razón suficiente de los fenómenos establecidos (H.O. 43; 71). Dicho de otro modo: el origen es la idea divina; en la medida en que los romanos actuales eran éticos, son originarios.

H.O. 77.

(2) La Roma caída / decadente.

Alarico I (370/410), príncipe de los visigodos, tomó la ciudad de Roma en 410. La conmoción fue grande: algunos estaban de cabeza, otros veían el castigo en ello, por las deidades, por el cristianismo (como apostasía de la antigua religión romana). Agustín escribió, sobre este tema, un texto de estímulo y refutación, la *Civitate Dei* (*El Estado de Dios*), su principal obra. “El Estado romano consideraba su ley y su paz como inviolables, -como lo que trasciende a toda pieza humana de la historia. Este engrandecimiento se convirtió en su perdición. Quería regularlo todo, controlarlo todo. Pero, al hacerlo, rechazó a Dios. El “orden” y la “justicia” que fundó equivalen, en última instancia, a una imitación ridícula, a una degeneración de carácter ominoso de un orden natural y cristiano”. (P. Ferrier, *San Agustín*, en: D. Huisman, dir., *Dict.d. phil.*, París, 1984, 141).

De hecho, a lo largo de su vida Agustín se enfrentó a la Roma pagana. Nota: la afirmación de que habría dicho que las virtudes de los paganos eran vicios pulidos, se basa en una falsedad. La Roma “originaria” - arriba - lo demuestra. Sin embargo, para él, como para todo cristiano de aquella época, Roma era el símbolo de “la sangre salpicada de los mártires” (durante las bárbaras persecuciones).

En efecto, junto a la idea divina, se ha puesto en marcha otra doble:

(1) La idea de “Todo lo que es vicio” (volveremos a ello);

(2) La idea “Todo lo que es demoníaco”, que Roma -según O. Willmann, *ibídem*- ha surgido del pecado y se ha inventado en figuras como Caín, el fratricida del Libro del Génesis.

Nota . - La poderosa impresión de esta doble idea se puede sentir, no sólo en *De civitate Dei* (donde es el tema principal), sino también en sus *Confesiones* y en sus escritos antimaniqueos (cf. Ap 70).

Explicación.

Léase H.O. 21/22 (modelo artificial, médico): También el hombre, a fortiori (en perspectiva agustiniana) los demonios (Satanás a la cabeza), -- también ellos diseñan una representación (forma de ser), que elaboran, en sí mismos y en su entorno. Vicio ético, inspiración demoníaca, ambos, como poder divino opuesto, establecen el mal.

H.O. 78.

(3) Roma cristianizada.

Los fenómenos observables, además de mostrar una Roma “original” impecable y una Roma derruida, apuntaban a una idea nueva, creadora de historia, la gracia sobrenatural de Dios, que tanto restablecía la desviación de la Roma derruida (H.O. 44v.) como elevaba a un nivel superior la sana fidelidad de ideas de la Roma original (H.O. 16; 75).

Gratia supponit, sanat et elevat naturam: la gracia -es decir, la idea divina, que como sobrenatural arraiga en la naturaleza- supone, purifica y eleva la naturaleza. Así lo expresará la teología escolástica -- tradicionalmente -- en los siguientes términos

Desde el día en que el emperador Constantino I el Grande (°288) promulgó el Edicto de Milán en el año 313, los cristianos gozaron de libertad religiosa en el imperio. Aunque, sobre la base de una madurez moral arcaica-natural propia de los romanos, el cristiano que era Agustín podía sentirse a gusto en el estado terrenal de Roma -que, de vez en cuando, brilla en De civitate Dei-, los fenómenos perceptibles, -los hechos de un número creciente de conversos, de una influencia creciente en la vida cultural de los fieles-, parecían indicar que, i.En lugar de la hostilidad, una coexistencia pacífica de la Iglesia y el Estado era una posibilidad. Algunos llegaron a pensar en la utopía de que la unidad de la Iglesia y el Estado se haría realidad algún día. Este aspecto tampoco se echa en falta en De civitate Dei.

Según O. Willmann, o.c., 308, el cristianismo medieval posterior -incluida la escolástica- tendió a sobrevalorar la secularidad del momento de gracia.

Conclusión - O. Willmann, o.c., 306, escribe: Así como Agustín atribuyó a la filosofía griega el mérito de haberla preparado para la verdad cristiana, así también reconoció que la virtud y la fuerza naturales del pueblo romano estaban de alguna manera dirigidas a la plenitud de los tiempos (= la descripción bíblica del cristianismo)

Esto significa que la analogía -aquí un tipo de analogía colectiva (H.O. 42)- es la base de un entendimiento -llamado pax, paz, en la jerga de Agustín- entre las concepciones pagana y cristiana de la vida. en lugar de subrayar la diferencia (H.O. 3: diferencialismo) -había más que razones para hacerlo-, Agustín sostiene el loveespathos (H.O. 73v.) para subrayar la similitud.

H.O. 79.

Segundo plan de pensamiento.

Todavía lo tenemos en la memoria: *rerum et temporum ordo occultus nobis, notissimus Deo* (un orden de cosas y tiempos, oculto para nosotros, conocido por Dios).

A continuación, repasaremos un segundo orden ideal de carácter diacrónico. La idea “Todo lo que es hombre (Iglesia, Estado)” procede, según Agustín, en cinco etapas.

1. *La primera humanidad.*

Tenía una “unidad” de “Iglesia” (religión) y “Estado” (orden social), basada en la virtud (H.O. 76).

2. *La diarquía.*

El pecado (la praxis del vicio) es la ‘ratio’ (razón suficiente) y la idea de una ‘civitas terrena’ (una sociedad secular, terrenal, o ‘estado’) pero la idea restauradora de Dios, su gracia, fundó la ‘civitas coelestis’, la comunidad ‘celestial’ de personas temerosas de Dios.

Nota -- ‘Dy.archie’ (duo + archè: dos autoridades de control) es uno de los términos técnicos para describir una situación en la que, además del Estado, los miembros de una sociedad están incluidos en una Iglesia, por ejemplo.-- Esta fase corresponde a la idea bíblica de ‘Caída’.

3. *El legado del bien, el legado del mal*

Tanto la humanidad celestial como la terrenal se reproducen, pero con la transmisión a la descendencia del miedo a Dios y del miedo a Dios.

Nota: Agustín apela a las figuras bíblicas, que son a la vez fundadores y ejemplos: Abel y Set son amigos de Dios (De Civ. D. 15: 1; 15: 17); Caín, ya citado, es temeroso de Dios (Ibid. 15:5; // Génesis 4:17).

4. *La creciente lucha entre el bien y el mal.*

Al parecer, Dios ha concebido -pues tanto los fenómenos como la historia mítica y científica lo muestran en acción- la idea de “todo lo que es lucha entre el bien y el mal” junto con las ideas de “todo lo que es bueno” y “todo lo que es malo”.

Esa es la “ratio” (explicación, razón suficiente) del hecho de que no es posible el entendimiento, al menos en cierta medida, entre Dios-amigo y Dios-miedo, respectivamente Dios-hostil.

El crecimiento, en el curso de la historia, del vicio condujo al juicio divino. Agustín ve, por ejemplo, en el Diluvio esta idea de “restauración” (H.O. 45) en funcionamiento. Como señor de la historia (H.O. 76), Dios ha estructurado sus ideas de forma cibernética: toda desviación va acompañada, por así decirlo, de un movimiento restaurador (aunque sea sobre la base de la sanción inmanente, es decir, el hecho de que un acto, en sus consecuencias (resultados), sea juzgado).

H.O. 80.

La humanidad, restablecida tras un juicio divino como el diluvio, desarrolla la misma diarquía: figuras como Cham y Jafet son modelos de pensamiento bíblico del vicio; Sem es una figura que encarna la virtud.

Esto termina siendo una alusión:

a. El estado de Dios (*civitas caelestis*) entra en una nueva fase con la llamada de Abraham (la fundación del pueblo de Dios, Israel, -- con sacerdotes, profetas sabios, apocalípticos (H.O. 66),-- con Moisés (revelación mosaica),-- con los Jueces, los Reyes, etc.);

b. el Estado secular se desarrolla en gigantescos imperios, imperios mundiales, como el asirio y el egipcio, -- sin mencionar el romano (cf. Daniel; H.O. 66). Expresado de forma apocalíptica: ambos sistemas, el de los temerosos de Dios y el de los temerosos de Dios, llegarán a su fin y a un enfrentamiento máximo. Lo que llevará a un movimiento contrario de Dios.

5. El fin de los tiempos cristianos.

La primera y la segunda venida de Cristo anuncian el juicio final. Agustín se sabe en medio de esta lucha final.

Vuelva a leer, ahora, el H.O. 75, el Esquema de los Cinco Actos: la analogía, en el sentido de similitud total, es sorprendente. Incluso el marxismo contiene “historia sagrada”.

Nota -- Las personas influenciadas por la Ilustración se maravillan de que un gran pensador como Agustín incorpore tan fácilmente (‘sin crítica’) los ‘mitos’ de la historia sagrada bíblica a su pensamiento idealista.

1. Vuelve a leer, ahora, el H.O. 29 (mitos de Plat.).

2. No hay que olvidar que, a través de las estructuras de superficie (los fenómenos), Agustín busca las estructuras de profundidad (= ideas), como “rationes”, razones necesarias y suficientes (“explicaciones”). Pues bien, en más de un caso, el mito, en lugar de una visión superficial, ofrece una estructura de profundidad, una idea.

Nota: también los escritores antiguos y bíblicos conocían la distinción ‘mito’/‘fenómeno’. ¿No dice Pedro (2 Pedro 1:16) que no siguió “mitos complicados” (tal vez se refería a las especulaciones míticas de los gnósticos), sino que como testigo ocular de la glorificación (transfiguración) de Cristo estableció los hechos. Por cierto, “mito” puede entenderse tanto de forma meliorativa (en sentido favorable) como peyorativa (en sentido crítico).

Si un hombre como Platón llegó a la conclusión de que algunas ideas sólo se discuten con veracidad en una historia mítica, esto es una advertencia para nosotros.

H.O. 81.

E. Sociología, ideológicamente hablando... El método agustiniano.

En primer lugar, un resumen del método. Después de unos cuantos modelos aplicativos (refutación del escepticismo y del materialismo antiguos; meta reflexiva; conciencia humana plena (cogito); filosofía de la historia), el método debería, normalmente, estar más claro para el lector del presente texto. -- Por lo tanto, los resumimos brevemente.

(1). La esencia es “el noble yugo” (H.O. 70v.).

Sin embargo, a diferencia de, por ejemplo, Platón, Agustín añade al par de oposición “percepción sensorial” / “pensamiento racional” (esto, cuando el hombre mismo es un testigo ocular (historia, conocimiento ocular (Herodotos de Halikarnassos (-484/-425) ya hace esta distinción)), el par de oposición “fe” / “contemplación” (conocimiento, a través de la persona y la credibilidad de, uno o más testigos oculares), es decir, en lenguaje herodoteano, historia, conocimiento de la fe. Ni que decir tiene que Agustín, en la epistemología, que es esencialmente el análisis del yugo noble, presenta la fe bíblica como justificable (es decir, como susceptible de “ratio” (razón suficiente)). Cfr. H.O. 67v: El pensamiento cristiano.

(2) La idea de “orden”.

El H.O. 76; 79, ya nos enseñó lo profundo de esta idea. Pero entonces enfatizamos, con Agustín, la diacronía. En este capítulo “sociológico” (sociedad-analítica) es más bien la sincronía la que se muestra (orden).

1. *D. Nauta, Logica en model*, Bussum, 1970, 175, define ‘sistema’ como “una colección con una estructura”. Y “estructura” es, allí, definida como “toda la red (= totalidad, total) de relaciones (relaciones) - nosotros, como aristotélicos (H.O. 13v.), decimos identidades ideacionales (H.O. 41) - de un sistema (= sistema)”.

2. Para Agustín, además de la amistad y el matrimonio, la civitas dei (estado de Dios) y la civitas terrena (estado terrenal, ‘secular’) son dos tipos de sociedad (sistemas sociales) (-- H.O. 47: qualitas occulta, caja negra, x) o esencias sociales (esencias: ‘esencial, esencial, la estructura de un conjunto de propiedades). o incluso: tipos de orden.

Agustín, La Civ. D.,19:13, define -la fórmula es famosa- el orden como “una disposición, que asigna a datos iguales y desiguales (‘cosas’) cada uno el lugar que le corresponde”.

H.O. 82.

Nota.-- La idea de ‘ley(moderación)’ es un tipo de orden(ning): “La ley(moderación) eterna - lex aeterna - es tal que sólo ‘lícita’ (‘justa’) es un orden(ning) de las cosas, en el que todo ser está lo más ordenado posible”. (De lib. arb.,1:6).

Nota -- H.O. 51v. (momento de Palopyth. en la idea de “belleza” de Platón) nos enseñó, ya, que lo que despierta admiración (= belleza), muestra orden(es).

La idea de belleza de Agustín es también armológicamente sólida: “es bello todo aquello que exhibe la proporción requerida (proportio)”. El encaje de las partes junto con aquello que les da su coherencia mutua -- según O. Willmann, o.c., 303 -- se entiende en esto. En otras palabras, el concepto del sistema - para decirlo en su forma actual - es decisivo. Básicamente, todo idealismo es una teoría de sistemas.

Se afirma que (1) todo idealismo y (2) la naturaleza agustiniana es ajena. Todo -en lo que respecta a Agustín- tendría lugar entre Dios y el alma individual (entendiéndola introspectivamente (H.O. 72)). Pero escucha a De civ. Dei 22:24:

“¿Quién podría describir la pintoresca naturaleza con meras palabras? (...). Quién podría expresar con meras palabras la belleza pictórica de la naturaleza (...) Tomemos, por ejemplo, el esplendor de los cielos, de la tierra y del mar; el maravilloso brillo de la luz; el esplendor del sol, de la luna, de los cuerpos celestes, -- del verdor de nuestros bosques, -- de los olores y colores de nuestras flores; la encantadora variedad del colorido mundo de los pájaros y de los animales (...); el impresionante espectáculo que nos ofrece el mar, cuando parece ceder al mundo....); el impresionante espectáculo que ofrece el mar cuando parece vestirse siempre con nuevos ropajes y colores, a veces verdes en todos sus matices, a veces morados o azules”.

O. Willmann, o.c., 317, añade: como si Agustín quisiera ponerse en guardia contra cualquier sobrevaloración de la cultura, diseña en este texto una naturaleza en la que la belleza -lo que suscita admiración (H.O. 33 (Einstein) y 53)- no es otra cosa que las ideas, en cuanto inmanentes (H.O. 32) en la naturaleza.

En efecto, el propio Agustín expone lo que acabamos de decir: “Mira los cielos, la tierra y el mar, -- con todo lo que brilla en ellos o por encima de ellos, con todo lo que se mueve y nada en las profundidades, todos los seres tienen formas de criaturas (H.O. 12), porque poseen ‘numeri’, estructuras. Si se quitan estas formas de ser, no son nada.

H.O. 83,

También se afirma que el agustinianismo, en particular, es un cristianismo Gott-und-die-seele (un cristianismo que sólo conoce la relación Dios-Alma).

Pero examinemos ahora brevemente la sociología de Agustín. El individuo, tal y como él lo ve, se concibe de forma personalista (H.O. 63), como una persona libre y autodeterminada. Pero el personalismo agustiniano es esencialmente “solidarismo”. El individuo, aunque sea autónomo (independiente), no se concibe como “anárquico”. Vuelve a leer, ahora primero, H.O. 34, 47 (dialéctica de Plat.). La ideación de “todo lo que es social” puede, por el método de Platón, ser explicada.

I.-- *Los nombres y las definiciones.*

Civitas”, “estado” (significa sociedad, pensamiento con o sin autoridad) es el nombre.

M.T. Cicerón (-106/-43), el gran orador romano, definió la “sociedad” de la siguiente manera: “(1) una multitud de personas, (2) interconectadas, (3) gracias al entendimiento sobre la base de un estado de derecho y del bienestar, ambos comunes”.

Uno ve que todos los componentes de la idea de “sistema” (en el sentido sociológico, es decir) están presentes:

- (1) conjunto(s) de elementos, con propiedad(es) común(es),
- (2) pero esto según la analogía colectiva (H.O. 42 (// 61;78) o “estructura”.

Cicerón era un político, por lo que su uso del lenguaje (H.O. 48) refleja su compromiso individual (telos; H.O. 20; 45; 59; 61). Agustín fue ante todo un pastor. Escuche su definición individual: sociedad es el nombre de “todo lo que se refiere a una multitud de personas, que están conectadas (traducir: solidarias) por alguna forma de entendimiento (concordia)”.

Sólo para presentar, de repente, un modelo de comprensión aplicable que viene del propio Agustín, aquí está: “toda la vida del hombre se basa en la fe (H.O. 81) y la lealtad: la amistad, el matrimonio, la sociedad.

Supuestamente, si la premisa es que sólo se cree lo que está estrictamente probado (apodíctico), entonces esto implica el colapso de toda la sociedad humana (De utilitate credendi 12:26). Si, además, se sabe que, para Agustín, creer es, en esencia, querer aceptar lo que el prójimo comunica, entonces se mide el alcance del término “entendimiento” (concordia) de Agustín. También, su exégesis (interpretación) de la definición “pagana” de Cicerón.

H.O. 84,

H.O. 74 nos enseñó el cogito ((auto)conciencia humana) completo, que incluye un tercer aspecto, que Agustín llama “querer” o “amar”. Aquí nos encontramos con una aplicación. Tal vez el holandés ‘mag’ sea una mejor traducción: “Me gusta” (dice alguien), en el sentido del agustino ‘querer’, ‘amar’. El que cree, o es fiel, ama, ‘puede’ a su prójimo. Este clima afectivo tipifica tanto la vida como el pensamiento de Agustín. ¡No es un razonamiento árido!

Método de humanidades.

W. Dilthey (1833/1911) introdujo la idea de “Geisteswissenschaft”. Es una ciencia humana, pero basada en la “comprensión” mutua (“Verstehen”).

Pues bien, escuchen la siguiente descripción agustiniana. “Hay tres tipos de cosas creíbles.

1.1. Las cosas que se creen, pero sin ser entendidas. Así, “Todo lo que es historia”, es decir, el conocimiento, que tiene como objeto las acciones humanas que transcurren en el tiempo.

1.2. Las cosas que se creen y se “entienden” inmediatamente. Así, las “rationes”, las explicaciones, del hombre, --ya sea de las estructuras (*nota:* numeri, un número de elementos (numéricos), dotados de una unidad (coherencia (H.O. 82)) o de todos los campos posibles del conocimiento.

2. Lo que primero se cree y sólo después, con el tiempo, se “comprende” son las “cosas” divinas (*nota:* Agustín quiere decir las “rationes” (= ideas) divinas). Sólo aquellos que son puros de corazón (H.O. 16: catarsis) pueden “comprender” (la observancia de los preceptos que hemos recibido, con vistas a una vida consciente, conduce a esta pureza)”. (Qaest. oct. 48 (De credibilibus)).

Es la conexión entre los puntos 1.1. y 1.2. lo que nos llama la atención: 1.1. está hablando de la “historia” puramente “creída” (mal entendida); 1.2. está hablando de los motivos (motivos), resp. motivos (motivos inconscientes), “rationes” (razones suficientes para la acción) de esa misma “historia” (= colección de “Todo lo humano, razonado (guiado por “rationes”) acción”).

También con Dilthey se encuentran ambos estratos: la descripción de la visión (comportamiento); pero una vez comprendida, revela las “rationes”, los motivos o incentivos, ocultos tras esa visión (comportamiento). En términos agustinianos: primero “crear” en el comportamiento, y luego, analizando las “rationes”, “comprender” lo que actúa en ese comportamiento (las fuerzas que se mueven en el alma).

H.O. 85.

En otras palabras: el noble yugo (H.O. 8), en la medida en que el objeto incluido en él es la acción humana, con su explicación ('rationes'), se convierte en el 'noble yugo' de las humanidades. ¿No dijo un platonista en pleno siglo XVIII: "factum (*nota*: el hecho histórico,-- lo que se produce a través de la acción humana) est verum (*nota*: 'verdadero'; -- en el sentido platónico-agustiniano, a saber, el contenido de conocimiento y pensamiento, en el propio 'factum', como 'ratio', razón, de él, en el trabajo)?"

En otras palabras: un hecho histórico (es decir, humano) es inteligible (cf. H.O. 12: *similia similibus*), comprensible; porque en el sujeto conocedor y en el sujeto conocido (¿objeto?) actúa un aspecto inteligible, conocedor y pensante. Cf. H.O. 32.

O, como decía Vico, el precursor del método de las humanidades diltheyanas: "Lo que el hombre funda por sí mismo (factum), lo conoce mejor en sus semejantes".

Cfr. *K. Vorländer, Historia de la Filosofía*, Utr./Antw., 1971, 3, 187v. (donde el autor dice que Vico, de esta manera, fundó la ciencia espiritual).

Vico admiraba a dos pensadores antiguos:

(1). C. Tácito (55/119), el historiador romano, quien, detrás de la apariencia (comportamiento) de, por ejemplo, los emperadores romanos, expuso el alma, con sus motivos, especialmente;

(2). Platón de Atenas (7427/-347) que, según Vico, dio a los hechos puros de la historia (el hombre tal como es, fácticamente,) un fondo ideal, divino, de ideas.

Cfr. *J. Chaix-Ruy, Vie de J.B. Vico*, París, 1943, 58s.-- Es como si oyéramos a Agustín, siglos antes de Vico, afirmar lo mismo con palabras ligeramente diferentes, claro. -- Humanidades' es una forma de 'concordia' (H.O. 83). Es la comprensión, elaborada como método histórico -- es la 'civitas', la ciudadanía de la humanidad, diacrónica. Retomemos ahora el hilo de nuestra exposición.

Platón, H.O. 47, después de los nombres o las definiciones, que reflejan el uso del lenguaje, se dirige al "punto 3" (H.O. 34), a la realidad significada en los nombres y las definiciones.

H.O. 86.

II.- Los fenómenos (= hechos)

Tres subfenómenos, pertenecientes a un fenómeno total, “civitas” (sociedad), citamos brevemente.

(1) El subgénero “pueblo” (populus),

Agustín conoció, por su propia experiencia (H.O. 81), muchos “pueblos”, anotamos, brevemente, su definición:

- a. una multitud (= colección) de personas,
- b. Tener como característica común la “razonabilidad” (ratio),
- c. entre los que existe un entendimiento en cuanto a la valoración de los bienes, que mantiene (res).

(2) El subgénero “iglesia (iglesia mundial)” (ecclesia).

Agustín, obispo de Hipona, conoció la Iglesia, incluso la Iglesia mundial, por su propia experiencia. La caracteriza -no como nuestros actuales sociólogos de la religión, sino- como nutridora de almas: “la Iglesia es y ‘familia’, resp. ‘domus’, casa (hogar, heimat) y ‘civitas’ (sociedad):

a. La forma más pequeña de la sociedad -la del hombre y la mujer- es su símbolo (En. en el Salmo. 138:2);

b. la forma más amplia de la sociedad -toda la humanidad- es el ámbito de actividad que le ha sido asignado (por Dios)”. (O. Willmann, o.c., 311). Por supuesto, la iglesia (mundial) también es un tipo de entendimiento. Agustín llama regularmente a tal cosa ‘pax’ (paz). también ‘socialis vita’ (*De civ. D.* 19:5). Incluso los que no saben latín entienden este término.

Vida social

Escucha: “El estado celestial (= forma de sociedad), mientras transita por la tierra, recluta miembros de pueblos (‘ciudadanos’; singular) y naciones (privados),-- reúne, en su peregrinación, a compañeros de todas las lenguas. Al hacerlo, deja intactas las diferencias relativas a la moral, las leyes y las instituciones. No elimina ni destruye ninguno de ellos. Por el contrario, preserva y defiende todo lo que -aquí si no en otra parte- conduce a un mismo objetivo, la paz en la tierra. Al menos en la medida en que esto no vaya directamente en contra de la religión, que trata de agudizar el culto al Dios único y verdadero. (El D. Civ. 19:17).-

(3) El subgénero “imperio romano”.

La contraparte de la Iglesia mundial es “una ‘civitas’, que representa no un estado (sistema político), sino el sistema de (todos) los estados y generaciones responsables del bienestar terrenal”. (O. Willmann, o.c., 309).

H.O. 87.

Se citan aquí dos textos característicos.

a. *La orden jurídica.* -- (H.O. 83; def. de Cicerón).

Agustín en De civ. D. 18:22, interpreta el hecho (fenómeno) ‘Imperio Romano’ como “el sistema político único, ecuménico (respecto al mundo de entonces, en cuanto habitado) (‘Staatswesen’ traduce O. Willmann, o.c., 315), caracterizado por una legislación tal que la Pax Romana, la paz establecida por el Imperio (ciertamente por la fuerza de la guerra), se hace posible a través de esa legislación unificada”. Bajo “paz”, aquí, entiéndase sobre la base de una ley.

b. *El imperium romanum como idea de Dios.*

O. Willmann, o.c., 314, resume la visión de Agustín sobre la iglesia y el estado (romano) de la siguiente manera: “El mismo plan divino está en el origen (obj. 43: razón; ratio) de ambos ‘reinos’ (iglesia y estado)”. El H.O. 76 nos enseñó que el orden(es) oculto(s), sincrético(s) y diacrónico(s), rige la creación. Esto se repite aquí.

Para Agustín, un pensador saturado de reminiscencias bíblicas, el Imperio Romano es “Babilonia”, tanto en el sentido histórico (la ciudad, capital de Caldea, a orillas del Éufrates, -- que en su día fue la más poblada y rica del mundo antiguo) como en el sentido “mítico-bíblico” (la cultura apartada del único y verdadero Dios).

Escucha al propio Agustín: “Dichoso el pueblo cuyo señor es Dios. Sin embargo, es infeliz el pueblo que se aleja de Dios... Sin embargo: incluso este tipo de gente posee una paz (H.O. 86 (Paz en la Tierra)), que no es reprobable. (...). Que un pueblo así, durante esta vida terrenal, posea la paz, es también importante para nosotros (creyentes en Dios): mientras ambas “sociedades” (“Estados”) -Iglesia y Estado- existan en uno, disfrutamos de los beneficios de la paz de Babilonia. (De civ. D. 19:26).

Para decirlo en pocas palabras: la paz secular, en la tierra, es un “bien” (valor) que debe ser valorado por la Iglesia. Por muy sobrenaturalmente dirigido que esté, Agustín se sabe situado en el mundo fenoménico. Incluso una paz puramente fenoménica (básicamente engañosa), por ejemplo, es y sigue siendo, según el pensamiento platónico, una realidad. Un “vuelo mundial” está, al menos por el momento, descartado.

El fenómeno de la autoridad (estructuras de autoridad).

Los miembros de un antiguo “imperio” sabían lo que era la “autoridad”, por su propia experiencia (H.O. 81).-- La paz, es decir, el entendimiento, basado en el orden(es), incluye la autoridad. La autoridad no se presupone como un “bien” absoluto en sí mismo (= la hipótesis autoritaria).--

H.O. 88.

(a).-- *El principio de subsidiariedad.*

Mejor -en lenguaje agustiniano- sería la “idea de subsidiariedad”, porque, para nuestro pensador, la subsidiariedad (la acción centrada en el cliente, la ayuda) es una “ratio”, una razón suficiente, situada en el plan de Dios sobre el universo mismo. En la Biblia, por ejemplo, ¿no se caracteriza a los ángeles (seres que realizan tareas divinas) como “ayudantes”? ¿No es Dios, bíblicamente hablando, el educador, en reverencia a la autonomía de su criatura? -- “La paz con todos los hombres se fundamenta, aquí, en el mandamiento ‘no hagas daño a nadie, más bien, sé valioso’” (O. Willmann, o.c., 310).

(b).-- *La autoridad, un asunto “subsidiario”.*

Que nuestra interpretación es correcta lo demuestra el siguiente texto de Agustín: “En la casa de los justos (*nota:* entiéndase: temerosos de Dios) es así que también los que tienen autoridad se comportan como si estuvieran al servicio de los que, superficialmente, deberían obedecer. La razón es: quienes ejercen la autoridad no lo hacen por señorío (*nota:* tipo autoritario), sino porque se sienten obligados a actuar de forma amorosa y solidaria. (The Civ. D. 2:14).-- Este discurso puede, difícilmente, ser malinterpretado.

La base ética.

J. Burnaby, *San Agustín de Hipona y la ética agustiniana*, en: J. Macquarrie, ed., *A Dictionary of Christian Ethics*, Londres, 1967, 22/24, caracteriza la ética agustiniana como seguimiento de Dios. “Puesto que el efecto de todo amor es que el que ama se hace semejante al que ama, el amor a Dios debe elevar el alma a la más perfecta semejanza de Dios”. (A.c., 23). Esto, por supuesto, es el ágape, la caritas, la forma elevada, consciente y abnegada del “amor” del Antiguo y, sobre todo, del Nuevo Testamento. No es gratuito que Agustín se refiera regularmente a *I Juan*: “Nadie (...) puede dudar de que Agustín, como predicador, sabía en qué consiste el “ágape”, la caritas, el amor como semejante” (Ibid.). (Ibid.).

Está claro que la idea de paz, tan central en el idealismo agustiniano, se sostiene o cae con ese tipo de ‘querer’ ‘amar’ (H.O. 73v.; 84).--un tema, mencionado de pasada, que se encuentra, con el católico Scheler, sobre el que más adelante.

Inmediatamente nos enfrentamos a la idea de los albinos: H.O. 62 nos enseñó que la ética de la virtud también puede ser una ética de la deificación.

H.O. 89,

La pacificación parece ser la principal virtud destacada por nuestro pensador. La voluntad de paz -el gusto por la paz- es, al fin y al cabo, una forma de aptitud para la convivencia, es decir, una virtud social. En De civ. D. 22: 24, dice lo siguiente: “la virtud es el arte (la habilidad, la idoneidad) de la conducta consciente y, de inmediato, de alcanzar la dicha eterna”. La adecuación es la esencia de la virtud. -- La paz que Agustín define como “omnium rerum tranquillitas ordinis” (el(los) orden(es) imperturbable(s) inherente(s) a las cosas).

Hay muchos tipos de esta imperturbabilidad: el cuerpo, las almas vegetales y animales (alma sin mente), el cuerpo y el alma (dentro de la unidad de lo que vive), el hombre como mortal, el hombre como tal, la familia, la sociedad, el “Estado de Dios” (sociedad celestial), todas estas realidades tienen su(s) propio(s) orden(es) y, por tanto, la paz. La paz, en otras palabras, es una idea ontológica en lenguaje agustiniano: “ser” y “orden(es)” y “paz” son “convergentes” (idénticos, intercambiables). Armonía es el nombre de esa forma de pensar. (Volveremos sobre esto).

Conclusión: - El hombre es virtuoso, apto para “ser”, como todo ser, en la medida en que desarrolla un sentido de orden y disposición (dado por Dios), es decir, un sentido de paz. De ahí el irenismo agustiniano (eirènè, pax, paz), resp. pacifismo.

Se puede ver que la paz mutua, en la sociedad, socialis vita, es sólo un tipo de “todo lo que es paz (sentido del orden (dado por Dios))”.

La “paz” es, a la vez, una idea (platónica): es sumativa (suma de todos los subfenómenos (H.O. 41), distributiva (H.O. 42: presente en todos los ejemplares), colectiva (H.O. 42: todos los tipos están interrelacionados de tal manera que, si falta un tipo de paz, toda la paz del universo se ve perturbada), --típicamente platónico: la idea ‘paz’ es ejemplar (H.O. 44), es decir, normativa (orientadora); es, como idea de Dios, generativa (H.O. 45), es decir, Dios, como causante, en, a través de, su idea ‘paz’, hace la paz. - Este es uno de los puntos fuertes del irenismo agustiniano, la base ética de la sociología en el sentido de Agustín. En esencia, no es diferencialista (cf. Ap 3; 78), aunque no erradica, reprime o suprime las diferencias, por ejemplo las culturales (cf. Ap 86), sino todo lo contrario. Es la analogía: un sentido de la comprensión (H.O. 83;-- 12).

H.O. 90.

F.-- Conflictología agustiniana.

Muestra bibl. :

- R. Stagner, comp. / introd., *The-Dimensions of Human Conflict*, Detroit, 1967 (esp. V (*El análisis del conflicto*, del propio Ross Stagner,-- o.c.,131/165, es revelador);
- R. Denker, *Aggression (Kant, Darwin, Freud, Lorenz)*, Amsterdam, 1967;
- Y. Michaud, *La violencia*, París, 1986;
- R. Girard, *La violence et le sacré*, París 1972.

R. Stagner intenta definir: “El conflicto” (clash) es una situación en la que al menos dos seres humanos persiguen objetivos (H.O. 20) que determinan que no pueden ser alcanzados por todos los implicados (o.c.1136). Basta con que al menos una de las partes implicadas (“partes”) crea (aunque esta opinión sea infundada) que el objetivo es inalcanzable porque hay demasiados candidatos (partes) para muy pocos datos alcanzables. Conflicto de deseo, en la jerga freudiana. Lo que subraya R. Girard, o.c. 249/281: ¡una misma mujer (la madre) es “deseada” tanto por el padre como por el hijo! ¡Demasiado poco objeto para demasiado deseo! He aquí el primer gran conflicto al que se enfrenta la humanidad -al menos, en la perspectiva freudiana-.

H.J. Robinson, Renascent Rationalism, Toronto, 1975, 171, también ofrece un “Análisis del conflicto”:

1. al menos dos antagonistas,
2. en una situación común,
3. con objetivos mutuamente excluyentes,
4. de manera que se den cuenta, al menos vagamente, de ello (conciencia) y
5. al menos parcialmente dominado.

Sería sorprendente que el idealismo, una filosofía esencialmente irenista, no tuviera el concepto de “conflicto”. Examinemos esto con Agustín.

1.-- La estructura de la superficie.

H.O. 80 nos enseñó que el idealismo, esencialmente, analiza primero los fenómenos (estructuras de superficie).

Un modelo aplicativo.

J. Burnaby, San Agustín de Hipona, 23, tipifica el conflicto interior de Agustín (que también es posible) entre su sentido del ideal y su deseo sexual.

Conflictualmente, la misma vida (“existencia”) es la apuesta de más de un objetivo (idealista, libidinal). -- Éticamente es lo siguiente.

(1) Las personas, tal y como son de hecho (= fenomenales) (HO 85: Tacitian), prefieren los valores inferiores (“bienes”), - hacia abajo.

H.O. 91

(2) Las personas, tal como son, llegan a un punto bajo en este movimiento descendente, a saber, la adicción al deseo sexual (-- lo que, ahora, llamaríamos en freudiano, “libido”, impulso sexual. O, en el lenguaje de la “revolución sexual” (finales de los años cincuenta) “sexo”).

2.-- La estructura de profundidad.

Agustín, *Tract. I*, in Johannem, llama a los cristianos, llamados “queridos hermanos (y hermanas)”: “Vosotros veis la tierra. Por tanto, hay una “tierra” (*nota: idea*) en la creación divina. Tú ves el cielo. Por tanto, hay un ‘cielo’ (*nota: idea*) en esa facultad creadora”.

En otras palabras, nada de lo que es fenómeno -en o alrededor de nosotros- o una idea elevada, divina, un concepto de trabajo (H.O. 21), está oculto en, detrás, por encima de ese fenómeno. - Ahora bien, si Agustín fuera un estricto idealista lógico, también tendría que exclamar a sus “queridos hermanos y hermanas”: “Tú ves el sentido del sexo. Por lo tanto, hay “sentido del sexo” (la idea divina, en lo anterior) H.O. 45) el fenómeno determinable, vivible)”.

Esto es un idealismo teocéntrico consistente. En el fondo del fenómeno, un “diseño” divino (aquí: “sentido sexual”) está en marcha. -- incluso en sus formas desviadas, que podríamos llamar “caricaturas” (H.O. 44: cybern.).

Notas explicativas.-- El “realismo cristiano” (H.O. 8: realismo conceptual), iniciado en Rusia con G. Skovoroda (1722/1794), con Vl. Solovjef (1853/1900) como figura máxima, ha encontrado, entre otros, un intérprete de artista en Nikolai Gogol (1809/1852).

L. Kobilinski-Ellis, *Die Macht des Weinens und Lachens (Zur Seelengeschichte Nikolaus Gogols)*, en: R. von Walter, *Uebertr. Nikolaus Gogol, Betrachtungen über die gottliche Liturgie*, Freib.i.Br., 1938, 80/100, nos explica la risa trágica por la razón de la caricatura de la idea divina. “La contemplación (H.O. 9 (theoria); 60 (contempl. tipo de ‘theoria’)) de la idea (‘Urbild’) del ser produce la beatitud (H.O. 89) y la seriedad, la celebración misma.

El encuentro con los fenómenos afortunados (“abbild”), en la medida en que la idea, el “principium aeternum” (el principio eterno del fenómeno) en Dios, aún no se ha perdido, genera la risa feliz y purificadora,-- esto, porque todavía se espera el retorno final a la idea.

H.O. 92.

Sólo en el reino de las caricaturas (*nota*: los fenómenos fracasados, desviados),-- al menos allí, donde ya no se cree posible el retorno al “verdadero rostro” (arquetipo; H.O. 36) y la perfección ejemplar de las criaturas caídas (H.O. 77), resuena lo demoníaco, la risa que hiere a todo el ser, que es un fin en sí mismo para quien experimenta ese tipo de risa”.

Leo Kobilinski-Ellis se refiere, en las obras de Gogol, al hecho de que Gogol -en este aspecto, similar a Agustín, por una parte- era un ser anagógico -dirigido hacia ideas, ideales y valores más elevados- pero, por otra parte, especialmente en sus obras, sólo podía retratar las caricaturas (“Zerrbilder”) de éstos. - También Agustín, en sus primeros años, tuvo una agitada “vida sexual”. Al parecer, no ha sido capaz de asumir este vergonzoso fracaso.

Volvamos ahora al hilo del discurso.

J. Burnaby, *ibídem*, dice: “En lugar de sostener el valor de la vida sexual en sí misma, tal como fue implantada por el creador, Agustín, sobre la base de su experiencia individual del sentido sexual como un impulso incontrolable, fue llevado a describir el sentido sexual -al menos en su estado caído (*u* original), ya que, de hecho, constituye nuestro destino- como ‘un mal’. Según él, este “mal” sólo podría transformarse en “un bien” en la medida en que no fuera un fin en sí mismo -es decir, en la medida en que implicara la lujuria- sino un medio de reproducción.

En otras palabras, Agustín, en contra de la minuciosidad de su propio sistema de pensamiento (“Incluso la caricatura, aunque distorsionada, sigue conteniendo el arquetipo, el designio divino”) -recuérdese su valoración ‘graciosa’ de ‘Roma’ (H.O. 76)- proyectó su propia frustración individual con los ideales sexuales en su teoría de la sexualidad.

Esto es lo que hace decir a Burnaby, *ibídem*: “La teoría de Agustín sobre la transmisión del pecado original a través del impulso sexual, --impulso sexual, que, para él, representa la forma típica de “lujuria” (en lenguaje tradicional: “la lujuria carnal”).

Nota: S. Pablo contrasta ‘las concupiscencias carnales’ con el ‘espíritu divino (= fuerza vital)’, -- esa teoría agustiniana, es decir, ha tenido la influencia más desastrosa en una parte importante de la ética cristiana tradicional”.

H.O. 93.

2.-- La estructura de profundidad es conflictiva.

Nos hemos detenido en un modelo aplicativo (junto con su proyección en el pensamiento de Agustín), a saber, la fallida vida sexual de Agustín. “Fuerte era su deseo de encarnar lo sagrado (*es decir*, la idea). Sin embargo, el espejo de su alma seguía vuelto hacia abajo, hacia el submundo de las caricaturas. (L. Kobilinski - Ellis, o.c.,93).

Lo que Kobilinski-Ellis dice de Gogol, puede - análogamente (H.O. 13v.) - decirse de Agustín. - Sin embargo, la diferencia (cap. 3; 78; 89) es grande: donde Gogol cae en la risa-no-lloro (sin idealizar lo demoníaco (falso idealismo), como, por ejemplo, Lord Byron (1788/1824), Edgar Poe (1809/1849, los “Poetes maudits” (en Francia), los “Decadentes” (en Rusia), Giosue Carducc (1835/1907)), allí Agustín, fundamentalmente, se aflige toda la vida. Pero con la tristeza del arrepentimiento, que trae la alegría.

Recuerda el H.O. 76 (la ordenación divina de los fenómenos sincrónicos y diacrónicos). Alguien, como Agustín, que ha vivido tan intensamente el conflicto en su interior (H.O. 81), que lo conoce, por así decirlo, “desde su propia contemplación”, debe, normalmente, haber pensado profundamente en la esencia (la idea) de “todo lo que es conflicto” (H.O. 39: // Todo lo que es oro, sonido, bello).

Este lema (conjetura) está, efectivamente, confirmado. “El plan del mundo (...) determina también las antítesis y las luchas, que alternan el curso del mundo,-- como las antítesis en el discurso. Así es como arranca la historia: en el conflicto de contrarios”. (O. Willmann, o.c., 314).

“El esplendor de este mundo se asemeja a un canto (Carmen) de gran altura, compuesto por un misterioso compositor (modulador), que nos conduce a la contemplación eterna de la gloria de Dios”. (Epis. 138 ad Marc.).

He aquí el agustino paleopitagórico: se diría “¡Sólo belleza!” -- Pero “la brillantez de este mundo” incluye la disonancia: “En virtud de (no las palabras elocuentes, sino) los hechos elocuentes, la armonía (pulchritudo) de este mundo se une (componitur) a partir de la antítesis de las cosas no coincidentes (como materiales).” (De civ. D. 11:18). En otras palabras: los conflictos son “materiales” con los que se hace la historia.

H.O. 94.

Releer, ahora, H.O. 75/80 (historiología): dos esquemas de pensamiento (fiel al origen / Roma caída (decaída) / cristianizada; diarquía (lucha entre el bien y el mal)) ilustran lo que Agustín, hace un momento, afirmaba de forma puramente general (“teórica”).

Lo único que tenemos que hacer, ahora, es situar ideológicamente el conflicto como tal (“todo lo que es conflicto”).

El momento “diabólico”.

Hemos mencionado, muy brevemente, la estructura superficial del aspecto demoníaco, H.O. 77, con el término “Todo lo que es demoníaco”.

I. Nota.-- Aquí, así como en H.O. 77, usamos este término en el sentido científico religioso, es decir, como la representación de la armonía de los opuestos, - sobre la cual, probablemente como primer pensador, Herakleitos de Éfeso (-535/-465) el fundador de lo que, desde el idealismo “alemán” absoluto (Fichte, Schelling,- Hegel, - y su “inversión”, el marxismo), se llama “dialéctica”. Se trata de ese modo de pensar y razonar que, sistemáticamente, parte de la tesis (una afirmación) y la antítesis (una afirmación opuesta) para “reconciliar” ambas en un “Aufgehoben”, es decir, elevar y elevar la “síntesis” (afirmación global).

Nota -- Se puede comparar esto -- pero sin minimizar la profunda distinción -- con lo que ya hemos señalado H.O. 16; 37; 57; 75; 78; 84, (catarsis).

2. Agustín, en efecto, utiliza el término ‘contrariorum oppositio’, la oposición de datos no conformes. Es precisamente a partir de esto que la “historia” construye su “pulchritudo”, su belleza armoniosa.

Nota: Que ‘pulchritudo’, literalmente: belleza, no debe traducirse por ‘belleza’, sino por ‘armonía’, resp. ‘belleza armoniosa’, se desprende de toda la filosofía agustiniana, que -según O. Willmann, que la conocía a fondo (era pitagórico, resp. agustiniano)- era fuertemente pitagórica (O. Willmann, o.c. 258; -- especialmente 279 y ss., donde Willmann, de esto, aporta las pruebas formales irrefutables).

Conclusión.

La “historia” es “carmen” (canto,-- un término paleopitagórico), “pulchritudo” (armonía), -- pero compuesto, -- síntesis de opuestos. Esta es la observación individual de Agustín (H.O. 90vv.: confl. interior) y del prójimo (H.O. 75/80: hist.)-- Pero esto es sólo la superficie.

H.O. 95.

La naturaleza platónica de ‘Todo lo que es demoníaco (armonía de los opuestos).

Antes de seguir discutiendo este tema, subrayamos que la identificación de lo conflictivo en la historia es puramente platónica.

Evidencia.-- E. De Strycker, Historia Concisa de la Filosofía Antigua, Antw., 1967, 97, dice, por tanto, lo que sigue.

(1). *Los fenómenos* (H.O. 36 (= mod. apl.); 39 (proc., ‘imagen’); 49), que se resumen con el término ‘génesis’, devenir (perecer es co-entender), están singularmente (individualmente) situados en el tiempo y el espacio (dia- y sincrónico).

Pero hay, según Platón, más: los fenómenos son siempre cambiantes, llevan “contradicciones” (sic) en su interior: la curva es sólo parcialmente curva (contiene, en la realización material, también rectitud; cfr. la crítica de la geometría de Protágoras (H.O. 5); el blanco, una vez aplicado a una pared, es al menos parcialmente no blanco (coloreado) -¿quién de nosotros no experimenta que una pared blanca “pura” es efímera? - Lo bello (pulchritudo; H.O. 93v.), una vez encarnado, por ejemplo, en una alfombra, es, al menos en parte, también feo (“Las canciones bellas no duran mucho”, dice nuestro folclorista); lo vivo, una vez realizado en un cuerpo biológico, está también muerto (¿no dijo Heidegger que nosotros, como seres humanos actuales, somos “Sein zum Tode” (ser condenado a la muerte)?

“En sí mismo -dice P. De Strycker, haciéndose eco de Platón- lo que ‘deviene’ no posee ninguna regularidad (H.O. 44) y ni siquiera está sujeto a las leyes de la lógica. En este nivel (*nota*: punto), se aplica la doctrina de Heracleito de Éfeso (H.O. 94), en la forma radical, que Platón, en su juventud (H.O. 35), había escuchado de boca de Kratulos”. (o.c.,97).

(2). *Las ideas*, en cambio, denotadas por términos como “ousia”, esencia (H.O. 11; 44: *essentia*), -- “to on” (ser),-- “hè alètheia” (la verdad), son lo que son, perfectas y puras. No “mienten” (se podría decir): no se andan con rodeos.

Es, sin duda, claro que Agustín reconoce esta doctrina platónica pura como propia. Pero con un fuerte momento pitagórico. Que esto es así lo demuestran los términos “imago” (imagen, representación), aplicado a los ángeles y a los hombres (es decir, a las criaturas dotadas de razón y raciocinio) y “vestigum”, (pie) huella, aplicado a todas las demás criaturas (que son infrarrenales). “Todo lo creado” es gusano” (“demoníaco”, susceptible de lo contrario).

H.O. 96.

Actualización.

J. Derrida (1930/2004), uno de los cuatro “diferencialistas” (H.O. 3; 78; 89; 93), con Nietzsche, Heidegger y Deleuze desarrolla, dentro del racionalismo moderno, ideas análogas. “Todo lo que tiene sentido o significado contiene una ambigüedad esencial (*op.*: dualidad), una escisión interna, que hace posible tanto la pérdida de sentido como la construcción de sentido”. (A. Burms / Chr. De Landtsheer, *Deconstructionism*, en: *Streven* 1986: 8 (mayo), 701).

También: “Lo concreto juega un papel deconstructivo frente a lo general” (a.c., 705). En otras palabras, el llamado deconstruccionismo del gramático Derrida, aunque Derrida -como los otros tres diferencialistas- adopte una postura antiplatónica, es un asunto puramente platónico: lea lo que Derrida y sus alumnos escriben, y recuerde que la idea, una vez encarnada en los fenómenos (lo concreto) o articulada en un contexto lingüístico (lo lingüístico), se vuelve susceptible de ruptura de sentido.

Pero la “ambigüedad esencial”, la dualidad interior) no reside en la idea -es pura, indivisa, no- susceptible de contradicción- sino en su realización en los fenómenos terrenales o en las formulaciones terrenales. Ver H.O. 34;-- 37 (más cercano a (subsume: pero no es idéntico a)); 47 (Sólo entonces la luz, etc.)).

Más aún: Willmann, sin embargo, un verdadero idealista, señala que la idea es y sigue siendo -en su mayoría- una *x*, *qualitas occulta* (compárese H.O. 47) una “puerta negra”. Exactamente lo que, en la crítica de las ideas de Derrida, se supone siempre (y se olvida). La idea platónico-agustiniana (a Agustín le gusta usar “*ratio*”) es, pues, susceptible de ser construida, en un contexto racionalista, por ser *x*, *qualitas occulta*, *ordo occultus*.

Su ocultación en los fenómenos y en las palabras (nombres) esconde, para el no platonista, el hecho de que debe situarse por encima de los fenómenos y de los nombres, como fuente inagotable (H.O. 45: generativa) de fenómenos y nombres.

Muestra bibliográfica: P. Laruelle, *Les philosophies de la différence (Introduction critique)*, París, 1986,

2.-- La estructura de profundidad: satánica.

M. Müller/A. Halder, *Herders kleines philosophisches Wörterbuch*, Basilea, 1959, 24, dice que, para Agustín, la *civitas terrena* (sociedad terrenal, ‘estado’) es idéntica a la *civitas diaboli* (sociedad del diablo). Esto, porque este tipo de sociedad está formada por seres que “se buscan a sí mismos”.

H.O. 97.

Frente a esto, Agustín contrapone el amor a Dios, que caracteriza a la sociedad “celestial”. Este amor a Dios (y a lo que es de Dios, incluyendo y especialmente las ideas de Dios como base y norma de la vida en este mundo) es considerado por él como “la virtud sin discusión” (H.O. 89).

(1). - *La humanidad, - según la idea de Dios.*

Leer H.O. 60v. (Alb.). - Para Agustín, en términos existenciales, esto se leería así: yo, tú, -- cada hombre, como individuo (distributivo), -- todos nosotros (sumativo), sí, nosotros colectivamente (colectivo), -- somos la divinidad ‘hombre’ (Todo lo que es hombre). Somos esto, en nuestra esencia más profunda,

(a) *Orientador* (= normativo), porque, gracias a esa idea y a la luz que arroja sobre nuestra vida, vemos la norma de nuestro comportamiento;

(b) *Generativa* (aquí: creacionista, porque la Biblia dice que hemos sido creados); porque, en cada uno de nosotros, la idea de Dios está actuando como una fuerza vital. Esto es similar a la idea-fuerza de A. Fouilleé.

Nota . - Sobre este momento generativo (= aspecto), véase lo que escribe O. Willmann:

“(1) Donde Platón sitúa el mundo de las ideas por encima del conjunto de todas las fuerzas vitales, el mundo alma (H.O. 54; 60 : ideocentrismo),

(2) Ahí Agustín sigue el Evangelio, que piensa en “espíritu” y “vida” muy unidos: las ideas no sólo son vivificantes, sino que son la vida misma (cf. (o.c., 290). Cfr. H.O. 45.

Compárese esta colección y la doctrina del sistema con, por ejemplo, H.O. 15v. (Analogía Arist.); 40 / 42 (Analogía Pl.): 44/46 (Modelo de sello).

(2) - *La humanidad, - según la idea de Satanás.*

Esto se leería, en la mente de Agustín, más o menos como sigue.

(a) Yo, tú,--cada uno por separado, cada uno para sí mismo (distributivo),--nosotros todos (sumativo, pero como un “nombre de especie” vagamente definido (H.O. 2v.)),--sí, nosotros todos juntos (colectivo, pero individualista, antagónico (H.O. 3))

“ Somos individuos que se diferencian unos de otros, y esta diferencia es profunda. Todos somos iguales en el egoísmo y el amor propio; nos imitamos, pero en el amor propio. Así que construimos una relación antagónica: nos entendemos muy bien en nuestro afán egoísta.

HO. 98.

Para Agustín este tipo de humanidad es una caricatura de la idea de Dios sobre el hombre (H.O. 91v.). Ver también H.O. 93 (El submundo de las caricaturas).-- Ver también H.O. 77: El hombre, el demonio, Satanás (el diablo),-- conciben, como seres libres, una representación, una “idea”, que realizan en la práctica.

Para Agustín, su esencia es el egoísmo, -- expresado tópicamente como “dinero” (Nietzsche, Adler). Lo cual, para él, es un vicio, una falta de idoneidad para el propósito establecido por Dios.

a. Quien vive así, tiene una idea de dirección, que es impía, sí, antipía. Autodeterminación.

b. Aquel que vive de esta manera es generado por su propia fuerza vital (la desviación de la fuerza vital divina en nuestras profundidades),--sí, como inspirado, es movido por fuerzas vitales demoníacas-satánicas.

Explicación.

(1) Los antiguos teósofos (H.O. 64; 66 (apocal.; teurgia): 69 (Patr.), los pensadores de la Patrística y Agustín, identificaron las “estructuras” pitagóricas (H.O. 44) con las ideas platónicas y las situaron en la deidad (panteísta-monista; monoteísta (bíblica); politeísta). Pero, aparte de este rasgo común, también postularon seres intermedios entre la deidad y la humanidad terrenal con los que, por cierto, buscaban el contacto para rescatar a la filosofía (retórica, ciencia, teología) del estancamiento escéptico. Sí, S. Agustín piensa en términos similares.

“De la grandiosa intuición del libro de Job (Antiguo Testamento), según la cual las estrellas de la mañana con su alegre coro y los hijos de Dios con sus unánimes aclamaciones (*Job 38: 7*) rodearon a Dios cuando puso la piedra angular del universo, Agustín se atreve a vislumbrar el misterio del “devenir” (*Nota cit.:* el acto de la creación).

a. Las ideas divinas de la creación son, por supuesto, “de toda la eternidad”,

b. Pero, gracias a un acto de información divina, penetran en la mente de los ángeles puros. La aparición de las ideas de las realidades a crear en la mente de los ángeles es el primer grado de exteriorización de los conceptos divinos de la creación fuera del espíritu de Dios. Esto crea una especie de creación ideal en la mente de los ángeles puros que precede a su realización en la propia creación, no en el tiempo, pero sí idealmente. (O. Willmann, o.c. 293f.).

H.O. 99.

Esto implica, por ejemplo, que “Todo lo que es el hombre” fue diseñado tanto por Dios como por sus ángeles, aunque de maneras profundamente diferentes, por supuesto. En nuestro interior -según Willmann, o.c., 295- cada ser humano “ha sido preimaginado en Dios y, en el principio, ha sido visto por los ángeles”.

Pero esto significa, al mismo tiempo, que desde la Caída (H.O. 79) hemos sido “mirados”, es decir, diseñados, tanto por espíritus “puros” (es decir, temerosos de Dios) como por espíritus “impuros” (es decir, que odian a Dios). Lo que nosotros, H.O. 79, veíamos como la “batalla entre el bien y el mal”, en uno de sus aspectos generadores.

Nota. - Max Scheler, en su *Die Stellung des Menschen im Kosmos (La posición del ser humano en el cosmos)*, Darmstadt, 1930, 83, habla de lo demoníaco, que caracteriza como el impulso ciego opuesto a “todas las ideas y valores espirituales”.

La Biblia sitúa todo lo demoníaco, todo lo satánico, en la esfera del (gran) animal. Scheler también menciona, en una conexión análoga, “el eterno Fausto, la ‘bestia cupidissima rerum novarum’ (el animal que está muy interesado en algo nuevo (que lo establecido) - que satisface su impulso ciego; o.c.,65). Ciego” en el sentido de que la luz de las ideas superiores estaba oscurecida.

Por cierto: alguien definió una vez el ‘satanismo’ como “el punto de vista que eleva la negación de todos los valores a algún ‘valor’” (J. Grooten / G. Steenbergen, *Filosofisch lexicon*, Antwerp/ Amsterdam, 1958, 250). En el lenguaje de Nietzsche esto se llamaría nihilismo, es decir, la negación de todas las ideas, ideales y valores superiores.

Que Agustín se tomaba en serio la doctrina de que, aparte de la libertad humana, que para él era fundamental, nuestro comportamiento real (incluido el de todos) está también -no sólo- determinado por factores extraterrestres y, sobre todo, sobrenaturales, queda claro en su lucha contra el pelagianismo.

Pelagio (360/422), un hereje bretón, afirmaba que el hombre

- (1) no queda invalidada por el pecado original (H.O. 79: pecado original; 92) y
- (2) pueden salvarse para siempre por su propio poder (fuerza vital).

Frente a esto, Agustín expuso la enseñanza de la Iglesia:

(1) el pecado original aflige completamente al hombre (después de siglos sigue siendo una fuente de los peores malentendidos y sistemas de error,-- según Willmann, o.c., 276); la obra de la gracia de Dios, en las profundidades del hombre actual, es necesaria.

- (2) El autoengrandecimiento (H.O. 77) carece, pues, de razón suficiente.

H.O. 100.

La posición de Agustín es evidente desde un segundo punto de vista.

1. El hombre de la sociedad diabólica incluso saca, egoístamente, provecho de lo que Dios puso en la creación. La “religión” no es, para él, un valor en sí mismo, sino un medio para fines egoístas.

2. Sin embargo, la raíz de todo el mal en una sociedad así es el alejamiento de Dios y el giro hacia los demonios, en forma de “religión”. Agustín trata de exponer extensamente este punto, en su *De civitate Dei* (2-7), en una profunda crítica a la religión romana.

Inmediatamente entra en conflicto con el culto a los deificados (se piensa en los últimos emperadores de Roma, que, a la manera oriental, se dejaban adorar como dioses).

3. En este sentido, somete a la filosofía pagana a una crítica igualmente exhaustiva: simplemente no ve lo demoníaco-satánico, al menos no con la suficiente profundidad. La filosofía estatal de los romanos, por ejemplo, colorea, al menos en parte, la dura realidad con los colores del blanqueo. Aparentemente, también el pensamiento filosófico -lo que no es sorprendente para los teósofos- está aprisionado en el sistema de la religión, que entre otras cosas es la base del estado fundado por los romanos (teología política; H.O. 30).

A este respecto, debemos citar uno de sus textos: “Una vez que la justicia (es decir, la amistad de Dios) está fuera del país, ¿qué son los grandes sistemas políticos (‘regna’) a menos que las grandes mafias (‘latrocinia’)? Después de todo, a su vez, las mafias son lo que menos sistemas políticos pero a pequeña escala...” ¿No parece que incluso hoy en día tal cosa contiene verdad? ¿Se puede actualizar?

Nota -- En tiempos de Agustín, al menos en algunos círculos, reinaba la teurgia (H.O. 66). Por lo tanto, es natural que en sus obras exponga sus ideas sobre el ocultismo.

Muestra bibliográfica: J. Feldmann, *Occult phenomena*, Bruselas, 1936-1, La Haya, 1949-2, 299 (*hipótesis demoníaca*); 207; 297, por ejemplo, ofrecen una primera información sobre el tema.

G.-- Crítica social agustiniana.

Ahora tenemos un trasfondo suficiente para entender la crítica social de Agustín.

1.-- La distinción entre el par de oposición “iglesia/estado”, y el par de oposición “bien/mal”.

No hay que pensar que Agustín no sometió a la crítica a su propia Iglesia, por muy devoto que fuera de ella:

H.O. 101.

“La lucha entre el reino de Dios y el reino secular (entiéndase, en primer lugar, los dos tipos de sociedad) toma, para el pensador Agustín, la forma de la oposición entre Iglesia y Estado”. (O. Willmann, o.c., 307). Por ejemplo, en la antigua Roma, donde se encontraba.

Sin embargo, el mismo Willmann, o.c., 313, señala que la completa identidad entre ambas ideas (entiéndase: designios de la historia) fue negada por Agustín. Y esto en el siguiente sentido.

A.-- (a) La Iglesia actual, realizada, en la tierra, durante su peregrinaje hacia la Parusía (Segunda Venida de Cristo), es a menudo, sólo, una caricatura (H.O. 91v.), una idea distorsionada de Dios. En De civ. D. 18/49, dice, siguiendo las palabras de Jesús (*Mat. 13:47; // 1 Cor. 15:28*), que tanto los buenos como los rechazados (malvados) viven sin moverse dentro de la “red” de la Iglesia. Sólo la separación, sobre la base de un juicio final (= separación de los últimos tiempos), separará los dos tipos.

A.-- (b) Modelo aplicativo-- Aunque Agustín -como, por lo demás, Sócrates y los Grandes Socratistas, Platón y Aristóteles, cada uno a su manera- daba prioridad a las teorías (Obj. 9; 19; 35; 37; 53; 59; 60 (speculari/ contemplari); 91), tanto en el sentido de la actividad puramente razonadora -especulativa- como en el de la vida contemplativa directa, esto le impedía hacer cosas mundanas. H.O. 88, hablando del deber de subsidiariedad, para situarse en la sociología global de Agustín (sociología de la razón: H.O. 89), nos enseñó la razón.

De ahí su crítica a la huida del mundo de facto de ciertos cristianos, que eluden un papel activo en este mundo secular (De civ. D. 19:19).

B.-- (a) La sociedad pagana actual tiene, aparentemente, “justos” (gente temerosa de Dios) en su redil. Así, De civ. D. 10:25. Por cierto: el H.O. 76 (procedente de Roma), por ejemplo, ya nos abrió los ojos a esa realidad.

Conclusión: La comunidad y el estado del diablo no coinciden completamente. Sólo hay una identidad parcial, como la comunidad celestial y la Iglesia (realizada, terrenal) son, igualmente, identidades parciales (H.O. 13).

B.-- (b) Modelo aplicativo-- Los antiguos romanos, por ejemplo, sostenían la virtud de la “probitas”, la rectitud (también en forma de razonabilidad). Esto constituyó la base de su comunidad estatal secular (Epist. 138: 3 (17) ad Marc).

H.O. 102.

2.-- La crítica social.

Pero incluso en la sociedad secular actual, el bien y el mal conviven sin alterarse. Sí, la principal impresión que causó Agustín fue muy desfavorable.

(a) H.O. 92 nos enseñó que en su propia vida, incluso dentro de su propia alma, había experimentado la incapacidad del hombre para realizar la idea de Dios en su carácter superior (anagógico). Esto le dio un estado de ánimo básico pesimista.

(b) H.O. 95 nos enseña que ya el platonismo en sí mismo, dado su propio sentimiento elevado del ideal, juzgaba los fenómenos con un estándar muy estricto: todos los logros materiales son, necesariamente, “caricaturas” parciales, sí, defectuosas, de la idea elevada que hay detrás de ellos. Lo fáctico, el mal (especialmente), es, en contraste con muchos pensadores y escritores modernos naturalistas y nihilistas, no idealizado (H.O. 93: falso “idealismo”),--lo que, a menudo, lleva a justificar todo.

Modelo aplicativo-- Aquí, escasamente, hay algunas muestras.

2.a.-- La soberbia (autosuficiencia ‘narcisismo’).

El egoísmo, en todas sus formas, gobierna al hombre secular (H.O. 97). Nuestros antepasados lo llamaban “orgullo”. También como comunidad estatal la cultura actual muestra orgullo: significa gobernar, llamado imperialismo. En De civ. D. Praef., Agustín critica, desenmascara, este tipo de estado: tal estado conquista completamente, pero se rige él mismo por el imperialismo, que, a sus ojos, es la esclavitud del pecado.

2.b.-- La máscara (la “apariencia”) de la virtud.

(H.O. 62 (eth. de la virtud)), en el sentido de la “aptitud” del estado-ciudadano (para controlar a los pueblos), es sólo un modelo aplicativo del vicio: también otros vicios se revisten de la misma máscara: por ejemplo, cuando se suprimen (posiblemente por el estado) la moral relajada (H.O. 91: la lujuria de los esclavos, como forma de vida descendente) y otros males, simplemente por valores externos. En este caso, falta el carácter “sincero”, moralmente serio. Tal cosa es, a los ojos de Agustín, orgullo (mejor: narcisismo, prepotencia y pomposidad),--que, para él, es más bien vicio. (La D.C. 19:25). La inautenticidad está puesta como los dedos.

2.c.-- Imperialismo y capitalismo.

Detrás de la máscara (H.O. 63; 66v.) del estado de derecho romano y de la “pax” (paz) se esconden formas de injusticia.--

H.O. 103.

1. Fíjate en los hechos: el estado (comunidad) romano se regodea en el producto de la guerra. En tal estructura (H.O. 44), la clase acomodada puede permitirse el lujo de acumular más y más riqueza y, a la vez, sentar las bases de una vida llena de placeres (que recuerda a La Dolce Vita; hay que señalar que, ya, *Platón*, en *la Séptima Carta*, menciona -exasperado- las condiciones análogas de Sicilia).

2. Fíjate en los hechos: quien no acepta esas formas de “felicidad” (propósito de la vida; cf. H.O. 59) como la verdadera, es tachado de enemigo del Estado. A ese lenguaje deberían hacer oídos sordos los defensores del derecho de propiedad absolutamente libre (como uso de la propiedad “adquirida”). No sólo eso: quien habla tal lenguaje debe ser desterrado; como exiliado (‘disidente’) debe ser exterminado de la comunidad de los vivos, como la cizaña (De civ. D. 2:20). En otras palabras: como ahora, como entonces: el mero uso del lenguaje por parte de los disidentes se considera hostilidad comunitaria.

Conclusión. Partiendo de la idea pura, no nublada, de Dios, de la Iglesia, del Estado, Agustín observa, “de las cosas que no mienten” (H.O. 19; 24; 32), lo que nuestros sociólogos actuales llamarían “los hechos”, que la realidad (fenoménica, terrenal) no se corresponde con la realidad superior que es la idea.

Inmediatamente tenemos que referirnos, brevemente, al problema tocado por *M. Scheler, Die Stellung d. M.i.K.*: “Poderoso (*Nota* : vivificante) es, originalmente, lo inferior (H.O. 91; 93 (Gogol)) pero impotente es lo superior”. (o.c.,77).

La gran tradición occidental (fuertemente platonizante), en cambio, lo dice al revés: el espíritu (entiéndase: intelecto, razón) y la idea (H.O. 45: generat.) poseen una potencia originaria (entiéndase: generativa) (o.c.,74).

El Scheler de la segunda época (no católica) considera que la fuerza que pueden tener el espíritu y la idea sólo surge de la pulsión de vida (el Scheler vitalista), que vincula explícitamente (o.c.,70;-- 66; 79; 81) con la libido de Freud. También Scheler había experimentado en su alma esta impotencia de espíritu e idea.

Sin embargo, afirma que el impulso vital inferior, en el curso del proceso cósmico,

(1) se supone,

(2) purificado (por ejemplo, por el espíritu y la idea),

(3) elevarse a un nivel superior, lo que se denomina sublimación (H.O. 16).

H.O. 104.

Nota -- H.O. 56/103 esboza, en dos tiempos (Alb.v.Sm./ S.Aug.), el desarrollo de la doctrina teocéntrica de las ideas, tal y como el cristianismo, sobre una base bíblica, la construyó, especialmente en la persona de S. Agustín.

I.a.(iv).-- *La ontología de Albinos contra Smurna (56/62).*

Situación (62).-- Aprender (56/62).

a.: Dialéctica (56);

b.1.: Theoret. fil. (matemáticas, física, teología; 56v.;-- teología afirmativa, negativa y mística;

b.2.: Prakt. fil. (57v.: telos).-- Teoría de las ideas (58).-- Profundización (58/62): significados estoicos, aristotélicos, teocéntricos (ibíd.);-- Ética de las virtudes (62).

I.a.(v).-- *La ontología de Agustín contra Tagaste (63/103).*

Introducción. Filosofía de la vida, 'existencialista', esencialismo personalista (63v.).

I.-- *Situación.*-- (64/69).-- Sabiduría, resp. Teosofía (64).-- Doctrina Illuminati / Metafísica de la Luz (Sofiología: 65v.), teurgia (66);-- Fil. cristiana. (Klemens v. Al.; 67/69; encuesta d. Patrist. fil.: 69).

II.-- *Aprender.*-- (70/103).-- Agosto enriquece el idealismo anterior.

A. Aug. El idealismo vence al escepticismo y al materialismo (70v.).

B. El idealismo de Aug. se basa en el método reflexivo (72/73).-- Este método reflexivo es, con Aug., e intelectual - racional y afectivo (axiología) (73v.).

C. El idealismo agustiniano funda la historiología, como lo hará durante siglos (75/80).

Plan de pensamiento:

1 (orígenes fieles, caídos (caducos), Roma cristianizada (76/78)); esquema de pensamiento

2 (programa de cinco actos (79/80)).

Nota: superficie, estructuras de profundidad (80).

D. El idealismo de Aug. funda una sociedad mental específicamente idealista-cristiana (81/89).

El método Aug. (creencia y percepción (81); orden: idea (81/83: sociología de sistemas).

(I) *Nombres y definiciones* (concordia; verstandh. 83v.; método geesteswetensch. 84v.; Vico (85)).

(II) fenómenos (86/89).-- pueblo, (mundo) iglesia, imperio rom. (86v) autoridad (87v); base ética (virtud; 88/89).

E. El idealismo de agosto funda su propia conflictividad (90/100).

(1) oppervl.-str. (90v.).

(2) str. de profundidad (91/100) (Gogol: caricatura; 91v.);-- teoría pura del conflicto (93/96); satania (96/100).

F. Aug. El idealismo funda su propia crítica social (100/103).

H.O. 105.

I.b. *La fundación de una ontología completa por parte de los escolásticos.*
(105/128)

Introducción.

1. La patrística (33/800) no dejó ninguna ontología digna de ese nombre a los escolásticos medievales (800/1450). Al fin y al cabo, representaba dos tipos de ontología de pleno derecho:

a. *La “filosofía primera” aristotélica* (nombre aristotélico de la ontología) era demasiado ajena al (neo)platonismo, la Patrística, para ser adoptada sin dificultad como enseñanza de la Iglesia (H.O. 69);

b. *La neoplatónica* (especialmente la de Plotinos (H.O. 64) era demasiado “monista” (es decir, ofrecía muy poco espacio para el Dios único y exaltado (“trascendente”) de la Biblia).

2. ¿De qué disponían los escolásticos?

a. *La lógica* aristotélica -al menos, en la Alta Edad Media, una parte de ella (Sobre las categorías (= conceptos básicos), Sobre el juicio)-, junto con relatos de segunda mano de la lógica aristotélica (Porfirio de Turos (233/305; alumno de Plotinos); Boecio de Roma (480/525; llamado “el último romano y el primer escolástico”; también neoplatónico); Marciano Capella (410/439), neoplatónico).

b. *Las ideas (neo)-platónicas* - (“philosophemen”), en la medida en que los Padres de la Iglesia (H.O. 69), especialmente, por supuesto, Agustín, se las habían apropiado y cristianizado (HO 67v.).

3. *Lo que está en juego* -- La construcción de una ontología cristiana de pleno derecho comienza, en el siglo XI, con la discusión de los universales: hoy podríamos decir “la discusión del esencialismo” (H.O. 10/12), cuestión que sigue siendo de gran actualidad. Esta discusión es “ontológica” en el sentido de que se pregunta si nuestros conceptos generales (abstractos o ideativos) (“Universalía” en latín de la Edad Media) reflejan la realidad, y en qué medida.

En el XI e. fue:

(a) la teoría conceptual inherente a la lógica aristotélica, punto de partida y

(b) *La doctrina de las ideas de Platón* es el punto final. -- Ahora se entiende por qué nosotros, H.O. 1/104, nos hemos exployado tanto sobre los antiguos puntos de vista sobre este tema.

4. *La elaboración...* Continúa con la distinción o, más bien, el par de oposición ‘essentia / existentia’ (ser / existencia real) que aparece como el principal par de conceptos en, entre otros, S. Anselmo de Aosta (1033/1109; obispo de Canterbury), con su prueba ‘ontológica’ de Dios.

H.O. 106.

Un segundo paso, en este desarrollo completo, surge del descubrimiento de las obras completas de Aristóteles (incluyendo el Organon (= Lógica) completo).

Un tercer paso, en la misma dirección, es la lectura de la filosofía (teología) islámico-árabe, es decir, la filosofía del místico (H.O. 57; 60; 64; 69) o sufí (el sufismo sigue existiendo hoy en día) Al-Farabi (870/950), que introdujo la lógica aristotélica en el mundo islámico; señaló la distinción entre “esencia/existencia”; además, de Avicena (= Ibn Sina (980/1037)), en Oriente, y, en Occidente (España), Averroes (Ibn Rosjd de Córdoba (1126/1198)).

Nota -- Se dice, a veces todavía, que la filosofía medieval de la Iglesia era “estrecha” (no pluralista): mira “los hechos, que no mienten” (H.O. 19). Al fin y al cabo, además de la islámica, los escolásticos también asimilaron la filosofía judía e incluso, en cierta medida, la bizantina. Así, Moisés Maimónides de Córdoba (1135/1204; un aristotélico judío) ejerció una gran influencia sobre los escolásticos.

5. Santo Tomás de Aquino (1225/1274), el “maestro angélico” (Doctor angelicus), se convirtió, según la opinión general, en el creador de la primera ontología de base cristiana, fuertemente aristotélica. -- la neoescolástica (1850/actualidad).

No hay que pensar, ahora, que el pensamiento eclesiástico no se haya visto afectado por el desarrollo de la mentalidad moderna y contemporánea. Está la Escolástica Española (1450/1640), la Escolástica Moderna (s. XVII), la Escolástica del Siglo de las Luces (s. XVIII), hasta que la neoescolástica se pone en marcha.

El Papa Pío IX (1792/1878 (Papa: 1846/1878)), en una carta al entonces Arzobispo de Munich, dijo: “Consideramos impúdico el hecho de que se haya abandonado el tipo de filosofar escolástico”. *El Papa León XIII* (1810/1903), en 1879, en su *Encíclica Aeterni Patris*, hizo anunciar la Escolástica como filosofía oficial de la Iglesia.

La razón histórica de esta doble acción papal fue que, hacia 1800, el movimiento escolástico parecía estar muerto y extinguido. La culpa la tiene ella:

1. La inclusión de la teología en el filosofar mismo (H.O. 67v.),
2. No se trata de simples requisitos y técnicas lógicas (aunque la logística actual los supera con creces),
3. su desconocimiento de la filosofía y la ciencia modernas.

H.O. 107.

Nota.

1. Desde 1900, los Congresos Internacionales de Filosofía se celebran cada cuatro años (normalmente); en 1937 se fundó el Instituto Internacional de Filosofía, que proporciona una bibliografía anual.

2. El 13.09.1948 se fundó en Ámsterdam la “Federación Internacional de Sociedades Filosóficas”. En ese momento había unas sesenta sociedades nacionales o internacionales (once internacionales), la mayoría europeas. El Comité Central de 1948/1953 contaba con treinta personalidades. Entre sus miembros europeos, había cuatro tomistas y un agustino.

Conclusión: desde el punto más bajo de 1800, se han hecho sólidos progresos.

(A) El concepto de la Edad Media

En el sentido más amplio del término, “Edad Media” significa un tipo de cultura que, tras el colapso de las culturas antiguas, surgió desde Irlanda hasta Japón.

1. Nada menos que el filólogo *Gianbatista Vico* (H.O. 85), en su célebre obra *Scienza Nuova* (1725), afirma que Europa, tras los Movimientos Populares y la Caída del Imperio Romano, está retomando el triple ciclo cultural - hierático (siguiendo a los dioses), heroico (siguiendo a los héroes) y humano (siguiendo a las personas) - por el que había pasado la Antigüedad. Esto, sin pérdida total del ciclo anterior.

La Edad Media es, desde este punto de vista, una actualización original del ciclo cultural anterior. Esta es una opinión favorable.

2. Con esta postura, Europa Occidental se recupera de la apreciación despectiva que -como primera- introdujeron los renacentistas (mejor: los humanistas), en el siglo XV, para (a) tildar de “bárbaro” un periodo, (b) en el que se “interrumpió” la cultura “clásica” (grecolatina).

Nota -- Hay que repasar las dos páginas anteriores para ver el enorme grado de ignorancia (que ciertamente es, en parte, correcto) o de falta de voluntad que se condensó en ese término despectivo.

Muestra bibliográfica: *W. Jaeger, Humanisme et théologie*, París, 1956, 16/19.

M. Lutero (1483/1546), el fundador del protestantismo, compartía el desprecio humanista, aunque apenas conocía las obras de Tomás de Aquino. El punto más bajo lo alcanzaron los ilustrados (especialmente los enciclopedistas), que en su mayoría se limitaron a repetir como loros tanto a los humanistas como a los protestantes.

H.O. 108.

3. El giro, iniciado por Vico, continúa con el Romanticismo (finales del XVIII - primera parte del XIX).

La historiografía del siglo XX, especialmente en las dos últimas décadas, ha iniciado la revisión radical del prejuicio humanista.

Muestra bibliográfica: A. Verrycken/ D. van den Auweele, Jacques Le Goff y la "Nouvelle Histoire", en *Nuestra Alma Mater* 37 (1983): 1, 21/36,

Incluso una revista como *Paris-Match* (13.05.1983) exclamó: "Una nueva intoxicación hace estragos en Francia: la historia de la Edad Media. La idea preconcebida de (la Edad Media como) "Europa oscurantista" (nota: los ilustrados difundieron sistemáticamente esta calumnia) está desapareciendo. La misma Edad Media, esta vez como "un continente en plena transformación", se impone". Esto, n.a. contra P. Barret / J.-N. Burgand, *Si je t'oublie, Jérusalem* (libro sobre la Primera Cruzada (1095)).

Nota .-- H.F. Davis, *Thomas Aquinas and Medieval Theology*, en: R.C.Zaehner, director, *Así busca el hombre a su Dios*, Rotterdam, 1960, 110, n.1 (con referencia a F.B. Artz, *The Mind of the Middle Ages*, Nueva York, 1953, ix y x), dice: "Al igual que se podría llamar a la ciencia (Alberto Magno (1200/1280), Roger Bacon (1210/1292) en particular) del siglo XIII la precursora de la ciencia experimental moderna, el humanismo del siglo XII (nota: Juan de Salisbury fue una figura máxima) fue el del Renacimiento". - Pero incluso los humanistas del Renacimiento -según el demandante- simplemente no conocían el humanismo del siglo XIII.

Nota -- El Primer Congreso Internacional de Filosofía Medieval (Lovaina/Bruselas, 1958) tuvo como tema principal "El hombre y su destino según los pensadores medievales".

Se examinó el significado peyorativo de la palabra "escolasticismo", como

- (1) esa forma de pensar,
- (2) que, razonando de forma lógica y rigurosa, asume verdades reveladas (dogmata), que nunca pueden o, de hecho, nunca deben ser examinadas en cuanto a su valor de verdad,
- (3) y, por lo tanto, impide cualquier prueba empírica.

Resultado: la escolástica actual era diferente. Quizás la escolástica tardía (la forma decadente) era algo así (en el XIV / XV e.).

Muestra bibl.; C. Verhaak, *Zin van de studie der Middeleeuwse wijsbegeerte*, en: *Tijdschr. v. Fil.* (Lovaina: Wijsgerig Gezelschap, 25.02.1962).

H.O. 109.

(B) La verdadera escolástica.

La idea históricamente comprobable del “escolasticismo” puede esbozarse como sigue.

a.-- “Schola”,

La palabra griega antigua “Scholè” significa “actividades de ocio” (incluido el estudio). Scholastikos’ es alguien que se dedica a actividades de ocio (ocasionales, de estudio). El término “escuela” viene de ahí.

H.-I. Marrou, Histoire de l’éducation dans l’antiquité, París, 1948, 435/447, señala la aparición, después del año 300, de las primeras escuelas cristianas, a saber, las monásticas; luego, como consecuencia de los tiempos difíciles (la caída del Imperio Romano), surgen las escuelas episcopales; en el siglo VI, surge la red de escuelas presbiterales, en las parroquias exteriores. Objetivo principal: formar monjes o clérigos.

Como en tantos ámbitos, el sistema escolar de la Edad Media se basa en el sistema cristiano antiguo. Con una gran diferencia: la Antigüedad cristiana nunca conoció la forma escolar sistemática y regular. Así surgió, entre otras cosas, la escuela popular moderna. Estamos a años luz de la “Edad Media oscurantista”.

b.-- “Sic et non”.

Una investigación exhaustiva muestra que el “escolasticismo” se reduce a lo siguiente.

1.-- Método hermenéutico.

Hermenéutica” significa aquí “interpretación textual”. Ahora bien, en la Edad Media, las escuelas filosóficas o teológicas partían sistemáticamente de un texto determinado. Asignación (solicitada): comentario (explicación del texto, interpretación)

2.-- El profesor era de habla latina.

3.-- Aplicó un método hermenéutico fijo - el ‘methodus scholestica’ (método escolástico) - también llamado método ‘sic-et-non’. Sic et non” significa “a favor” (sí es) y “en contra” (no):

Nota.-- Releer, ahora, H.O. 3 (los ‘Dissoi logoi; ‘dos declaraciones’ del Protosofista):-- Su fundador es el famoso Petrus Abailardus (Abaelardus; 1079/1142), - infame por su relación con Heloise. Estaba absorto en la disputatio, redoubt (erística). De la introducción general medieval a la filosofía (o a la teología), sólo conocía el trivium (artes sermonicales, habilidades lingüísticas: gramática, dialéctica, retórica). La obra de Abelardo tiene como contenido un conjunto de textos patrísticos, que reflejan preferentemente opiniones diferentes, cuando no contradictorias.

H.O. 110.

Hay una introducción , cuyo método influirá en Alejandro de Hales (1186/1245; agustino) y en Tomás de Aquino. Además, *Sic et non*, la obra de *Abelardo*, contiene 158 grupos de textos (cuestiones teológicas sobre la naturaleza de la fe, los sacramentos, la caridad).

Nota -

El P. Masson, Pierre Abélard, en: *D.Huisman, dir., Dict. des phil.*, París, 1984, 8, dice: “¿Qué entendíamos, entonces, por ‘dialéctica’? Parece ser una parte muy importante de la lógica, a veces es una lógica sin razón. Por un lado, es la “ciencia de la distinción”, ya que sirve para distinguir lo verdadero de lo falso; por otro lado, es la “ciencia del vocabulario”, ya que se ocupa más de las “voces”, las palabras, que de las “res”, las realidades.

H.O. Taylor, penetrando en la mentalidad de la Edad Media, ha podido describirlas como si reunieran la siguiente triple característica: gramática, lógica, metalógica”.

Nota.-- El término “metalógica” deriva de una obra de Juan de Salisbury (H.O. 108; el humanista de la Edad Media) *metalogicus* (literalmente: lo que excede la lógica ordinaria), es decir, una semiótica (H.O. 1), que analiza los axiomas (presupuestos) de la lógica, en términos de la teoría de los signos.

Juicio de valor.

O. Willmann, II, 329 ss., caracteriza, críticamente, el método *sic-et non* - de la siguiente manera.

(a) El tema, en la *disputatio*, redetwist, no es estructural, es decir, partiendo de las ideas básicas (estructuras), sino problemático, es decir, partiendo de “*quaesti-ones*”, temas resumidos, divididos en “*articuli*”, artículos.

(b).1. Ventaja: se discuten todas las perspectivas, es decir, la ambigüedad; no es raro que aparezca información histórica.

(b).2. Desventaja: el contenido de aprendizaje, con su coherencia (estructura), se dispersa, se desgarran, en cuestiones separadas,-- “un defecto, que, sin embargo, también el famoso método euclidiano, en geometría, exhibe de manera similar” (O. Willmann, o.c., 330).

Además: hermenéuticamente, existe el inconveniente de que el comentario, centrado unilateralmente en los pros y los contras de una posición (*quaestio*, *articulus*), a veces no refleja la opinión históricamente correcta del citado ‘*auctor*’ (‘*auctoritas*’).

H.O. 111.

El sesgo “sofista”, que es innegable, fue sin embargo neutralizado, al estilo de la Iglesia, por el hecho de que, al final de la discusión (mejor: erística), siguió una declaración autorizada.

R. Barthes, L'aventure sémiologique, París, 1985, 112/114, caracteriza a sic et non como “un dialogue agressif” (un diálogo agresivo), que no tenía nada de platónico (H.O. 34 (pleno conocimiento espiritual); esp. 47 (sin querer tener siempre la razón apasionadamente)), a.o. sobre la relación ‘maestro / alumno’. -- Fue una disputa entre los dos, una batalla de silogismos aristotélicos. Una vez a la semana, los profesores discuten entre ellos, en presencia de los alumnos; los alumnos discuten después de los exámenes.

Conclusión - La ‘disputatio’ es la ‘dialéctica in actu’ (la dialéctica practicada en la práctica). Barthes utiliza, en este contexto, quizá por prejuicio (no le “gusta” (H.O. 73v.) la escolástica medieval), el término “neurótico”: demostrar al adversario, mediante silogismos, que se contradice (H.O. 90: conflicto interior), hasta que se da cuenta de ello y, emocionalmente, sucumbe a ello, debió pertenecer, seguramente, a las ramificaciones del método sic-et-non de Abelardo.

Lo que explica por qué tanto los místicos (sobre los que se hablará más adelante) como especialmente las autoridades eclesíásticas tenían serias objeciones al método. ¡Qué lejos estamos de la “dialéctica” platónica explicada anteriormente!

Modelo de aplicación. -- Tomar la estructura (la estructura hermenéutica, es decir), como demuestra, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino, *Questio XLVI*, art. ii, “Si el hecho de que el universo tuvo un comienzo en el tiempo es un artículo de fe o no”.

A. Sección doxográfica (doxa = opinión), -- que, de hecho, es un estado problemático (‘status quaestionis’ (H.O. 20).

A.1: - **Modelo de contador.** -- “Parece que el hecho de que el mundo, en el tiempo, tuvo un comienzo no es un punto de fe, sino una conclusión que se puede deducir del razonamiento (posición racionalista)”.

A.2: - **Modelo.**-- “Pero por otro lado, los artículos de fe no son racionalmente demostrables” (= la posición oficial de la Iglesia).

H.O. 112.

Por supuesto, dentro de las rúbricas A.1. y A.2. se pueden citar hasta, por ejemplo, ocho textos en apoyo.

B. Postura crítica... “Respondeo dicendum quod...” (respondo diciendo que) es la introducción habitual. Aquí, por ejemplo: “Que el universo no ha existido siempre se basa únicamente en la fe (‘sola fide’ - un lenguaje que se ha hecho famoso).

B.1. - “La razón de eso es...” (luego sigue el argumento del modelo).

B.2. - “Volviendo al primer punto (del contramodelo), hay que decir, por tanto, que...” (las refutaciones siguen).

Nota -- Hay un cierto aspecto estético en ello: contramodelo/modelo -- modelo/contramodelo. Un “armónico” (estructura pitagórica-platónica).

El método sic-et-non puede compararse, desde cierto punto de vista, con el principio de proliferación de Paul Feyerabend (1924/1994), uno de los epistemólogos actuales, que aboga por una multitud de teorías mutuamente contradictorias u opuestas, especialmente en el ámbito de la ciencia profesional. El método abelardiano, que se ha convertido en un método aceptado y aplicado por casi todos los escolásticos (S. Tomás es el más equilibrado), ha hecho posible, de hecho, la proliferación.-- En nuestro modelo aplicativo: racionalismo y fideísmo.

c. - Cuatro características principales.

C.S.S. Peirce (1839/1914), el célebre epistemólogo-semiótico estadounidense, anotó, en algún momento del siglo pasado, los cuatro rasgos epistemológicos que le llamaban la atención.

1. Esto se debe a que, según Peirce, incluso ante la duda metódica (H.O. 13; 72), todo hombre nunca deja de lado los presupuestos bien definidos, aunque no quiera saberlo.

Además, se sabe que, por ejemplo, Santo Tomás, para precisar el estatuto estrictamente científico de la teología, compara su método con el de, por ejemplo, la astronomía. Así como el astrónomo, por ejemplo, presenta las matemáticas como probadas (sin tener que repetir todas las proposiciones matemáticas), el teólogo, respectivamente el filósofo cristiano, presenta los dogmas (proposiciones de fe) como establecidos (a la manera de certezas suprarracionales), esto, sin tener que “probarlos”.

Esta es una posición racional: uno reconoce sus principios.

H.O. 113.

Nota -- releer, ahora, H.O. 14: “La lógica -el método abelardiano-escolástico es esencialmente ‘lógica’- es ontología (teoría de la realidad), pero expresada en frases puramente condicionales”.

Aquí: “Si los dogmata, las premisas del cristianismo, son verdaderas, entonces se deduce que...” (luego sigue toda la teología, respectivamente toda la filosofía cristiana (H.O. 67vv.).

Como Peirce vio muy bien: el movimiento escolástico era religioso-científico. Pero lo sabía y lo reconocía. Eso es racional sin duda alguna. Conciencia axiomática.

2. El escolasticismo se apoyaba en **(a)** el testimonio de los grandes eruditos y **(b)** la comunidad eclesiástica omnímoda (“católica”) como fundamento final.

En otras palabras: el individuo era válido, pero el grupo, como piedra de toque (criterio), ampliaba la base de verificación. -- Se puede comparar esto con la “ciencia normal” de Thomas Kuhn: en la Edad Media creció un paradigma (patrón de práctica científica), aunque flexible, que, una vez fundado por Abelardo, pudo ser aplicado por miles de personas (menos) dotadas, hasta que cumplió su propósito en el siglo XIV.

Por supuesto, detrás del énfasis de Peirce en la comunidad interpretativa global se encuentra lo que él mismo llamó (utilizando un término muy metafórico) “socialismo lógico”. Josiah Royce (1855/1916), siguiendo los pasos de Peirce, habló de “comunidad de interpretación”. - El H.O. 83 (sociología del entendimiento) podría llevarnos, aquí, a hablar de solidarismo lógico cristiano.

3. Los tipos de prueba, en la escolástica, eran múltiples.-- Esto ya se deduce de H.O. 112 (proliferación).-- Pero hay más:

(1) de la razón natural (que se sitúa para toda fe religiosa), general - humana (‘ex ratione’),

(2) desde la fe (“ex fide”),

(3) de la autoridad de los grandes pensadores de todo tipo (‘ex auctoritate’),

(4) de lo que es probable (‘probabile’),

He aquí cuatro tipos de razonamiento.

Por no hablar de la dicotomía ‘deducción’ (llamada ‘silogismo’) / ‘inducción’, -- par de opuestos, que data de *Aristóteles* (*Prior. anal.*, 2; 23),-- generalmente aceptada. Recuerde, de paso, que tanto el silogismo como la “inducción” abarcan un plural de tipos (*A. Mansion, L’ induction chez Albert le Grand*), en: *Revue Néo-scholastique* 1906 (mayo-agosto).

H.O. 114.

4.-- Los escolásticos sostenían que los misterios de la fe no eran demostrables/explicables por la razón natural; pero se comprometieron, sin embargo, a explicar todo lo creado (H.O. 39; 47; 60).

A partir de 1868, Peirce subraya, con énfasis, que la verdadera actitud científica no acepta datos “completamente inexplicables”. En este sentido, la escolástica, a través de su “racionalismo” (ya que es una forma de pensamiento racional), está bien encaminada hacia ese tipo de científicidad moderna.

Desgraciadamente, de esa carrera desapareció el dinamismo; piénsese en la muerte de esa “racionalidad” escolástica (H.O. 71: prototipo agustiniano) hacia 1800 (H.O. 106). Es como si, en el siglo XIV, el racionalismo eclesiástico sufriera de malakia, de embotamiento, de fatiga del pensamiento. Hasta que esto supuso la “muerte de la escolástica” (finales del XVIII e.).

Por supuesto, como ciencia puramente profesional, un Peirce puede “racionalizar” más que, por ejemplo, un movimiento ligado a la iglesia y a la Biblia (la sociedad celestial; H.O. 95: Demonismo), que lucha con otros problemas “más profundos” que la ciencia profesional secular. La reducción del sentido (caída, después del ascenso, tan típico de la estructura demoníaca) es mucho más fuerte que en el ámbito puramente secular (H.O. 96: Derrida). En este sentido, la escolástica lo tenía mucho, mucho más difícil.

(C) *La verdadera escolástica.*

Hasta ahora el método, llamado “escuelas”... Ahora más sustantivo. O. Willmann, II, 621/623, cita a Justus von Liebig (1803/1873), el fundador de la química agrícola (descubridor del cloroformo), para caracterizar la ciencia natural aristotélica en su máxima expresión.

“Cualquiera que se haya familiarizado hasta cierto punto con la naturaleza sabe que cada fenómeno de la naturaleza, cada proceso de la naturaleza, tomado aisladamente (*nota*: como caso único, ejemplar), contiene en sí mismo toda la ley, o todas las leyes en virtud de las cuales surge.

Consecuencia.-- El punto de partida del verdadero método no es, como *Francis Bacon o Verulam* (1561/1626; *Novum organum* (1620: el empirista), inducirlo a partir de una multitud de ejemplares.

El verdadero método parte, de hecho, de un solo caso. Una vez explicado este primer caso, se explican ipso facto todos los casos análogos: nuestro método es el método aristotélico, pero actualizado con gran habilidad y experiencia.

H.O. 115.

Examinamos lo singular, y de hecho cada hecho singular. De la primera pasamos a la segunda, en cuanto hemos comprendido de la primera lo esencial (H.O. 11v.: esencia; 47 ('Funciona': x)). En otras palabras, no decidimos (*nótese* el estilo empirista de Bacon) de lo singular, que conocemos, a lo general, que no conocemos. Por el contrario, en el curso de la investigación (análisis) a la que sometemos una multitud de casos singulares, encontramos lo que es común a todos ellos. (...)

El método de Bacon consiste en un conjunto de casos (especímenes). Pero cada caso singular en sí mismo queda sin explicar (según su esencia), es decir, una especie de caso cero. Pero miles de números cero -en cualquier secuencia- reunidos no forman todavía un número real. Así se ve que todo el proceso de inducción de Bacon equivale a manipular de un lado a otro (cada uno en sí mismo según su esencia) experiencias sensoriales no comprendidas. (...).

No existe la exploración empírica (*nota:* entendida en el sentido de Bacon) de la naturaleza en el sentido actual del término: un experimento, no precedido de una teoría, es decir, de una idea, se relaciona con la (verdadera) exploración de la naturaleza del mismo modo que el traqueteo de un sonajero infantil se relaciona con la (verdadera) música. El experimento es sólo una ayuda para el proceso de pensamiento, -- en este sentido comparable a la aritmética. El pensamiento debe, en todos los casos y por necesidad, preceder al experimento si se quiere que tenga algún efecto.

¿Qué significa esta larga cita?

(1) Que, desde Aristóteles, y, de hecho, desde Platón (H.O. 38: Bases Experimentales), la intelectualidad ha conocido en principio lo que es la ciencia empírica, experimental.

(2) Que el mero empirismo (H.O. 5s.), al eliminar en principio la forma esencial (forma, idea) (lo que, en esencia, también hace Bacon, aunque con mucho más sentido de la inducción que los antiguos y la Edad Media), no puede dar cuenta de la generalidad (concepto, idea), de la licitud (= propiedades generales), tal como surge de la inducción. Algo, que el aristotelismo (abstractivo) y el platonismo (ideativo) pueden,

Hemos explicado la razón de ello, H.O. 43 (propiedades como sistema estructurado de propiedades).

H.O. 116.

La cuestión de la realización de la inducción.

Es cierto que Anaxágoras de Klazomenai (H.O. 21; 26), que, con Aristóteles, era tenido en muy alta estima, muestra un inicio tentativo del método experimental.

Así lo demuestra el minucioso estudio de *D.Gershenson / D. Greenberg, Anaxagoras and the Birth of Scientific Method*, Nueva York, 1964, esp. 38/46 (*Teorías físicas específicas*). “El hecho de que Anaxágoras ilustrara sus lecciones científicas con demostraciones es, en sí mismo, significativo. Demuestra que, en su época, no era raro complementar la observación directa con la experimentación activa”. (O.c., 42).

A. Mansion, *L' induction chez Albert le Grand*, Lovaina, 1906, 39, resume lo que los Altos Escolásticos del siglo XIII-d' hicieron de él.

(1) El término especializado “inductio”, inducción, generalización, tiene un significado flotante en esa época.

(2) Lo que, en todas las descripciones, se repite invariablemente es “Inductio est a singularibus in universalibus progressio” (La inducción es el razonamiento que progresa de las realidades singulares a las universales).

(3) Aparte de la inducción prepositiva (precientífica, folclórica), que es general-humana (y tiene su innegable valor), los pensadores del siglo XIII rara vez llegan a una aplicación real de su teoría, si es que existe, en la materia.

A. Mansion, o.c., 32, en toda la obra de Alberto Magno (1200/ 1280), que dominaba todo el conocimiento “científico natural” de su tiempo, llega apenas a dos, hoy, en la plenitud de la ciencia profesional, algo, aplicaciones defendibles. Uno es sobre el hecho de que, en algún lugar de nuestra mente, los cuerpos biológicos tienen el principio de sus movimientos (ahora incluiríamos el cerebro y el sistema nervioso); el otro sobre la simultaneidad de las fases de la luna y el flujo y reflujo. Y: entre razonamientos muy sólidos, siguiendo observaciones muy precisas (lo que demuestra que Alberto comprendía el alcance de las mismas), a veces “absurdos” (al menos para nuestra comprensión actual de la ciencia).

En cuanto a la teoría de la inducción, Juan Duns Escoto (1266/1308; doctor subtilis) sigue siendo el más avanzado, pero también él sigue confundiendo -como Alberto y Tomás de Aquino- la inducción sumativa con la inducción verdaderamente experimental, que se basa en el análisis de los ejemplares comprendidos. Cfr. o.c., 11 s..

H.O. 117.

La Conclusión - H.O. 106 (en el fondo), 108 (ensayo y error) nos señaló que, debido a la mentalidad moderna, a la Iglesia Escolástica se le ha reprochado hasta ahora haber

(1) no está familiarizado con la ciencia profesional moderna y

(2) incluso excluye los métodos empíricos. Ahora sabemos por qué. Hay una base de verdad en estos reproches. Aunque existía, hasta cierto punto innegable, una sólida comprensión teórica, incluso una praxis humana general, el movimiento escolástico nunca llegó a la aplicación moderna y masiva de la misma.

La carrera hacia la ciencia moderna.

(1) **Escolaridad temprana** (1000/1200)

La Escuela de Chartres tenía una vena de filosofía natural, en relación con las teorías científicas naturales.

(2) **La alta escolástica** (1200/1300).

Ya se ha hablado, más arriba, de las figuras superiores, propias de la tendencia aristotélica (Alberto Magno, Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto).

Roger Bacon (1210-1292), sin embargo, tenía una mente particularmente científica: fue un agudo crítico del método “teológico”; pidió una visión general resumida de las ciencias seculares (“profanas”) (que sólo pudo hacer en parte).

Tenía una orientación empírica (experimental) y trabajaba con una idea pragmática (orientada a los resultados) de la verdad; -- situaba todo esto dentro de una doctrina illuminati (H.O. 65).

Curioso: las matemáticas le parecían la base de una educación científica.

(3) **Escolástica tardía** (1300/1500).

La tendencia nominalista, especialmente activa en París y Oxford, se desmarcó parcialmente del aristotelismo imperante (como posición de autoridad) y practicó la percepción independiente (desvinculada de la sabiduría del libro de Aristóteles). Incluso el aspecto cuantitativo pasó a primer plano (pero sin medidas).

Figuras: Juan Buridán (1300/1358), lógico y físico (con, junto a Alberto de Sajonia (= Alberto de Helmstedt (1306/1390)), influencia sobre Leonardo da Vinci (1452/1519), Galileo Galilei (1564/1642), fundador de la ciencia exacta moderna); -- Nicolás de Oresme (1323/1382), a.o. conocido como economista, se adelantó a Copernico (1473/1543; la tierra se mueve diariamente), a R. Descartes (1596/1650; geometría de coordenadas), a G. Galilei (descubrimiento de la ley de la caída de los cuerpos).-- Ya ven: la ciencia profesional moderna (especialmente la física) no cayó del cielo.

H.O. 118.

(D) La verdadera escolástica.

Escolar y dialéctico, hasta cierto punto naturalista, -- sí, pero muy místico.

1. Interés por los fenómenos “místicos”.

Desde R.C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford, 1957, y tantas otras obras (por ejemplo, Gerda Walther, *Phänomenologie der Mystik* (1955)), una oleada de interés por los fenómenos “místicos” ha barrido el Occidente ilustrado y racionalista. Para empezar, los fenómenos místicos son un hecho antiguo y planetario. Ninguna cultura tiene sus místicos, mysticae.

2. Una descripción concisa.

Mustikos’, místico, viene de la antigua palabra griega ‘mueve los ojos y/o cierra los labios’.

a. Significa, en primer lugar, “todo lo relacionado con los Misterios” (H.O. 22 (Misterios de Samotracia); 64): En este sentido cultural-histórico muy limitado, se trata de una comunidad a pequeña escala, a menudo de base fuertemente ritual y/o mágica (H.O. 66: teurgia), que contempla, es decir, asiste, con comprensión (si es necesario, manéticamente (H.O. 66)), a un acontecimiento sagrado, a menudo relacionado con el más allá.

b. Aquí -y en un contexto filosófico a menudo es así (excepto en las Teosofías (H.O. 64), donde el aspecto mágico-ritual debe haber sido, a veces, muy importante)- “místico” se entiende en un sentido mucho más amplio, de hecho, a veces tan “diluido” que la palabra ya no significa mucho, excepto “misterioso”, “emocionalmente-secreto” y similares.

Sin embargo, (por ejemplo, en la escolástica) es un fenómeno real, más que imaginario. Lo divino, respectivamente la deidad que aparece personalmente, se conoce y se experimenta no sólo de forma racional (H.O. 57), sino también de forma superracional, “mística”. La “Divinidad” puede, en este contexto, entenderse o interpretarse de forma politeísta, monoteísta o panteísta. De ahí los místicos politeístas, monoteístas y panteístas. Ya se percibe la ambigüedad, por no decir la vaguedad.

Nota. - Como dice, por ejemplo, G. Walther, discípulo místico de Husserl, el misticismo está, casi inevitablemente, entrelazado con los fenómenos paranormales (“ocultos”), respectivamente la superdotación. De ahí los problemas desde ese punto de vista.

Conclusión El misticismo y la magia, respectivamente los fenómenos paranormales, forman juntos un terreno muy delicado y - francamente - muy difícil.

H.O. 119.

Misticismo, -- Uno de los significados de esta palabra es: “misticismo falso”, sospechoso, perverso.

Mística heterodoxa (= racionalista)”.

Este término técnico significa que hay

(a) es la supervivencia (aspecto superracional),

(b) pero que, al mismo tiempo o después, se añaden a estas experiencias interpretaciones racionales, a menudo “audaces”, explicaciones, siguiendo simplemente la razón natural (“racionalización”).

Para ser sinceros, a menudo es muy difícil determinar con absoluta certeza si un misticismo es “heterodoxo” (secular). El lenguaje del misticismo (así como el de la magia -y el de la paranormalidad-) es de un tipo diferente al cotidiano y, con toda seguridad, de un tipo bien definido de lenguaje “científico” (a menudo “cientifista”).

Nota -- H.O. 9 (theoria), esp. 60 (speculari/ contemplari) nos enseña la antigua palabra griega ‘theoria’, que puede significar tanto contemplación como (modernamente concebida) ‘teoría’. Lo que demuestra que racionalizar y contemplar están, fácilmente, entrelazados.

Nota. - En cuanto a la magia, muy particular, y relacionada, en la Edad Media, hay que referirse a J.-A. Rony, *La magie*, París, 1950, a partir de la página 54. La mística y la magia islámica y judía (cabalística) han penetrado, a veces muy profundamente, en nuestro Occidente, -- viviendo hasta nuestros días. Cfr. H.O. 106.

Modelo aplicativo.-- O. Willmann, II, 559s., dice, sobre este tema, lo siguiente. “Frente a este “ser” divino, el ser creado (“creatural”) palidece hasta la insignificancia para el místico; es más, éste amenaza con eludirlo por completo.

(a) El místico puede ahora aferrarse al conocimiento de que si, para él/ella, este mundo (esta realidad terrenal) se desvanece, entonces también el mundo, en el que la redención (*nota*: a través de Jesucristo) tuvo lugar y la iglesia (a través de él) fue fundada, “se convierte en nada”. En este caso, domina la ley (*nota*: los valores éticos establecidos) y la historia (*nota*: los acontecimientos cotidianos).

(b) Pero también puede eludir esa conclusión o minimizarla. En ese caso, corre el peligro de acabar en el monismo (*es decir, de vivir en un único mundo sobrenatural*).

H.O. 120.

Al fin y al cabo, en él se hace realidad el siguiente pensamiento: “lo que no es Dios no es nada”. Una vez que este pensamiento ha echado raíces, desplaza incluso la memoria de la ley (*nota*: el código moral establecido)”.

Modelo aplicativo.-- Uno de los principales pensadores de la alta escolástica, el maestro Eckhart (1260/ 1327), fundador de la mística “especulativa” (es decir, racionalizadora), en Occidente, -- por cierto fuertemente neoplatonizante (H.O. 32), llegó a decir lo siguiente: “Todas las criaturas son ‘purum nihil’, pura nada;-- Dios no impone ningún acto externo”. Con esta última afirmación Eckhart quiere decir que los actos puramente internos son suficientes, éticamente hablando.

En otras palabras: “la ley” obliga a realizar actos físicos, de los compañeros (H.O. 88; 101: deber de subsidiariedad). - Si se sacan estas afirmaciones de su contexto (es decir, del lenguaje de los místicos/místicos, que dista mucho de ser un discurso puramente racional), entonces se puede, por supuesto, molestar a los creyentes. La vida interior como valor en sí misma, con la alteridad inherente a tal culto a lo interior, puede ser tentada. Es comprensible que las autoridades eclesiásticas se hayan preocupado por ello.

Por cierto, Eckhart no fue condenado como ‘hereje’ por tales declaraciones, sino sólo como alguien que difundía ‘enseñanzas que suenan mal’, que suenan ‘imprudentes’ y ‘sospechosas de herejía’.-- He aquí un modelo de misticismo heterodoxo.

Conclusión general.

O. Willmann, II, 322 ss., esboza la naturaleza propiamente eclesiástica de la Escolástica como sigue.

(1) Al igual que los patristicos, también los escolásticos (cf. H.O. 70: Ak. Sceps.): los patristicos defendieron el ideal-abstracto (contenido del conocimiento y del pensamiento) como eclesial y en el espíritu que conoce (sujeto) y en los datos conocidos, -- esto, frente a los escépticos, que conciben nuestro contenido del conocimiento y del pensamiento nominalísticamente, en principio, como aproximaciones denotativas, sin fundamento en las cosas mismas (H.O. 1v.).

El nominalismo también reinó, en ciertos círculos dialécticos (H.O. 110): el sic et non se convirtió en un malabarismo con meros nombres, a lo sumo conceptos, entendidos como meros productos de la mente humana, a los que no correspondía ninguna realidad objetiva.

Los escolásticos eclesiásticos eran, por tanto, realistas (abstractivos (H.O. 8 ss.) y/o ideativos (H.O. 27 ss.), al menos en principio (no todos nuestros contenidos de conocimiento y pensamiento son, ipso facto, reales, por supuesto) y en la medida en que la verificación está presente.

H.O. 121.

(2) A diferencia de los patrísticos, los escolásticos tenían menos o incluso nada que ver con el materialismo antiguo (H.O. 70). Pero más aún con el misticismo (heterodoxo). Esto tendía a reducir los fenómenos sensoriales a una realidad más bien “irreal”. Esto se convierte, más bien, en un puro reflejo de las ideas (ideocentrismo; H.O. 54; 60) o de la deidad (H.O. 60; 120), sin mucho de su propio “ser” (“realidad”).

Aquí, por supuesto, es el platonismo o neoplatonismo, mal entendido en primer lugar, el causante de tal “irrealidad” sobre el mundo material y creado que nos rodea.

La escolástica de la Iglesia siempre ha defendido radicalmente el carácter distintivo y esencial de la realidad, tanto de todo lo creado como de “todo lo material”. Es precisamente aquí donde el realismo de Aristóteles (HO 19; 24) aparece como la solución deseada.

Lo que O. Willmann, o.c.,323, ha dicho: la escolástica es un realismo - al menos la escolástica real, eclesiástica. Y en el sentido del aristotelismo.

a. Atribuye al sentido los datos de la verdadera realidad (contra los fugitivos místicos).

b. Al mismo tiempo, señala la inteligibilidad del conocimiento y del pensamiento como representación de la realidad, -- más, por tanto, que un mero producto del ingenio humano (contra el nominalismo de los dialécticos).

(E) *La verdadera escolástica.*

Escuelas y dialéctica, algo científico, místico, -- pero todos estos aspectos, preferentemente, ordenados juntos (armonía), -- tal es la imagen que despierta la Escolástica hasta ahora.-- La Escolástica, además, posee autoridad.

1.-- Hemos tocado el hecho, con Peirce, H.O. 113, de que los grandes eruditos y la comunidad eclesiástica en general eran decisivos, aunque no zona der más.-- Estaba, después de todo, el principio de subsidiariedad (H.O. 88), que Agustín, entre otros, había defendido.

2.-- La base más sólida y la medida de la autoridad la expresa, entre otros, el ‘princeps scholasticorum’ (la figura máxima entre los escolásticos), Tomás de Aquino (1225/1274), hasta ahora el pensador del Vaticano.

H.O. 122.

Werner Jaeger, Humanisme et théologie, París, 1956, 112, cita el siguiente texto:

“(Sea lo que sea lo que se diga de las cosas que se discuten), - no hay que preocuparse mucho: porque el estudio de la filosofía no sirve para saber lo que piensan los hombres, sino que sirve para saber cuál es la verdad de los datos”. (*Expositio in libros Aristotelis de coelo et mundo*, Romae, 1886 (editio Leonina), lib. Yo, lectora. 22, n. 8 (p.91)).

Nota.-- ¡Esto es la aplicación directa del yugo noble (H.O. 8v.): cuanto más nominalista, más autoritario; cuanto más conceptualista, más subsidiario!

Et. Gilson, La philosophie au Moyen Âge (des origines patristiques à la fin du XIVe siècle), París, 1944-2, 761, dice lo siguiente.

La Edad Media fue la primera en practicar una filosofía que se liberó de las garras de cualquier autoridad.-- Esto no significa que la escolástica no tuviera sentido de la autoridad. Esto no significa que los escolásticos no tuvieran sentido de la autoridad, sino sólo que el individuo y/o el (pequeño) grupo se liberaban de un control autoritario, - siempre sobre la base del principio de subsidiariedad, junto con “el noble yugo”.

P.L. Landsberg, Die Welt des Mittelalters und wir (Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters), Bonn, 1925-3, 9, caracteriza el sistema de autoridad de la Iglesia como sigue: “Pertenece a la naturaleza misma de la Edad Media que, fuera de la Iglesia, sólo había herejías, que, contra el impresionante y positivo sistema de la Iglesia mundial (H.O. 66), corrían en vano y, en seguida, sólo jugaban un papel subordinado (...).

En la Edad Media, debido al poder de la Iglesia como sistema de recepción -en aquella época- de “Todo lo positivo”, sólo podía continuar el movimiento positivo. Ejemplos de movimientos positivos de la Edad Media, que desembocaron en el océano de la Iglesia, son el movimiento franciscano (*nota*: S. Franciscus v. Assisi (1182/1226; t.v. el primer movimiento de la alta escolástica; fundó su orden en 1209), los diversos movimientos de cruzada (la Primera Cruzada: 1096/1099; la Última (Octava): 1270, de nuevo tiempos de la alta escolástica), el movimiento místico (S. Bernardo de Claraval (1091/1153) fundó la mística medieval)”. He aquí tres testimonios mutuamente complementarios de personas que, de forma seria, se han insertado en el ámbito medieval.

H.O. 123.

3.-- La relación agustinismo / tomismo.

1. A lo largo del siglo XIII, Willem van Moerbeke y otros tradujeron a Aristóteles del árabe y del griego. Esto provocó la controversia aristotélica. Las autoridades eclesiásticas lo permitieron discretamente, a pesar de que el agustinismo había sido la doctrina establecida hasta entonces. Esto demuestra que la renovación o revitalización real se consideraba posible. Esto implica una apertura por parte de las mismas autoridades eclesiásticas. Cfr. H.O. 69.

2. En este contexto, la comparación entre el agustinismo y el tomismo resulta interesante. P. Monnot, *Philosophie scolastique*, en G. Jacquemet, dir., *Dict. prat. d. connaissances religieuses*, IVe suppl. (1932), París, 1932, 984s., lo resume así.

1. Hay

(a) los concordistas (hay un acuerdo total entre las dos formas de pensar, una corriente fuerte entre los especialistas),

(b) los diferencialistas (hay una diferencia irreconciliable, incluso un antagonismo (H.O. 3; 96v.)),

(c) los identificadores (hay analogía, es decir, acuerdo parcial, oposición parcial) (H.O. 12/16; 98)).

2. Etienne Gilson, *L'idée de philosophie chez S. Augustin et S. Thomas d'Aquin*, en *La vie intellectuelle* 1930 (Juill./ août), 46.

(a) **En resumen.**

1. Ambos pensadores -como cristianos creyentes- están totalmente de acuerdo.

2.1. Como articulación, una forma reflexiva de ambos credos, ambas filosofías (incluida la teología) son totalmente congruentes.

2.2. Santo Tomás de Aquino estaba, claramente, convencido de que su sistema -individual- (H.O. 81v.) no era el mismo que el sistema individual de su ilustre predecesor en el procesamiento racional de la fe existencial (H.O. 63), es decir, la fe simplemente vivida, pero no reflexivamente (H.O. 72) aclarada, es decir, la existencia fiel.

Extracto. (123/125) Para una explicación de la dualidad de la antítesis “existencia / reflexión”, se remite en primer lugar a A. de Waelhens, *Existence et signification*, Lovaina/París, 1958, 74/103 (*Signification de la phénoménologie*), donde el autor habla de “la philosophie nouvelle” (H. Bergson (1859/1941; alrededor de 1910 la gente comienza a referirse a “Todo lo que es Bergsonismo” como “nueva filosofía”). Esta filosofía es “nueva” en el sentido de que parte de la vida desconsiderada (“existencial”) para pensar en su sentido y situación mientras la vive.

H.O. 124.

Además del vitalismo espiritualista bergsoniano, de Waelhens ve a G.F.W. Hegel (1770/1831) K. Marx (1818/1883), -- ambos fundadores de la llamada “dialéctica moderna”-- S. Kierkegaard (1813/1855), el fundador del pensamiento existencial,-- P. Nietzsche (1844/1900), el nihilista. Según el demandante, estos pensadores y las corrientes a las que dieron lugar son -cada uno a su manera- modelos aplicativos de la idea: “Todo lo que está vivo, todo lo que existe, piensa en esa misma vida, resp.

J.Ed. Erdmann (1805/1892), historiador hegeliano de la filosofía, citado por O. Willmann, II, 550, dice: “La filosofía de una época es “ihr Selbst-verständnis” (literalmente: la época, en cuanto se entiende a sí misma), no hace más que formular ‘Todo lo que dentro de esta época vivía inconscientemente, trabajaba instintivamente’; expresa el misterio de esta época”. Lo que de Waelhens, antes, entendía en sentido individual, se conserva aquí desde el colectivo de mentes pensantes - siempre dentro de la misma época. El “vivir” o “existir”, dentro de un mismo período, llega a la plena conciencia, gracias a la reflexión, en su filosofar.

Este punto de vista se denomina “histor(ic)ismo”. La razón la da el mismo Erdmann, ibídem: “El auge y la caída (H.O. 94) de un sistema lleva consigo una necesidad histórico-mundial: un sistema de pensamiento, después de todo, está determinado en su auge por la naturaleza de la época que lleva a la plena conciencia de sí mismo; porque la época en cuestión es suplantada por una época posterior, está, a su vez, determinada en su caída por el hecho mismo de su naturaleza epocal”.

No se puede expresar de forma más bella: la historia, entendida como una secuencia de períodos de tiempo, determina la esencia y el curso del pensamiento. Eso es puro hegelianismo. Si aplicamos ahora estas dos ideas a Agustín y a Tomás, tenemos, quizás, una de las razones más importantes (‘rationes’; H.O. 76;79) por las que los dos pensadores difieren en cierta medida. Aunque pertenezcan a un mismo movimiento cristiano.

En términos idealistas, esto significa que, con el paso del tiempo, la verdad se aborda, se interpreta y se expresa de forma diferente. Se lee H.O. 95 (los fenómenos como realizaciones históricas, resp. expresiones (realizadas en signos materiales) de una o varias ideas).

H.O. 125.

Anticipando lo que se explicará con más detalle más adelante (universalia ante rem (las ideas en Dios), universalia in re (la idea realizada en los fenómenos), universalia post rem (la idea realizada en nuestros conceptos)), podemos decir, con O. Willmann, II, 552, en la medida en que la verdad se elabora en el progreso de la historia, es un producto del tiempo; en la medida en que representa un contenido situado fuera del tiempo y que, por tanto, trasciende la historia, es una emanación de la eternidad (entiéndase: las ideas de Dios).

Los sistemas filosóficos son “universalia post rem” (percepciones extraídas de las cosas mismas), pero lo que nosotros, gracias a estos sistemas, tratamos de captar, con nuestra mente (la razón, el raciocinio), son “universalia in re” (percepciones encarnadas en las cosas mismas) y, en última instancia, “universalia ante rem” (percepciones para las cosas mismas, ideas de Dios).

Así, hacemos justicia al aspecto histórico (humano) (los fenómenos, los nombres; H.O. 34; 47), sin descuidar el aspecto ideacional (ibíd.).

Sin embargo, con los términos ‘universalia’ (conceptos), ‘res’ (fenómenos) y ‘post’, ‘in’, ‘ante’ (después, en, antes), nos encontramos en plena ontología escolástica, -- que, aparentemente, no es tan antihistórica como a veces se pretende. - Hasta aquí la digresión.

(b)1. Los puntos de enseñanza comunes a Agustín y Tomás (cf. E. Gilson) son:

(i) Dios, como Creador exaltado (“trascendente”) de todos los seres finitos (creados), es infinitamente diferente de todas las criaturas;

(ii) Dios, en la misma perspectiva, es tal que la criatura depende esencialmente de su Creador.

(b)2. Los puntos de enseñanza de Agustín a Tomás son diferentes:

(i) teológico:

a. La prueba de la existencia de Dios se elabora de forma diferente,

b. Dios, como “causa primera” (es decir, como causa de todos los posibles procesos y hechos causales finitos (creados)) se expresa de otra manera;

(ii) Antropología (filosofía del hombre):

a. la doctrina de la iluminación (H.O. 65; 117), inherente a ambos, se elabora de manera diferente;

b. la doctrina del conocimiento es diferente en ambos casos (**1.** la abstracción, núcleo de la epistemología de Tomás, no está presente en la doctrina de Agustín; el ‘intellectus agens, (el aspecto abstracto de nuestra mente)’ conectado **2.** con esa abstracción no está, igualmente, presente en la doctrina de Agustín; -- metodológico: el método por el que se abordan racionalmente los diferentes tipos de realidad, son diferentes.

H.O. 126

Conclusión. -- Entre Agustín (354/430) y Tomás (1225/1274) median aproximadamente nueve siglos. La Iglesia mundial, en ese enorme intervalo, ha evolucionado considerablemente. Ambos gigantes del pensamiento católico reflejan la evolución histórica.

Sin embargo, el doble fundamento de la aclaración de la existencia de la fe es firme:

a. El noble yugo (H.O. 8v.; 122), por el que cada persona, individualmente, se enfrenta a la realidad objetiva, de forma personal;

b. el solidarismo (H.O. 83; 113), que, en definitiva, remite a los paleomilesianos (Tales v. Mil. (-624/-545) y sucesores) y los paleopitagóricos (Puthagoras v. Sam. (6580/-500) y su escuela), que, con respecto al pensamiento, ambos abogaban por la hetaireia, la confraternidad pensante, resp. la confraternidad pensante (como grupo demarcado).

Sobre estas dos bases se asienta la antigua idea de la “*philosophia perennis*” (“filosofía eterna”), formulada por *Agostino Steuco* (Steuchus Eugubinus), en su *De perenni philosophia* (1557).

4.-- El fracaso de la Iglesia.

Cualquiera que rastree la historia de la Iglesia medieval, especialmente si lo hace de forma “crítica”, se encontrará con rasgos autoritarios con una regularidad similar a la de un reloj. - Después de lo que hemos dicho sobre el idealismo, la explicación puede ser breve. Leer H.O. 90ss. (idealismo conflictivo). Está claro que la idea de autoridad, tal como está en Dios y, a través de la creación y, también, directamente (iluminación), llega a nuestro pensamiento, una vez que se realiza en el mundo fenomenal (H.O. 95), puede degenerar en autoritarismo. Llamamos “autoritario” a aquello que la autoridad, por motivos distintos al principio de subsidiariedad, quiere imponer al sujeto: Cfr. H.O. 88. Véase también H.O. 102 (crítica social: narcisismo; máscara), pero se aplica a la estructura de autoridad. Véanse también las O.M. 101; 120 (desconexión).

Nota: En la Edad Media, la Iglesia mundial era una autoridad masiva. Esto aumentó la tentación del autoritarismo, por supuesto. Pero nos encontraremos, a partir del Renacimiento, con que la vida intelectual occidental se asemeja a dos equipos de fútbol sin árbitro. Uno de ellos se convierte en el otro.

H.O. 127.

(F) *La verdadera escolástica.*

Dialéctica escolar, con una dosis de interés científico, mística (misticismo), “autoritaria” (con una fuerte dosis de subsidiariedad), -- tal es la imagen que caracteriza a la Escolástica.-- ¿Pero se puede esbozar, brevemente, su ontología?

A. -- *El noble yugo.*

El pedestal inmortal es y sigue siendo la relación “sujeto conocedor, deseante, apreciador / objeto conocido, deseado, apreciado” (H.O. 8 + H.O. 73 (voll. cogito)).

Como hemos señalado gradualmente), esa relación básica se entendía tanto nominalmente (dialéctica; H.O. 110: metalógica) como abstractivamente (H.O. 115: método Ar.; 125) y, sobre todo, ideativamente (H.O. 121; 125) - post, in, ante.

Nota.-- El término “intentio” (“intentionalis”), en la estela de S. Agustín (H.O. 70), es más común.

B.I. -- *Ser, sin y diacrónico.*

Como ya se ha dicho (H.O. 105), sincrónicamente el ser se convierte en *essentia* (modo) y *existentia* (hecho). Lo diacrónico se convierte en *potentia* (disposición, ser posible) y *actus* (ser realizado; H.O. 17 (semilla, germen); 23), potencial y actual.

La tendencia natural-filosófica-natural-científica de la Escolástica hará que el par de opuestos “potencialidad / acto” se convierta en un lugar común en el lenguaje. -- a veces hasta la saciedad.

B.II. - *La divinidad como pura actualidad.*

Sin embargo, el binomio dinámico-genético “potencialidad/acto” mencionado anteriormente es de gran utilidad en teología. Para distinguir el ser divino del ser trascendental (que todo lo abarca) y del ser finito, creado, el escolástico dice que:

(i) “Todo lo que es finito (creado)”, también sujeto a surgir y desaparecer (H.O. 95: fenómenos) y, por tanto, un potencial y un actual, al mismo tiempo,

(ii) que la Divinidad, sin embargo, es sólo el ser real. Dios es puro “acto” (es decir, naturaleza divina realizada).-- Se ve que los pares de opuestos (sistémicos, en el lenguaje de los paleopitagóricos) pueden ser particularmente útiles, como modelos de analogía (H.O. 13). Los términos son inclusivos entre sí, no excluyentes.

B.III. - *Lo trascendental.*

“Res” (dado), “ens” (be(de)), “verum” (verdadero, es decir, conforme a la razón y a la razón), “bonum” (valioso, “bueno”), “aliquid” (be(de)), en cuanto que se distingue del resto (algo)), “unum” (uno, es decir, be(de), en cuanto que es indivisible en sí mismo); - para los conocedores del pensamiento antiguo, estos conceptos son de Platón, Aristóteles, Agustín.

H.O. 128.

B. IV.-- *Realismo conceptual.*

Ya sea abstracto (H.O. 8vv.) o ideativo (H.O. 27vv.), el esencialismo contiene una brillante teoría del modelo.

1. S. Agustín tenía:

- (1) el pensamiento divino ejemplar (toonbeeldig) (como sistema de ideas),
- (2) la esencia ideal de los datos creados,
- (3) los dos anteriores representando (reflejando) los pensamientos humanos, de una manera llena de luz (luz-metafísica), incluyendo el pensamiento, (O. Willmann, II, 288f.).

Los escolásticos (al menos los realistas conceptuales) hicieron algo análogo: los “intelectuales” (= universales) son las ideas de Dios (que constituyen un sistema), “ante multiplicita-tem” (para cada multiplicidad creada, finita, la distribución); los “naturalia” (las formas de la esencia en los datos mismos) constituyen la naturaleza (aquí: La “lógica” (las ideas en nuestra mente (intelecto, razón), son el reflejo de las dos anteriores, “post multiplicatatem”, tras la multiplicidad de los datos (naturalia), que, gracias a la analogía, podemos reducir a la unidad (reflejo, en un plano finito, del único sistema de ideas de Dios). Cfr. O. Willmann, o.c, 357.

2. (a) Entre Dios y lo creado circulan sus ideas (comunicación, interacción), como modelos.

(b) Las ideas de Dios circulan (comunicación, interacción) entre lo creado y nuestras mentes.

(c) Entre nuestras mentes y nuestras acciones, circulan las mismas ideas (comunicación, interacción, -- entre nuestro comportamiento teórico y nuestro comportamiento práctico). Al menos en principio. Porque, una vez fenomenal, las desviaciones son posibles, - de hecho, como nos enseña la conflictología (H.O. 90vv.).

Preconstitutivamente, son las ideas de Dios; constitutivamente, son las formas de la naturaleza (naturalia); informativamente, son nuestras concepciones; deónticamente y técnicamente, son nuestros diseños (modelos de pensamiento y acción).-- La comunicación integral resp. la interacción basada en modelos (imágenes mutuas), llamados “esencias”, ven lo que es el ser (el), para el agustino, resp. el escolástico.-- Al mismo tiempo, esto es la enseñanza de la verdad.

Verdad preconstitutiva, es decir, las ideas de Dios, a las que corresponde la esencia de las cosas; verdad constitutiva, es decir, la esencia de las cosas, en cuanto corresponde a las ideas de Dios o a los diseños de los seres finitos. Verdad informativa: en la medida en que nuestras ideas son verificables en las cosas. La verdad práctica: nuestras acciones como respuesta a las “esencias” (normas),

H.O. 129.

(G) Diagrama cronológico.

Los “auctoritates” (H.O. 111), que fueron preferidos, fueron, brevemente, los siguientes.

1. (Neo)Platonismo

1.1. Los filósofos paganos Plotinos v. Lukopolis (203/269), el ontólogo; Proklos v. Konstantinopolis (410/485), apodado “el Escolástico”;-- a lo largo del fil. judío el islámico, igualmente, influye.

1.2. Dionusios el Areopagita (480/510) y S. Agustín v. Tagaste (354/430), como cristianos.

2. Aristotelismo.

2.1. Boecio v. Roma (450/525); +/- 1150: todas las obras de Aristóteles fueron traducidas al latín;

2.2. más allá de los aristotélicos judíos e islámicos, las influencias.

Nota: influencia bizantina.

A. Precolástica (700/900). Renacimiento carolingio y otomano -- Joh. Scottus Eriugena (810/877): primer sistema teológico-filosófico completo.

B. La primera escolástica (1000/1200). La relación “fe/conocimiento”, la discusión sobre los universales, la Escuela de Chartres (neoplatense), el misticismo, forman los cuatro temas principales.

Cuatro cifras: S. Anselmus v. Aosta (Canterbury; 1033/1109), Petrus Abelardus (1079/1142), John v. Salisbury (1110/1180), S. Bernardus v. Clairveux (1091/1-153). - Separados: los ‘libri sententiarum’ (colección de extractos bíblicos y patrísticos), los ‘summae’ (tratados sistemáticos).

C. Alta Escolástica (1200/1300).

El apogeo de la escolástica. Los grandes sistemas... Situación:

a. el descubrimiento del conjunto de Aristóteles (1150+);

b. a partir de 1200: fundación de las universidades;

c. Las órdenes mendicantes (franciscanos, dominicos).

Las grandes direcciones:

1. El agustinismo tradicional (a.o. Enrique v. Gante (1217/1293)),

2. Aristotelismo (S. Alberto Magno (1200/1280), su Il. S. Tomás de Aquino (1225/1274)).

3. Skotismo (Juan Duns Escoto (1266/1308)).

4. Neoplatonismo (Maestro Eckhart (1260/1327)),

5. Ciencias Naturales (Roger Bacon (1210/1292)).

6. Denkleer (Raimundus Lullus (1235/1315)),

7. Nominalismo inicial (Petrus Aureolus (1250/1322)). -- Se ve: la alta escolástica merece, verdaderamente, su nombre.

D. Escolástica tardía (1300/1450).

Continuaron tanto las corrientes anteriores (llamadas vía antiqua) como el nominalismo emergente (terminismo), la “vía moderna”.

H.O. 130.

Pero una figura domina el campo: Guillermo de Ockham (también: Occam; 1300/1350), -- junto con las emergentes ciencias naturales (Juan de Buridán (1300/1358), Nicolás de Oresme (1323/1382), que preparó a Galileo, entre otros.

La fundación de una ontología completa por parte de los escolásticos. (105/129).

Introducción. (105/107). Los escolásticos disponían de dos ontologías completas, la “primera filosofía” aristotélica y la ontología plotiniana, pero eran paganas, no bíblicas. Los escolásticos fundaron la primera ontología cristiana de pleno derecho, en la persona de Santo Tomás de Aquino (1225/1274), -- que sigue siendo la base del pensamiento vaticano.

(A) El concepto de “edad media” (107v.); partidarios y, sobre todo, opositores.

(B) La verdadera, es decir, la escolástica eclesiástica (109/129).

1.-- Schola (109); sic et non de Petrus Abelardus, como método hermenéutico (109/114),-- dialéctica (109/111), aplicada mod. (S. Tomás de Aquino; 111v.), cuatro rasgos principales (cf. CSS Peirce; 112/114).

2.-- La ciencia natural escolástica (114/117).-- Justus von Liebig sobre la inducción aristotélica (114v.),-- la praxis (116v.), antesala del método inductivo moderno (117).

3.-- Mística escolástica (118/121).-- Definición de “mística” (magia, teurgia), “misticismo” (mística heterodoxa, mayoritariamente racionalista; 118v.);-- aplicación mod. (Maestro Eckhart; 119v.).

Nota.-- El realismo escolástico supera tanto el nominalismo de los dialécticos (sic-et-non) como el misticismo mundano y sin vida (especialmente neoplatonizante) de los místicos (120v.).

4.-- Autoridad escolástica (121/126).

1. La subsidiariedad atempera el “autoritarismo” (121).

2. Testimonios contra W. Jaeger, Et. Gilson, P.L. Landsberg terzake (122).

3. La relación ‘agustinismo/tomismo’ (aristotelismo; 123/126): tres posiciones (concordismo/diferencialismo/identidad (= analogía) (123).

Elaboración.-- Similitudes y, sobre todo, diferencias entre los dos mayores pensadores católicos -Agustín y Tomás- explicadas a partir de las ideas de la “nueva filosofía” (bergsonista) y del “historicismo hegeliano” (123/125).

4. Rasgos autoritarios de la jerarquía medieval (125).

5.-- Evolución escolar (129).

Notas sobre este curso (1/130).-- Puede parecer que lo que precede es un desvío “inútil” hacia una ontología moderna y contemporánea.

1.- Una obra sistemática nunca es más que una “sistematización” de lo que ha crecido históricamente (H.O. 123/125).

Resulta sorprendente que en los últimos años los católicos se muestren sorprendentemente ignorantes, e incluso despectivos, de sus propias posiciones ontológicas. No suelen saber nada más preciso que lo que la Iglesia mundial ha formulado, siglos y siglos, a través del pensamiento solidario. Si es cierto (que es la hipótesis de trabajo católica,-en términos platónicos: ‘lema’) que Dios mismo guía a la Iglesia, a través de sus autoridades, pensadores, entonces este es el camino.

H.O. 131.

(H) La “nueva” (“segunda”, también “española”) escolástica.

A. Después de 1450, a partir del dominico Petrus Crockaert (+1516) y, sobre todo, de Franciscus de Vitoria (1485/1546), que fundó la “nueva” escolástica en Salamanca, surgió una refundación autocrítica de la forma de pensamiento de la Edad Media. Esto da lugar a una serie de comentarios sobre Tomás de Aquino.

B. En Coimbra (curso conimbricium) los jesuitas adoptan la misma actualización. - Figura principal: Francesco Suárez, s.j. (1548/1617).

Nota.-- España, una vez liberada de los moros, florece y se convierte en una potencia mundial. Movimientos como el Humanismo (Renacimiento) y la Reforma Protestante apenas tocaron España. De este modo, la tradición católica de la Edad Media pudo desarrollarse de forma modernizadora.

Suarezianismo.

El Papa Benedicto XIV (1740/1758; papa amante del arte y la literatura) calificó a Suárez de doctor eximius (“maestro sobresaliente”). Dos obras son bien conocidas: *Disputationes metaphysicae* (1597) y *De legibus* (1612; su doctrina del derecho).

La erudición de Suárez era muy grande: conocía la antigüedad, el mundo del pensamiento judío e islámico, el humanismo renacentista. Es tomista, pero de una manera críticamente autónoma.

Suarezianismo ontológico.

Después de Aristóteles y Plotinos (H.O. 105), Suárez es el primero en escribir una ontología sistemática (tomista) completa.

(1) Este defensor de la filosofía barroca desarrolla una ontología completamente independiente de la teología.

(2) Siempre parte del ser singular. Aunque es un realista conceptual abstracto (H.O. 8; 120), sostiene que nuestra mente posee una intuición bien definida del ser singular (individual).

(3) Reduce los trascendentalismos (H.O. 127) a tres: uno (harmología, en el que la analogía es la base de la ontología), verdadero (doctrina del conocimiento), “bueno” (valioso, axiología).

(4) Para Suárez, la teología natural es una con la ontología: sólo se entiende el ser si se entiende desde Dios.

Legal suarezianisme.

El poder del estado proviene de Dios, pero él lo otorga primero en una ley natural). el portador del poder del estado puede ser, por ejemplo, un príncipe (pero eso es todo lo que es). eso es la democracia escolástica.

La influencia de Suárez fue muy grande, incluso en los países protestantes.

H.O. 132.

(I) Modelo aplicativo de razonamiento neoescolástico. (132/143)

Puede dar la impresión (errónea) de que las formas medievales de razonar resultan anticuadas. Que esto no es en absoluto el caso puede verse en la posición adoptada por un pensador francés neoescolástico en relación con “Todo lo que es la razón moderna”. Se lo explicamos lo más claramente posible.

1. Introducción literatológica (= retórica).

R. Barthes, *L' aventure sémiologique*, París, 1905, 1375s., habla de los lugares comunes ('loci communes', 'lieux communs'), que suelen aparecer en lo que la retórica antigua-medieval llamaba 'topiek' ('topos' = lugar común),

Pues bien, uno de los muchos lugares comunes es la sistémica (par de opuestos) 'tesis/hipótesis (causa)'. -- El objeto de una quaestio, punto discutido, se divide, sistemáticamente, en dos aspectos.

(a) La tesis (positio, también: propositum) es la posición general sobre un tema debatido,-- tomemos: “las libertades modernas” -- En términos platónicos: la idea como modelo normativo.

(b) la hipótesis (en latín, “hipótesis”) o, en latín, causa, tema debatido (tema), - . en los casos legales: caso, que se alega. En términos platónicos: la posición tomada con respecto a los fenómenos, que, situados en el tiempo (diacrónicamente) y en el espacio (sincrónicamente), representan la idea pura.

Modelo aplicativo: “¿Cómo concebir, prácticamente, la posición general escolástica en el tiempo y en el espacio, es decir, en circunstancias singulares-concretas?”

Nota.-- R. Barthes, que no tiene buena disposición hacia los escolásticos, pone como ejemplo (bastante ridículo):

(a) Tesis: “¿Hay que casarse?”

(b) Hipótesis: “¿Debe casarse Ornella?”. Primero lo universal, luego lo singular, respectivamente el modelo privado,-- En términos platónicos.

Barthes reduce esta doble perogrullada a un caso puramente retórico: es, a la vez, muy claro que también implica un pensamiento de tipo filosófico (lógico).

Nota. - La palabra griega antigua “hupo.thesis” significa, entre otras cosas, “tema de un debate”. Por lo tanto, no se reformuló como “suposición”.

Por ejemplo, en L. Méridier, ed., *Eurípide*, t. I, Médée, París, 1947, 121, se puede leer: la 'hypothesis' (Fr.: argumento) del drama Mèdeia (Medea), según Aristófanes el grammatikos se lee así:

H.O. 133.

“Mèdeia, impulsada por su resentimiento contra Jasón (= el líder de los argonautas), porque él (aunque casado con Mèdeia) se había casado con Glaukè, la hija de Kreon (el rey de Tebas), mató (*op.* Glaukè con Kreon y sus propios hijos (*nota:* que tuvo con Jasón), -- esto para deshacerse de Jasón e ir a vivir con Aigeus (*nota:* príncipe de Atenas).

Este tema no es tratado por ninguno de los otros dos trágicos (*nota:* Aischulos de Eleusis (-525/-456), el más antiguo de los antiguos poetas de la tragedia griega, y Sófocles de Kolonos (-496/-406); -- Eurípides de Salamina (-480/-406)) (...). De lo cual se desprende que ‘hupo.tesis’, aquí, significa *el tema tratado*,-- dramáticamente es decir.

2. Modelo aplicativo neoescolástico.

J. Rivière, Libertés modernes, en *J. Bricout, director, Dict. prat. d. conn. relig.*, IV, París, 1926, 370/375, divide la exposición de la siguiente manera:

1. Concepto general; el **2.** problema del liberalismo (*nota:* aquí en el sentido de “liberalidad”); la **3.** doctrina católica (la tesis y la hipótesis).

La doctrina de la Iglesia-Escolástica es acusada regularmente de “dogmatismo”, “absolutismo” (doctrinal), etc.: examinaremos hasta qué punto esta acusación corresponde a una realidad.-- Debido a que el artículo es demasiado largo, nos permitimos dar un resumen (al menos de las partes significativas).

2.1.-- Concepto general de “libertades modernas

a. Por “libertades modernas”, los neoescolásticos entienden “los derechos, concedidos a sus ciudadanos por los Estados actuales, en materia ética (= moral, moral) y religiosa” (a.c., 370).

Se mencionan brevemente como modelos aplicables: la libertad de pensamiento, de expresión, - la libertad de prensa; las libertades de conciencia como la libertad de creencia religiosa y de culto; - se menciona de forma preeminente a los Estados Unidos como modelo aplicable de Estado moderno.

b. El trasfondo cultural-histórico se resume de la siguiente manera.

(1) La distinción “estado (sociedad) confesional (doctrinalmente fijo) / estado (sociedad) confesional (sin doctrina).

a. El gobierno estatal antiguo y de mediados de siglo (escolástico) - habitualmente, desde la Revolución Francesa (1789), llamado “ancien regime”- se caracteriza por el predominio de la autoridad, respectivamente de los portadores de autoridad (l'état despotique).

H.O. 134.

b. El Estado moderno, en cambio, en la medida en que es verdaderamente moderno (*nota:* sobre lo cual, con más detalle, más adelante), por supuesto, se enorgullece de impulsar la libertad en todo (a.c.,370). En otras palabras: es “democrático”. El “pueblo soberano” manda.

(2) El Estado moderno, a través de las instituciones parlamentarias, con o sin las antiguas casas principescas, no sólo es no autoritario (“despotique”): también es liberal.

a. El Antiguo Régimen (Antigüedad, Edad Media), como gobierno estatal, tenía un sistema de doctrina y orientaba su praxis hacia esa doctrina, en la tradición sagrada consagrada. Lo cual, por lo general, es tachado, en los círculos del librepensamiento, de “dogmatismo”. O como “edad media oscura”.

b. Los Estados modernos, en cambio, como Estados modernos, renuncian a todo dogmatismo ético o religioso (sagrado): están libres de dogmatismo. Su objetivo es, únicamente (reduccionismo), el bienestar público (general) de sus ciudadanos. Cualquier función filosófica, “educativa”, se excluye implacablemente en nombre de la libertad.

En resumen.

(1) El estado (sociedad) antiguo-medieval cree en un absoluto (la idea superior,-- platónica). En consecuencia, su primera tarea es la realización de los valores (ideas) éticos y sagrados (religiosos), si es necesario mediante “le bras seculier” (el brazo secular), es decir, mediante el ejercicio del poder.

(2) El Estado Moderno, por otra parte, se basa en la crítica (“socavación”) de “todo lo que es superior”: no se acepta ninguna ética, ninguna religión (iglesia) como guía de la autoridad estatal. El Estado moderno es, en este sentido, “a.dogmático”, secularizado. También se dice que está “profanado”.

Nota.--- J. Rivière, a.c.,370s., también dice que el racionalismo del siglo XVIII, en su tendencia a la secularización, ha impulsado esta idea moderna del estado,-- especialmente en la Revolución Francesa (1789+) en lugar de la “interferencia” eclesiástica (despotismo) ahora viene la tolerancia (“tolérance”), es decir, cada ciudadano individual determina por sí mismo, autónomamente (independientemente), sin interferencia autoritaria, su propia ética y religión. El Estado moderno es “neutral” (ético, sagrado).

H.O. 135.

“La Revolución Francesa remató esta obra de emancipación destruyendo uno a uno los estados de tipo doctrinario. A partir de entonces -tanto por oposición política como por convicción- la “tolerancia” fue la regla general”. (A.c., 370). La primera aplicación de esto fue la abolición del privilegio exclusivo de las iglesias estatales.

Los derechos humanos.

El Estado típicamente moderno y amante de la libertad -dice El autor, a.c.,371- tiende, cada vez más, a tomar como “evangelio” la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (La déclaration des droits de l’homme et du citoyen, --después de la abolición de la feudalidad (04.08.1789), el 27. 08.1769). - Tenía razón, en 1926, porque, el 10.12.1948, las Naciones Unidas, en París, hicieron proclamar la Declaración Internacional de los Derechos Humanos. El 20.11.1959, las mismas Naciones Unidas dieron a luz la Declaración de los Derechos del Niño. No hace falta decir que están de actualidad.

2.2.-- La cuestión del liberalismo.

a. El autor afirma que, además de las cuestiones políticas, también se plantean cuestiones filosóficas y teológicas en relación con las libertades modernas, obra del liberalismo. Toma las libertades de pensamiento y de conciencia.

(a) Incluso la libertad puramente interna plantea la cuestión del valor de verdad objetiva de una opinión mantenida internamente.

(b) Pero una vez que esta libertad interior se convierte en libertad exterior (en la palabra, en la libertad de prensa, en la libertad de propaganda, etc.), afecta al prójimo, al bien común, al Estado e incluso a la Iglesia.

Tanto la libertad interior como la exterior tocan, a la vez, a Dios como ordenador del universo y, en particular, de la humanidad. Este es el lado sagrado, religioso.

Resumiendo: libertad, sí; libertad moderna, sí;-- pero se sitúa dentro de los límites de la humanidad objetiva y del orden sagrado.

b. A esto - a estas preguntas - hay dos tipos principales de respuestas, que se sitúan en un lenguaje diferente, distinto.

(a) El liberalismo agnóstico (séptico, “absoluto”).

Tesis: todas las opiniones -como expresiones de la razón humana (es decir, individual) (racionalismo)- tienen el mismo valor. Corolario: todas las opiniones éticas o religiosas (por ejemplo, eclesiásticas) sólo son válidas como opiniones individuales. Como tales, son

(a) ser respetado,

(b) sino restringirla a la esfera individual y privada (“La religión es un asunto privado”), limitada por el orden público.

H.O. 136.

(b). *La posición de la Iglesia católica.*

Tesis: No todas las opiniones -en cuanto a situarse en el marco de **(i) la** verdad objetiva, **(ii) la** humanidad y **(iii) el** orden sagrado- son iguales.

1. Ningún católico verdadero -según el reclamante- puede estar de acuerdo con el liberalismo absoluto, porque significa escepticismo, agnosticismo (sólo los fenómenos son conocibles; lo que va más allá de ellos es incognoscible).

2. Sin embargo, desde la introducción de las libertades modernas por parte de los Estados, los católicos están divididos: algunos, conservadores, de mentalidad del Antiguo Régimen, critican que es la fuente de todo tipo de males (por ejemplo, Robert de La Mennais (1782/1852), sacerdote, filósofo, que, en su primera época, fue “teócrata” (partidario de la realeza como Dios manda), ultrarrealista, y, en su segunda época, “teólogo” (partidario de la Iglesia católica). Robert de La Mennais (1782/1854), sacerdote, filósofo, que, en su primera época, fue un “teócrata” (partidario de la realeza como voluntad de Dios), ultrarrealista), los otros (por ejemplo, el mismo Lamennais, en su segunda época (L’Avenir)), los progresistas, avalan el hecho de las libertades modernas como contenedoras de beneficios. Pueden convertirse en católicos liberales.

Conclusión:-- Se ve: el lenguaje del Liberalismo y de la Iglesianidad (Escolástica) se sostiene o cae con el axioma (lema) principal: por un lado, (ser) liberado; por otro lado, (situado) la libertad. ¡La misma palabra cubre una perspectiva profundamente diferente; --resultado: algunos dicen “libertad”, otros dicen “no hay libertad a menos que se sitúe)!

2.3.a. -- *La tesis de la doctrina de la Iglesia.*

Típico de Scholastic, J.Rivière razona en dos etapas:

a. teológico (el Magisterio de la Iglesia (Magisterio del Magisterio; Papas); teólogos)

b. filosófica (razón natural).

A. *Teológico.*

A.1.-- *El Magisterio.*

La premisa, por supuesto, es que el Papa (posiblemente, un “consejo”) puede expresar una opinión “infalible” o, al menos, muy probable.

Tesis: “En nombre de la verdad divina que representa, la Iglesia, para empezar, ha condenado repetida y solemnemente las libertades modernas”. (A.c., 372).

Se puede ver que la premisa abierta (“La libertad debe situarse dentro de un orden”) resuena con fuerza aquí. Este uso del lenguaje, por supuesto, ha asustado a muchos demócratas (católicos y otros).

H.O. 137.

Modelos aplicables.

La primera posición data del Papa Gregorio XVI (1765/1846; Papa: 1831/1846), con su Encíclica *Mirari vos* (15.08.1832). Dirigido al católico liberal Lamennais y sus pensadores, este documento condena la tesis de que “cualquier fe es suficiente para la salvación” (indiferentismo religioso).

Treinta años más tarde, Pío IX (1792/1878; papa: 1846/1878) -no sin antes haber actuado de forma liberalizadora- repitió la misma condena (Encíclica del 08.12.1864 *Quanta cura*; iba acompañada de un *Syllabus* (resumen) de errores, que se hizo notorio).

Tercera cifra: León XIII (1810/1903; papa: 1878/1903): inició una nueva etapa. Empezó la reunificación de los anglicanos con Roma, así como la de las iglesias ortodoxas; instó a los católicos a aceptar la República Francesa, resultado de la Ilustración; fundó formalmente el catolicismo social (*Rerum novarum* (1891)).

En la Encíclica *Libertas praestantissimum* (20.06.1888)

(a) repite las condenas de sus predecesores,

(b) dice que la Iglesia no se opone a las concesiones a las libertades modernas que a veces exige la situación actual. “Muchos opinan que la Iglesia debe adaptarse al espíritu actual de los tiempos (...).

(i) Se trata de una opinión que inspira respeto si contiene un punto de vista sabiamente equilibrado. (...).

(Sin embargo, las cosas son diferentes cuando se trata de cosas y doctrinas, que son el resultado de la decadencia de la moral y de las ideas falsas (...)).

J. Rivière: “Se ve que la Iglesia no es hostil a un liberalismo bien entendido. Sin embargo, no puede ni aceptará el sacrificio de la “regla” a la “excepción”“. (A.c., 373).

A.2.-- Los teólogos.

Son los intérpretes de los documentos papales. Lo que deja espacio para las diferencias individuales, por supuesto.

B. Filosófico.

Esto se llama argumentar desde la razón (la razón natural, no iluminada por la luz sobrenatural, la base de la filosofía).

B.1.-- Filosofía de la libertad.

La libertad es, entre otras cosas, doble:

(i) la libertad de acción (“puedo matar a alguien”), característica de los seres humanos normales (libertad física);

(ii) la libertad de elección (“¿Puedo matarlo?”), propia del hombre consciente, “moral” o “ético” (libertad ética = permisibilidad).

H.O. 138.

En otras palabras, puedo ser libre para hacer algo físicamente, pero no puedo ser libre para hacerlo en conciencia.

La libertad de capacidad (física) está limitada por las condiciones físicas (por ejemplo: el otro es más fuerte que yo, por lo que no puedo matarlo); la libertad de permiso (moral) está limitada por una conciencia de naturaleza ética de orden superior. Por ejemplo, no puedo matar a mi prójimo, a menos que sea en estado de legítima defensa (moralmente justificable).

“No hay duda: el hombre está hecho de tal manera que (puede) tener la capacidad física de apartarse del orden moral (‘son devoir’). Sin embargo, si decide hacerlo, es un abuso de su propia libertad (*nota*: de la capacidad física). Una cosa así no puede llamarse “derecho” en el sentido verdaderamente ético de la palabra “derecho”“. (A.c., 374).

Right” -en otras palabras- significa aquí “falso derecho”, abuso de poder; -como en la máxima anglosajona “Right or wrong: my right” ((“Right (en el sentido ético) o wrong (ídem): mi “derecho” (en el sentido puramente físico de abuso de poder.

Conclusión: Mientras que el Liberalismo “absoluto” utiliza la palabra “libertad” de forma bastante vaga, la Escolástica de la Iglesia la define muy claramente, o mejor dicho:

(i) El liberalismo “absoluto” no conoce, en esencia, ninguna frontera entre el uso “justificable” de la libertad y lo que, desde hace algún tiempo, se denomina uso “permisivo” (que permite todo tipo de acciones posibles) de la libertad. Esto ha quedado muy claro desde 1926, fecha del artículo de Rivière. Tal confusión de conceptos fue rápidamente percibida por los escolásticos de la Iglesia como una de las muchas posibilidades inherentes al liberalismo “absoluto”.

(ii) El Liberalismo “Absoluto” quería, en primer lugar, en las buenas y en las malas, la liberación, la emancipación, la “libertad” (en el sentido moderno, es decir), del dominio opresivo de una cultura “feudal” (es decir, decadente-feudal) autosuficiente, dominada por el alto clero, la nobleza y las casas reales, que se presentaba como una “corteza superior” inútil que pesaba sobre el pueblo y, las más de las veces, cubría esta situación con un falso cristianismo.

H.O. 139.

B.2. - Argumento pragmático.

Con C.S. Peirce (1839/1914) calificamos lo que Rivière plantea entonces como argumento no como “pragmático” (es decir, orientado a los objetivos y resultados), sino como “pragmatista” (es decir, lo que pone a prueba una idea por su aplicabilidad y sus consecuencias una vez puesta en práctica).

“De ‘todo lo que es verdadero’, se sigue lógicamente ‘todo lo que es valioso’ (‘bueno’). Lo que implica que los sistemas de aprendizaje que no son verdaderos son necesariamente impíos”. (A.c., 374). El autor añade: “Bajo ese punto de vista (efectivo) todas las verdades forman un todo (sistema) coherente. - Los resultados efectivos confirman lo que la razón reconoce: que los sistemas de aprendizaje, que aparentemente se encuentran entre los más “especulativos” (aparentemente poco prácticos), tarde o temprano tienen un impacto en el bienestar.

La “tesis” católica, que confiere justicia únicamente a “todo lo que es verdadero”, cumple el papel, además del de una verdad puramente lógica, de una aparente salvaguarda social”. (Ibid.).

En otras palabras, la preocupación de los escolásticos católicos no se limitaba a una visión puramente teórica; era, a la vez, por el bien público,--de lo que tanto presumían los liberales “absolutos”. Es cierto que en la Iglesia, no en la forma liberal.

En lenguaje común: “¿En qué consistirá efectivamente el liberalismo “absoluto” (medido por sus “efectos”)? ¿Qué impacto tendrá, con el tiempo, en “los intereses” del pueblo?”.

B.3. - Argumento dialéctico (erístico).

Desde Zenón de Elea (-500/...), discípulo de Parménides de Elea y fundador del pensamiento lógico, se utiliza el argumento “tú-como-yo”, del que tenemos aquí una aplicación.

(1) “I”.

La Iglesia, obviamente, no puede arreglárselas sin el sistema de enseñanza y la fidelidad del sistema de enseñanza en la praxis.

(2) “Ni tú ni yo”.

Según Riviere, hay que fijarse en el comportamiento práctico de los gobiernos “laicistas” durante la Primera Guerra Mundial (1914/1918). Las libertades modernas (de prensa, de difusión de la opinión y muchas otras) fueron recortadas... en nombre de un bien “superior”, el de “la patria necesitada”. La elevada idea del “bienestar público” justificaba el recorte, a veces radical, de las “libertades modernas”, que de repente no se correspondían con el espíritu de la época.

H.O. 140.

Este comportamiento represivo del Estado laico sólo es justificable, a nivel racional (el liberalismo “absoluto” se enorgullece de actuar “racionalmente”), si el mismo Estado laico permisivo se adhiere a una “doctrina” mínima esencial (relativa a los “intereses superiores” del pueblo, por ejemplo). Por lo tanto, “el estado laico al igual que la iglesia” no puede prescindir de un sistema de doctrina. - Por no hablar de la propia doctrina liberal, claro.

2.3.b.-- *La hipótesis de la doctrina de la Iglesia.*

a. - Nota: La doctrina de la Iglesia-Escolástica no se acaba con la tesis (en lenguaje común: “teoría”, sistema de ideas). Al contrario. “Se cometería una injusticia con la doctrina (de la Iglesia) si sólo se conociera la tesis (parte 1) de la misma, sin tener en cuenta su segundo aspecto, la hipótesis: la hipótesis funciona, al fin y al cabo, como un complemento”. (A.c., 374).

En otras palabras: en términos de lógica y teoría de conjuntos, como en los de la lógica clásica, una totalidad se divide en una dicotomía (‘anillo complementario’), -- aquí : tesis e hipótesis.

b. Mientras que la tesis se situaba “in abstracto”, en el pensamiento puro y “no comprometido”, la hipótesis sitúa la misma doctrina “in concreto”, en la praxis. Ver arriba H.O. 132. Lo que equivale a la forma neoescolástica del pluralismo. El escolástico, sobre la base del método sic-et-non (H.O. 109vv.), conoce, por nacimiento, un pluralismo de perspectivas (= puntos de vista).

En este sentido, metódicamente, en la estructura misma de su método, defiende un “perspectivismo” (término, que el P. Nietzsche (1844/1900) le dio autoridad).

“El culto a los principios, aunque no sean buscados por las masas, inherente a la Iglesia, no le impide abrir los ojos a las condiciones accidentales ‘contingentes’ en las que se sitúa su aplicación”. (A.c., 374).

H.O. 95 (96) ya nos ha enseñado cómo Platón sitúa la idea elevada en los datos fenoménicos. El sistema “tesis/hipótesis” es puro platonismo.

A continuación examinaremos cómo Rivière lo consigue en términos de libertades modernas.

La cuestión del modernismo.

J. Bricout, *Modernismo*, en: J. Bricout, director, *Dict. Prat. d. conn. relig.*, IV, París, 1926, 1052/1068, dice: “No sólo entre los católicos surgió el deseo de adecuar la religión a las ideas modernas. Entre los protestantes, los judíos, incluso los islamistas y los budistas se encuentran tendencias análogas”. (A.c., 1052).

H.O. 141.

En el sentido más estricto, es decir, en lo que se refiere al modernismo específicamente católico o a la adaptación a la cultura moderna, se entiende por “modernismo” el modernismo (aggiornamento), se dirá más adelante, que tuvo lugar en los círculos católicos entre 1896 y 1910. Sería mejor llamar a esto “la crisis del modernismo en torno al cambio de siglo”:

Los protagonistas fueron G. Tyrrell (1861/1909), en Inglaterra, y, en Francia, A. Loisy (1857/1940), ambos condenados por Roma. - De hecho, eran la punta de un iceberg que, en los círculos católicos, iba en aumento, especialmente desde la secularización (laicización) de la cultura occidental.

El estallido del “progresismo” tras el Concilio Vaticano II (1962-1965), lo demuestra claramente -- las autoridades de la Iglesia no acusan a los “modernistas” (análogamente también a los “progresistas”) de modernizar, sino de modernizar demasiado la fe. En términos escolástico-retóricos, en lugar de que la tesis determine la hipótesis (la inserción en la praxis) (= la posición de Roma), al menos con muchos modernistas la hipótesis determina la tesis (lo que ahora se llama a veces “ortopraxis” (adapto y transformo esta adaptación en teoría)).

En el caso del modernismo de fin de siglo, figuras como el P. D. Schleiermacher (1768/1834), fundador de la hermenéutica moderna, y G.P. Hegel (1770/1831), fundador de la dialéctica moderna, -ambos líderes del protestantismo liberal o librepensador, con Aug. Sabatier (1839/1901), el simbolista protestante (interpretación puramente simbólica de los dogmas), se erigieron como modelos. Lo que “Roma”, por supuesto, no podía aceptar. No sólo era el camino hacia una “protestanización” de la fe católica, sino también hacia una protestanización librepensadora de la misma. De modo que el modernismo católico, en su forma aguda, equivalía al catolicismo liberal (H.O. 135).

El “aggiornamento” neoescolástico.

El modernismo, respectivamente el progresismo y la (neo)escolástica se consideran opuestos. Lo cual, en parte, es cierto. Y sin embargo: la “hipótesis”, que elabora el pensamiento neoescolástico de la tesis, muestra que esta oposición es sólo parcial.

(i) Las autoridades eclesiásticas, a pesar de su firmeza de principio (tesis), negociaron y concluyeron tratados con los Estados laicizados (incluso en forma de “concordato”, es decir, un acuerdo entre el Papa y un gobierno en materia de religión, - donde prevalecía la libertad de culto (una de las libertades modernas, por supuesto).

H.O. 142.

Esto no sólo en las sociedades “heterodoxas” (no católicas), donde el reconocimiento de la Iglesia representaba un relativo “progreso”, sino también en los países donde el catolicismo era una antigua tradición (Francia, por ejemplo). -- donde la asimilación del protestantismo y la “Sinagoga” (culto judío) podría interpretarse como “retroceso”.

(ii) En los estados laicizados hay, a veces, todavía príncipes y jefes de gobierno (príncipes), que figuran abiertamente como católicos. Por culpa de “Roma”, que -en la tesis- es tan estrictamente directa, a esos católicos nunca se les impidió votar a favor de una constitución o de una legislación ordinaria, que era liberal; laicizante, secularizadora. Nunca fueron “tomados en cuenta” por esa misma Roma: por el contrario, junto con los obispos de ese país, fueron inducidos a jurar lealtad a una... constitución liberal.

(iii) Allí donde la propia Iglesia ostentaba el poder público, defendía, incluso contra las pasiones populares, por ejemplo, a los judíos y les aseguraba, con algunas obligaciones más leves, la libertad de culto.

Conclusión.-- ‘Adaptación’ ha habido, en los hechos (en los fenómenos,-- en lenguaje platónico), ciertamente. No por mero cálculo político por parte del Vaticano (que aún no incluye la mala praxis). “Esos hechos”, dice Rivière, a.c., 375) - cuentan como una interpretación de la propia doctrina católica”.

“La Iglesia”, dice León XIII (Enc. Libertas), “concede (en principio, como tesis) sólo el ‘derecho’ a lo que es verdaderamente válido moralmente. Sin embargo, no se opone a la indulgencia con la que, en su opinión, un gobierno puede tratar ciertas cosas contrarias a la verdad y a la ley, esto, con el fin de evitar un mal mayor, para alcanzar o preservar un bien mayor”. (A.c., 375).

Este bien mayor -lo hemos adivinado por el texto- es “hacer o mantener esta tierra habitable para todos”. Se trata de un modelo elaborado de filosofía (neoescolástica). Creemos que esto sigue siendo un tipo de pensamiento válido, también hoy.

H.O. 143.1.

El epílogo.

Una doble observación puede complementar lo que precede.

(1) *El aspecto “tético” (teórico, abstracto-ideativo).*

Lo que llama la atención, desde el punto de vista platonizante, es que Rivière no deja de señalar las libertades modernas como una idea de Dios (H.O. 58; 91) que aparece en nuestra historia cultural europea occidental, que, por ejemplo, en el liberalismo “absoluto”, aparece más bien como una caricatura (H.O. 77 (risas); 91) en nuestro mundo terrenal.

Su primer reflejo de pensamiento sigue siendo “condenar” (H.O. 136v.), el llamativo reflejo de la Iglesia. Sin embargo, él mismo señala que la Iglesia puede aceptar un liberalismo bien entendido (H.O. 137): lo “bien entendido” en él es la idea de Dios.

(2) *El aspecto “hipotético” (práctico, situacional).*

Observamos tres formas de interpretar el sistema de tesis/hipótesis.

(1) *El caso.*

Donde la ética teórica (filosofía moral) es la tesis, la casuística es la hipótesis. La palabra viene de ‘casus conscientiae’ (caso concreto de conciencia). Así, la ciencia jurídica es la tesis y la jurisprudencia concreta es la hipótesis, y la ciencia médica es la tesis y la terapéutica es la hipótesis. Son complementarios.

(2).1. *La ética de la situación.*

La moral situacional es un tipo de casuística. Bajo la influencia del existencialismo, que, en su forma extrema, niega toda idea (concepto, universal) (nominalismo), el moralista situacional (extremo) dice que el valor moral de un acto ha de medirse por la situación instantánea (instantánea) -interior-subjetiva y exterior- (= la totalidad de las circunstancias), en su singularidad y diferencia, de todas las demás situaciones (diferencialismo: H.O. 3; 123). - De modo que las ideas, los ideales y los valores universales, válidos para todas las personas, son inexistentes.

(2).2. *La ética contextual.*

El contexto (es decir, la totalidad de las circunstancias) de un acto determina su carácter consciente, tal es la afirmación contextualista. Sin embargo, el contextualista se opone al situacionista (existencialista): en cada contexto, singular, diferente de todos los demás casos de conciencia, hay algo más presente: hay una dirección que va más allá. Aquí hay un mínimo de idea: aquí la tesis no está completamente carcomida por la hipótesis (en lenguaje escolástico).

H.O. 143.2.

6.-- Escolástica moderna (131/143).

(H) los escolásticos españoles, (131): P. Suárez: ontología sistemática; -- su idea de “soberanía popular”.

(1) Modelo de aplicación vs. razonamiento neoescolástico (131/143).

a. - La base es la dualidad “tesis/hipótesis” (= teoría/práctica; idea pura/manifestación fenoménica de la idea), tomada de la retórica.

b. Aplicación: ¿cómo valora la filosofía vaticana (= neoescolástica) las “libertades modernas” (// derechos humanos)? -- La respuesta es doble.

2.1. Concepto general de “libertades modernas” (133/135) -- distinción entre Estado y legislación confesionales (Antiguo Régimen) y Estado y legislación libres de confesiones (Estado laico) (133/134) -- secularización del Estado y de la legislación (134v.: Revolución Francesa) -- derechos humanos (135).

2.2. Liberalismo (135v.)-- La idea de “libertad” (135)-- Perspectiva del liberalismo agnóstico (escéptico, “absoluto”) (135v.): todas las opiniones son, para el estado laico, equivalentes;-- Perspectiva del pensamiento eclesiástico (136): no todas las opiniones son, objetivamente hablando, equivalentes.

2.3.a. La tesis de la doctrina de la Iglesia (136/140).

Esta es la idea pura de la iglesia.

A. Teológico (136v.)-- El 1. Magisterio: condenas -- cambios desde León XIII (la Iglesia no es hostil a un liberalismo bien entendido (136v.)-- 2. Los teólogos (como intérpretes; 137).

B. Filosófica (137/140)-- Filosofía 1. de la libertad (ver H.O. 135; Libertad física y ética (puede / puede); - Libertad justificable y permisiva (138).

2. Argumento pragmático (= idea, una vez puesta en práctica; la conexión entre lo verdadero y lo bueno (valioso) (139).

3. Argumento dialéctico (erístico): ni tú (Estado laico) ni yo (Iglesia) podemos prescindir de un sistema de enseñanza que coarta las libertades modernas; o bien: ni tú, Estado laico, ni yo, Iglesia, estamos libres de valores (139v.);-- esto también se llama “argumentum ad hominem”.

Nota -- Se trata de una aplicación de la O.H. 112/114 (cuatro cabezales).

2.3.b. La hipótesis de la doctrina de la Iglesia (140/143).

Esta es la tesis como hipótesis de trabajo en la vida práctica-concreta. El pluralismo (= perspectivismo), concebido neoescolásticamente (140)-- La cuestión del modernismo: ¿cómo hacer compatible la(s) religión(es) con las ideas y la sociedad modernas? (140v.)-- Progresismo actual (140), comparado con el protestantismo liberal; (141)-- Aggiornamento neoescolástico. los hechos (negociaciones, tratados;-- libertad de acción de los creyentes; -- defensa positiva de la libertad de/de los que no creen (141/142)).

Epílogo (143)-- Las libertades modernas como idea de Dios;-- Ética de situación;-

- Ética contextual;-- Casuística.

H.O. 144.

II.-- *Los principales tipos de racionalismo moderno y contemporáneo* (1450/actualidad).-

Introducción.-- Como punto de partida tomamos a *M. Milner/A. Halder, Herders Kleines philosophisches Wörterbuch*, Basilea, 1959-2, 141/143, que distingue un racionalismo general y otro especial.

1. Racionalismo general.

a. En primer lugar, citamos tres famosas declaraciones características.

(i) Aristóteles (H.O. 8) dice del hombre, tal como lo concibe, que es “zoön logon echon” (un ser vivo, que posee espíritu (“logos”));

(ii) Tomás de Aquino (H.O. 106) dice que el hombre es “racionalidad animal” (un ser vivo que posee “ratio” (mente)),

(iii) G.Fr.W. Hegel (1770/1831) dice que “alles Menschliche dadurch und dadurch allein menschlich ist dasz es durch das denken bewirkt wird”.

Estas afirmaciones antiguas, medievales y modernas apuntan a una firme tradición.

b. ¿Cuál es, ahora, la característica común de estos tres tipos de “racionalismo”?

(i) el hombre mismo (racionalismo humano), el mundo (el universo; racionalismo cosmológico) e, incluso, la deidad (racionalismo teológico), así como las relaciones entre estas tres esferas de la realidad (racionalismo ontológico; cf. H.O. 128),-- todo ello es espíritu (razón y razón) o conocimiento y pensamiento (intelligibel, “racional”), es decir, susceptible de un enfoque racional.

(ii) Muy específicamente, como dice H.O. 128 en su Edad Media, el pensamiento y el conocimiento comprensivos (conceptuales) son centrales. En este sentido, cualquier racionalismo tradicional es esencialista. Al menos los tres tipos principales, mencionados anteriormente. Cfr. H.O. 10/12 (“forma de ser”). Esto significa que la mente (nous, intellectus) prepara libremente (= abstracción, ideación), a partir de los datos de los sentidos (fenómenos de percepción (aisthèsis, sensatio)), un concepto, resp. idea, con el que la razón (dianoia, ratio, el aspecto discursivo de la mente) puede trabajar de forma razonada, de modo que son posibles los enunciados universales. Así, entre otras cosas, los enunciados ontológicos.

Müller/Halder señalan que, incluso en los contramovimientos (irracionalismos de todo tipo), el racionalismo sigue prevaleciendo como fuerza principal. Lo cual no es sorprendente: sólo se deshace el espíritu con el espíritu.

H.O. 145.

2. Racionalismo moderno/actual.

Con la Baja Edad Media surge una nueva forma de “racionalismo”, que podemos caracterizar, con *G. e I. Schweikle, Metzler Literaturlexikon*, Stuttgart, 1984, 29/31 (*Aufklärung*).

(1) El racionalismo moderno impregna todas las esferas de la vida. Este tipo aparece en el transcurso de los siglos XVII y, sobre todo, XVIII, pero se preparó en el periodo de transición anterior. Se sitúa en Europa Occidental y, en seguida, en todo Occidente, con su llamada “civilización occidental”.

(2) Introduce el proceso de secularización inherente al mundo moderno. Ver arriba H.O. 133/135.

(3) El nombre de racionalismo se da a este movimiento porque se apoya en el optimismo respecto al “espíritu” (la razón).

a. El hombre, como ser “racional”, puede razonar lógicamente (racionalismo puro) y/o adquirir experiencia sensorial (racionalismo empírico).-- Esta penetración “racional” (pura y/o empírica) en el propio hombre (ciencia humana racional) o en la naturaleza (ciencia natural racional) o en la religión (ciencia religiosa racional) es progresiva (creencia en el progreso).

b. Este progreso racional permitirá resolver de forma racional (“ilustrada”) -y ya no con los métodos ruinosos y anticuados del pasado- todos los problemas a los que se enfrenta el hombre (moderno) -cuestiones económicas, sociales, políticas, artísticas, filosóficas, teológicas (voluntad de resolución de problemas).

(4) El nombre “Aufklärung” (Ilustración, Lumières) -término que utiliza la metáfora de la luz- proviene del ámbito de la educación a finales del siglo XVIII. La educación debe ser, a partir de ahora, la educación del espíritu (la razón).

Esto, en contraste con épocas anteriores, especialmente la Edad Media “oscura” (oscurantista) (H.O. 108). De hecho, la mente ilustrada mira con desprecio todas las etapas anteriores y prerracionales de la cultura (especialmente la irracional “intermedia” (Edad Media)), en primer lugar en lo que respecta a la educación.

Este nombre educativo se convirtió, con el tiempo, en el nombre de todo el movimiento cultural “racional”.

H.O. 146.

También el racionalismo general, a su manera, situó la educación espiritual en el centro. Pero el racionalismo secularizador lo hizo de una manera que llamó “autónoma”.

I. Kant (1724/1804), máxima figura de la Aufklärung alemana y, al mismo tiempo, crítico de la Ilustración, lo caracterizó brillantemente: “La Ilustración es la salida del hombre de la inferioridad de la que él mismo es culpable. La incompetencia es la incapacidad de utilizar la propia razón sin la guía de los compañeros”. (*Kant, en: Berliner Monatsschrift*, 1783). Cfr. H.O. 134.

Autónomo”, por lo tanto, incluye, como premisa, entre otras cosas, que la Iglesia (dividida en Iglesias confesionales (Kath., Prot., Angl.,-- Orthod.)) está perdiendo su posición de autoridad y poder (negativo),-- con su filosofía escolástica (H.O. 121/122;126),-- que incluye el anticlericalismo.

Positivamente, “autónomo” incluye la idea de “ley natural”, no sólo en el sentido antiguo-medieval (que reside en la “naturaleza” del hombre dada por Dios), sino en el sentido emancipador: la naturaleza humana es tal que el individuo es responsable (“libre”) de sí mismo, o también que el pueblo (H.O. 136; 131 (Suárez) es autónomo, responsable (“libre”) de sí mismo, entre otros contra cualquier forma ‘feudal’ de Estado (soberanía popular).

Esta última se expresó en las teorías jurídicas de *N. Machiavelli* (1467/1527: *Il principe*), - *J. Althusius* (1557/1636), *H. Grotius* (1583/1645: *De iure belli at pacis* (1625), *S. von Pufendorf* (1632/1694).

La “autonomía” incluye, por último, que el ser humano maduro se libere de la teología e incluso de la ontología (“metafísica”), en la medida en que éstas formulan vínculos, orden, a los que el hombre, como individuo y como colectivo, estaría “atado”.

De ahí la crisis de la desacralización y la metafísica. En este sentido, la educación “autónoma” y la revolución cultural exhiben una clara tendencia nominalista (H.O. 1/7; esp. 5vv.),-- sin caer, por supuesto, siempre en un nominalismo radical.

No sólo hay laicización (el clero sustituido por los laicos); hay, claramente, una tendencia a la desacralización (el propio ser de la naturaleza, del hombre, etc. se articula sin fundamento en la Deidad (y sus ideas), --lo que queda muy claro en el ataque al Materialismo y al Ateísmo). Hay, desde el principio, algo “nihilista” en la autonomía.

H.O. 147

II.A.-- Los planteamientos de mediados de siglo. (147/160)

E. Goretz, *Einführung in die Philosophie der Neuzeit (I: Rationalismus / Empirismus : Aufklärung)*, Friburgo, 1972, 11, dice que antes del racionalismo, en el sentido moderno, hay un largo período de transición, cuyo “recorrido llega hasta la Edad Media”.

II.A.(1). Del solidarismo al liberalismo.

G. Dumézil (1898/1986), *Mythe et épopée (L'idéologie des trois fonctions des peuples indo-europeens)*, París, 1968, afirma que, ya antes de Alfredo el Grande (1075/1100), el “rango de la oración” (clero, órdenes monásticas), el “rango del guerrero” (hombres del ejército (caballeros)) y el “rango de los trabajadores” constituían la triple estructura social típicamente indoeuropea. Es esta última clase la que nos interesa aquí.

O. Brunner, *Bürger und Bourgeois*, en: *Wort und Wahrheit VIII* (1953): Juni, 419/426, dice que - a diferencia de la ciudad típica de la Antigüedad (‘poli’, ‘civitas’) y de la ciudad oriental - en el siglo XI, en Europa occidental, entre el Sena y el Rin y en el norte y el centro de Italia (Lombardía, Toscana), surgió el burgués y la ciudad burguesa.

Jean Gimpel, *La révolution industrielle du Moyen Âge*, París, 1975, afirma que la “gran” revolución industrial, que se pretende que se originó en Inglaterra y en el siglo XVIII, en realidad se puso en marcha en la Edad Media y, sin duda, en Europa occidental.

“Entre los siglos XI y XIII, Europa occidental vivió un periodo de intensa actividad tecnológica. Es, inmediatamente, uno de los periodos más fructíferos de la historia en cuanto a inventos. De hecho, este periodo debería llamarse “la primera revolución industrial”, si no fuera porque la revolución industrial inglesa de los siglos XVIII y XIX ya recibe ese nombre. Así, Gimpel. Lo que J. Rosmorduc, *De Thales à Einstein (Histoire de la physique et de la chimie)*, París / Montreal, 1979, 19s. (también: 31), respalda.

Surge un nuevo estilo de pensamiento, inmediatamente.

W. Sombart (1863/1941), *Der moderne Kapitalismus*, Munich, 1902/1908, ya vio el cambio de mentalidad, en ese fenómeno económico-social. En su descripción del desarrollo económico de los pueblos europeos, desde la Edad Media hasta la actualidad, Sombart distingue cuatro etapas:

H.O. 148.

- (1) Economía segregada,
- (2) artesanía (handcraft),
- (3) Capitalismo progresivo,
- (4) Desaparición del capitalismo.

Sombart hace hincapié en la psicología de la transición del artesano al capitalista:

a. El artesano trabaja para adquirir lo estrictamente necesario; el lucro no se le ocurre en absoluto;

b. pero, en la Edad Media, surge la figura del “comerciante capitalista” o (como lo pintó L.B. Alberti). En la nueva fase económica, que ya florecía en las ciudades italianas y alemanas a finales de la Edad Media, el comerciante capitalista era la figura central. Pues bien, este tipo de economía definirá la cultura moderna. Inmediatamente, el máximo beneficio se convierte en el “espíritu” de la vida moderna.

J. Van Houtte, Historia económica, 1938, 103, escribe: “Durante la Edad Media, el pensamiento socioeconómico (...) tenía, en su mayor parte, un carácter colectivo (cf. H.O. 83: solidarismo) (...). Los representantes, en cambio, de un capitalismo industrial bastante avanzado, como los pañeros flamencos e italianos, ya pensaban de forma mucho más egocéntrica e individual (...). Este cambio (...) se aceleró con la irrupción del Renacimiento y el Humanismo”.

Th. Suranyi-Unger, Wirtschaftsphilosophie des 20. Jahrhunderts, Stuttgart, 1967, 27, caracteriza el cambio como sigue: “Aparte del importante papel desempeñado por el capitalismo mercantil, la cultura renacentista se basa en el principio de la producción artesanal, retomado de la Edad Media y ahora absolutizado. De ahí surgió el espíritu burgués del “homo faber” (el artesano): “Lo que sé hacer, con la habilidad de mis manos y la perspicacia de mi mente, lo puedo controlar” (...).

(i) el principio de logro, (ii) el esfuerzo por ascender, (iii) la codeterminación individualista cambian el carácter estancado de la economía medieval. Las casas comerciales y los gremios de considerable importancia, con su economía monetaria, cubren el globo hasta donde se sabe.

Los campesinos, estimulados por el ejemplo de la burguesía urbana libre, desean una mayor independencia”.

Conclusión. - Como muchos historiadores observan, el desarrollo económico-social ayuda a moldear el pensamiento.

H.O. 149.

II.A.(2).-- El terminismo de Guillermo de Ockham (1295/1350).

E. Coreth, Einf., I, 11, dice que, entre los planteamientos del racionalismo moderno, se encuentra el nominalismo (H.O. 1/7), tal y como surgió, bajo el nombre de “vía moderna” (H.O. 129), especialmente al final de la filosofía de la Edad Media, en su decadencia.

1.-- El nombre “nominalismo”.

R. Poirier, Préface, en: *J. Largeault, Enquête sur le nominalisme*, París / Lovaina, 1971, v/vi, nos da - semasiológicamente (es decir, en cuanto al contenido) - el contenido conceptual del término “nominalismo”.

(a) Epistemológico.

El “nominalismo” significa, en primer lugar, una teoría del conocimiento. Nuestros conceptos (resp. ideas) no son la representación de la “esencia” (ser-forma) de las cosas reales, sino sólo nombres, signos, “términos” (termini), que son sólo un producto de nuestra mente y, por el momento, no significan otra cosa que una referencia (denotativa, - con vaga connotación) a datos reales. En nuestro razonamiento sobre la realidad, los “términos” (termini) ocupan el lugar de los datos reales (“Representan cosas”), nada más.

Hay que señalar que el nominalismo de Occam se llama “terminismo”, porque utiliza la palabra “terminus” (vv.: termini) muy a menudo.-- Por ejemplo, Cuando digo “belleza”, esto sigue siendo, para la mayoría de la gente, vago (connotativo, según el contenido conceptual), pero el término “belleza” se refiere (denotativo, según el alcance conceptual, es decir, las cosas designadas por ese “término”) a “todo lo que es bello”,-- por ejemplo, esta hermosa chica (H.O. 2).

(b) Ontológico.

Pero, como ya en el caso de Protágoras de Abdera (H.O. 1; 3/7), el gran sofista y humanista, también en el de Guillermo de Occam: toda una doctrina de la realidad (ontología) acompaña a esta doctrina del conocimiento. Poirier enumera algunos de sus rasgos principales: la primacía de lo singular y de su conocimiento directo, la primacía de la experiencia (observación, comportamiento empírico),-- la eliminación de entidades “inútiles”, como los conceptos y las ideas abstractas, la eliminación de los intermediarios entre Dios y el hombre,-- el subrayado de la exaltación radical (“trascendencia”; H. O. 57) de Dios,--en Dios mismo la coincidencia del espíritu (razón/intelecto) y la voluntad (voluntarismo),--un derecho bien entendido a la investigación “libre” sobre la base de la experiencia individual,--el individualismo en las esferas económica (H.O. 148) y política,--la autonomía (H.O. 146) del poder del laico.-- En otras palabras: el liberalismo emergente.

H.O. 150.

(c) Cultural-histórico.

Poirier añade que todas estas representaciones, aunque sin una estricta conexión lógica entre ellas, son sin embargo la expresión (proyección) de una forma de vida que está ciertamente conectada. -- Esto implica que la actitud de Occam ante la vida, centrada en su terminismo, es la expresión de un Zeitgeist (H.O. 123 / 125: nueva filosofía; historicismo).

A. Weber, Hist. d. l. philos. européenne, París, 1914-8, 234, dice: “Guillermo de Ockham estaba, en sí mismo, tan convencido de que tenía buenas intenciones con la Iglesia. Pero su nominalismo -como toda filosofía- es fundamentalmente el espejo en el que se refleja la principal preocupación de su tiempo, a saber, sacudirse el yugo de la Roma cristiana, la gran preocupación de “todo lo que estaba en poder de los laicos”: los estados y las naciones, la educación intelectual, las artes y las ciencias, la filosofía.

En efecto, tan pronto como reaparece el nominalismo, asistimos al primer desarrollo de la vida nacional y de las lenguas modernas, que se oponen a la unidad que Roma, heredera de la tradición de los emperadores romanos, había impuesto a Europa.

El nominalismo, bajo la máscara de un profundo apego a la Iglesia y una piedad extrema, encubría, de hecho, una multitud de tendencias hostiles al catolicismo”.

Conclusión.-- Occam no elaboró un sistema, sino una teoría del conocimiento. Pero esta teoría del conocimiento era el resumen, la agregación, de las relaciones del tiempo. De ahí su enorme importancia.

2 -- El conceptualismo de Occam.

Como término de la filosofía medieval, significa lo siguiente. Nuestros conceptos (Lat.: conceptus) son una especie de “realidad”, es decir, en nuestra mente (no fuera de ella) existe, por ejemplo, de una serie de chicas hermosas, singularmente existentes, una representación general (conceptus), según la cual decidimos si una chica determinada es hermosa o no. Los conceptos generales, en otras palabras, no existen como ideas platónicas, per se (H.O. 42/46: ideación).

H.O. 151.

Tampoco son meras palabras (“nombres”). En este sentido, por supuesto, el conceptualismo difiere del nominalismo puro.

El noble yugo (H.O. 8), núcleo de todo realismo conceptual (abstracto o ideativo), cae, de hecho, lejos: los conceptos universales (‘universalia’):

(i) no son la representación -unívoca- de seres reales o de aspectos de seres reales (la similia similibus, núcleo del yugo noble, cae) -eso sería el realismo conceptual-;

(ii) No: los conceptos universales sólo “significan”, es decir, están, como signos, en el lugar de los datos reales, dentro del pensamiento (signos del pensamiento) y dentro del lenguaje (signos del lenguaje: habla y escritura). -- Prevalece la teoría de los signos, la semiótica (Peirce), la semiología (de Saussure).

Concepto nominalista-terminista de la ciencia.

¿Qué valor objetivo tienen entonces nuestro conocimiento (cotidiano) y la ciencia (incluida la filosofía y la ciencia teológica)? “Para que la ciencia signifique realidad, no es necesario que los ‘extremos propositionis’ (los componentes principales de una ‘proposición’ o sentencia de juicio, enunciado), es decir, el sujeto y/o el dicho, sean realidades (‘realia’). Basta con que el sujeto y el predicado sean ‘supponant pro realibus’, sustitutos de realidades”. (J. Largeault, o.c., 35; las propias palabras de *Occam* de su *Sent. I, dist. 30, q. 1, x*). En otras palabras, los términos se refieren (denotativamente) a datos reales y singulares, como sus sustitutos.

Ch. Lahr, Logique, París, 1933-27, 670, críticamente: la refutación del conceptualismo reside en la consideración de que, si nuestros conceptos no tienen valor de representación, entonces, a la vez, no tienen valor de significado. Porque, de por sí, nuestras representaciones no tienen ningún valor real hasta que se ponen a prueba -connotativamente- con los datos reales.

En otras palabras, debe haber algo verdaderamente universal en los datos reales que se corresponda con lo universal en nuestras mentes (la unicidad, el noble yugo). De lo contrario, nuestro mundo de conceptos es una realidad puramente psíquica sin valor objetivo.

Nota.-- *P. Foulquie, L’existentialisme, París, 1951-6, 18/26*, habla de “esencialismo conceptualista” (con Aristóteles, Tomás v. de Aquino, la ciencia moderna (Francis Bacon, Descartes), la moral laica tradicional como ejemplos). En este sentido, parece más bien que hay que evitarlo.

H.O. 152.

Crítica.

a. R. Jolivet, *Les sources de l'idealisme*, París, 1936, 24/30 (*L'epirisme occamien*), señala que Ockham introduce -lo que él llama con un término francés- el "chosisme". "Elegir" significa, aquí, una cosa existente en sí misma, de naturaleza singular. En la jerga de Occam, "real" significa siempre "cosa que existe en sí misma (singular)". Es esta estrecha noción ontológica de "reale" (cosa que existe en sí misma) la que hace que Occam no pueda pensar en nada más que en lo que realmente existe.

Esto da lugar a una forma de diferencialismo (H.O. 31: los "realia", las "cosas" (singularmente) existentes, difieren entre sí hasta tal punto que no son susceptibles de ninguna semejanza esencial. Toda la realidad se convierte así en una "nube de polvo de cosas reales separadas, cuya conexión sigue siendo incomprendible" (o.c., 29),--"una nube de fenómenos, un universo discontinuo de cosas coexistentes" (o.c., 32).

En otras palabras, la analogía desaparece (H.O. 12v.).-- Incluso la cosa singular (individual) no es más que, a juicio de Occam, un conjunto de propiedades y fenómenos que, sincrónica y diacrónicamente, muestran una coherencia más o menos floja: es nuestra concepción la que constituye la "unidad" de la misma, en primer lugar (o.c., 27). Su unidad y coherencia radican en el sujeto "significante" (significado), más que en el objeto mismo.

b. R. Jolivet, o.c., 30/35 (*La science du singulier*), reprocha a Ockham el subjetivismo ("filosofía de la inmanencia", donde el término "inmanencia" denota el ser interior del sujeto).

Ockham reconoce dos tipos de signos:

a. los signos naturales (por ejemplo, el sonido de la risa indica la risa misma; una columna de humo ascendente indica un incendio);

b. Los signos arbitrarios (por tanto, las palabras, a las que conectamos las cosas significadas por ellas, "significadas" (provistas de un signo lingüístico)).

Pues bien, lo universal no es más que un signo que indica algo radicalmente distinto de ese signo, de forma groseramente resumida.

El objeto de nuestro conocimiento, de nuestra ciencia, es, en primer lugar, no las cosas (les choses) existentes en sí mismas, sino los pensamientos mismos, dentro de nuestra conciencia. Lo mental, no los datos que existen fuera de nuestra conciencia, es lo que conocemos. Nace el subjetivismo moderno.

H.O. 153.

Nota: Se hace referencia a *F. Cromphout, Narcissism as a Social Phenomenon*, en: *Streven* 1982: Oct., 29/36 (sobre *Chr. Lasch, The Culture of Narcissism*, Londres, 1980,- - “narcisismo” entendido aquí como sueño imaginario de omnipotencia (en un sentido más o menos freudiano)); *Leo Loewenthal, Goethe y la falsa subjetividad*, en: *Streven* 1982: Dec., 250/259 (aquí se refiere al culto a la introversión).

Que el subjetivismo filosófico puede seguir siendo relevante hoy en día lo demuestra *Herman De Coninck, Uren van admireerd : Leo Apostel*, en: *Humo* Nr 2247 (29.09.1981, 50/53. Leo Apostel (1925/1995) fue un epistemólogo de fama internacional. Esto es lo que dice Leo Apostel en la entrevista:

“La filosofía es casi religiosa; es el anhelo de la unidad de todo. Todavía estoy trabajando en eso, en realidad... En su momento tuve un período en el que pensé: si Dios no existe, ¿existe el mundo, existo yo? ¿No es todo un sueño?

La vida es sueño. Cuando realmente te das cuenta de eso, es una experiencia horrible, sobre todo para un chico en un entorno no demasiado culto. Lo que me salvó, creo, fue que me atreví a decirlo: aún podía ver la mesa frente a mí, pero ya no estaba convencido de que fuera real. Si lo hubiera dicho en voz alta, probablemente me habría coloreado. Eso desapareció después de un tiempo.

Pero seguía existiendo, todavía hoy, un intenso interés por la epistemología y la lógica: ¿puedo demostrar que esta mesa existe realmente? Eso, para mí, nunca ha sido un problema académico (*nota*: puramente teórico). - Parece que Dios no existe: pero, entonces, ¿el mundo debe poder explicarse de alguna otra manera! Y la ética religiosa, entonces, se cae: ¿pero, entonces, hay que poder encontrar preceptos en otra parte! -

Además, no tienes acceso inmediato a la realidad extrema. En la historia de la literatura, todavía se pueden encontrar ejemplos de pérdida del sentido de la realidad: me gustas; pero, tal vez, sólo eres un adorno, -- todo es irreal. Cuando se está muy cansado, a menudo se tiene esto: todo parece de cartón.

H.O. 154.

Entonces hay que convencerse realmente: no, hay un mundo real e incluso conozco un poco de él. esta enseñanza del conocimiento es, pues, realmente el resultado de mi necesidad de llegar al mundo y, finalmente, de llegar a la gente. Rara vez me pregunto de dónde viene esta necesidad de la filosofía; al contrario, me pregunto cómo puede una persona vivir sin ella. -

Pero la peculiaridad de una vida filosófica así es, por supuesto, que te pierdes tanto en la tecnicidad (*nota*: exploración exhaustiva) de tu tema que todavía no has resuelto las cuestiones básicas de tu adolescencia incluso a los cincuenta y ocho años. En epistemología al menos lo he intentado, pero en metafísica muy poco. Pero sigo haciéndome las mismas preguntas, con mucha obstinación”.

1. Hasta aquí este conmovedor y honesto testimonio de alguien que se declara abiertamente racionalista. A partir de un Occam, toda la filosofía típica “moderna” mostrará esta característica tan interiormente subjetiva ... Utilizando los términos del padre Ch. Lahr: el racionalista sólo conoce el mundo de forma mediata, indirecta, es decir, a través del término intermedio que constituye sus permeabilidades subjetivas (signos de pensamiento, por ejemplo) (“mediatismo”), mientras que el conceptualista (abstracto o ideativo), a través del yugo noble, cree conocer el mundo inmediatamente, sin ese término intermedio (“inmediatismo”).

2. También cabe destacar que León Apostel vincula el sentimiento de irrealidad (mediatismo), al menos en cierta medida, a la ausencia de Dios. La tradición idealista en particular (por ejemplo, Agustín) lo veía así: los datos son “reales”; en la medida en que surgen de Dios, están fundados en Él (el lado místico). Como contramodelo: una vez que Dios está ausente, el mundo parece irreal. Acabo de releer el texto de Apóstol sobre esto. Cfr. H.O. 27; 95/96; 119v. (mística); 131 (teología natural). La muerte de Dios crea el “gran vacío”. El ataque a la “autonomía” (H.O. 146) implica algo así como “la muerte de Dios”.

3. También es notable: el contacto (“encuentro”) más profundo con el prójimo sufre, también, del irrealismo de la subjetividad autónoma. Qué diferencia con el entendimiento de un Agustín (H.O. 84: Verstehen; 83 (entendimiento: concordia)). - Toda la ontología (doctrina de la realidad) cambia.

H.O. 155.

Sobre la vertiente sociológica del subjetivismo moderno, véase: *A.G. Zijderveld, Institutionalisation (A study on the methodological dilemma of the social sciences)*, Hilversum/ Antwerp, 1966,-en el que el nominalismo aborda los datos sociales desde el individuo, mientras que el conceptualismo aborda los mismos fenómenos sociales desde estructuras globales (cf. H.O. 82v.).

El P. Hsu, Clan, Caste and Club, Nueva York, 1963, muestra tal cosa, a escala mundial.-- Por cierto: la sociología liberal se fijó como objetivo una sociedad no autoritaria, que estaría “obligada” sólo por los “derechos humanos” (H.O. 135), derivados del derecho natural (H.O. 146), entendido como derecho “autónomo”.

Resultado: el contrato social (“le contrat social”), de manera que el Estado sólo sirve para asegurar el autodesarrollo del sujeto autónomo, en sus libertades “modernas”, “burguesas”. Los sujetos autónomos se unen para formar un estado en este sentido individual-subjetivo.-- Todo esto se hace, desde el nominalismo, comprensible. El nominalismo es la teoría del conocimiento de los sujetos atrincherados. Hasta aquí este comentario sobre la humanidad nominalista,-- tocado brevemente en el texto del Apóstol.

La demarcación de las ciencias.

A. Boulenger, *Le Moyen Âge (De Clément V à la Réforme (1305/1517))*, Lyon/ París, 1936-4, 343/346 (*L'ecole occamiste*), esboza el llamado problema de la demarcación -o delimitación-, con Ockham, de la siguiente manera.

(A) Ontología

1. Entia non sunt multiplicanda sine necessitate” (El ser no debe multiplicarse sin razón suficiente) es el gran principio económico o de economía. Petrus Aureoli (1250/1322), franciscano, ya había introducido este principio, igualmente nominalista.

Práctico: todas las entidades “esencialistas” (ideas platónicas, por ejemplo) son superfluas, porque “irreales” (H.O. 152: chosismo). Su eliminación es un “ahorro”.

2.a. “Real”, plenamente, son los datos singulares. Lo “real”, como producto de nuestra mente, son los signos del pensamiento, el lenguaje (el habla y la escritura), con los que hablamos de las cosas singulares.

2.b. La base del conocimiento es la voluntad de aceptar las cosas reales, es decir, la “fe”. Esto implica un voluntarismo: todo conocimiento es más que una pura percepción; es, a la vez, un querer ver propio de un sujeto autónomo.

H.O. 156.

(B) Ciencias técnicas.

a. En el espíritu de Oxford, de donde procedía Ockham (R. Bacon (H.O. 117; 129)), declaró que el método experimental era el único que podía conducir a la certeza apodíctica.

b. La ontología escolástica tradicional, en la medida en que utiliza entidades “superfluas”, como los conceptos generales (ideas), en la creencia de que representa un comportamiento racionalmente justificable, carece de sentido.

Modelo aplicativo.: Dios (su existencia y sus atributos);-- el alma (su existencia, sus atributos “inmortalidad”);-- la libertad (su existencia y sus atributos);-- todo esto es racionalmente (entiéndase: experimentalmente) indemostrable en el sentido apodíctico; se llega, simplemente, a argumentos a favor y en contra (es decir, probabilidades);-- nada más.

Uno compara estos puntos principales -Dios, alma (libertad)- con lo que, un Protágoras de Abdera (H.O. 6: agnosticismo) y lo que un Aristóteles de Stageira (H.O. 25v.) dicen sobre ellos. Sólo el platonismo (H.O. 54) considera que la razón natural es capaz de captar a Dios y al alma.

Fideísmo.-- Como se acaba de decir, la fe (querer ver) -comprensión voluntarista- “salva” datos como Dios y el alma (la libertad): una “metafísica” (ontología) se sostiene o cae con la convicción libremente voluntaria de que Dios, el alma (la libertad) son datos reales. El sujeto libremente dispuesto es decisivo. En el que la autonomía moderna sale a relucir, por supuesto.

(C) Ética.

a. El alma es, en esencia, un sujeto con libre albedrío.

b. La distinción entre el bien (consciente) y el mal (sin escrúpulos) no descansa en una distinción en la esencia misma, la esencia, de lo que llamamos “bien” y “mal” respectivamente: sólo un acto de voluntad libre por parte de Dios como sujeto autónomo por excelencia establece esa distinción. “Tanto es así que, suponiendo que Dios cambie su juicio de valor sobre el bien y el mal, lo que es (hasta ahora) santo y justo (‘caliente’) se convierte en (impío e) injusto”. ¡Contempla la formulación en el propio lenguaje de Ockham!

Nota. - La tesis de los realistas conceptuales es: ni siquiera Dios, por muy omnipotente que sea, puede cambiar la naturaleza del bien y del mal. La cualidad del “bien” y del “mal”, al fin y al cabo, es algo objetivo, inherente a la propia estructura (orden) de la realidad.-- Se ve a lo que puede conducir la doctrina del sujeto autónomo.

H.O. 157.

(D) Teología bíblica.

El “saber” (especialmente la ciencia) y la teología “sobrenatural” (que no debe confundirse con la “racional” o “científica” de arriba, -- parte de la ontología) están, en la mentalidad de Ockham, estrictamente separados. En lugar de la “vana” ciencia terrenal de la teología (natural): ¡que la Iglesia se adhiera a la Biblia y a su propio Magisterio, basándose en la fe bíblica (que no debe confundirse con la “fe” natural de arriba, el acto de voluntad de un sujeto libre en relación con todo tipo de percepciones)! Aquí -en este ámbito de la revelación- pertenecen Dios y el alma (la libertad): si la Biblia y el Magisterio nos dicen que Dios y el alma (la libertad) existen, entonces esta percepción está garantizada.

Conclusión- El conceptualismo de Ockham (terminismo, “nominalismo”) representa una verdadera revolución.

(A) P. Baumgärtner, Uebers. / Einl., Briefwechsel zwischen Abaelard und Heloise (mit der Leidensgeschichte Abaelards), Leipzig, 1894, 10ss., dice que el método Sic-et-non (H.O. 109vv.) era una “dialéctica” (erística), que Abelardo quería aplicar tanto a la filosofía como al conjunto de la teología. Quería “demostrar la racionalidad (Vernünftigkeit) de los dogmas existentes de forma racional”. (o.c.,12). Lo que toda la escolástica, en su teología, de un modo u otro, pretendía. En este sentido, la escolástica es una especie de racionalismo: Cfr. H.O. 144; racionalismo general.

El método de Abelardo fue, ya entonces, una revolución racional:

a. La Patrística y el Voorscholasticism (HO 69; 129) tenían como axioma: “Credo ut intellegam” (creo para entender - primero creer, luego entender);

b. Abaelardus y una parte de la escolástica sostenían el precepto: “Primero duda, luego ve; primero ve, luego cree”. El punto de partida de todo conocimiento es la duda (metódica) (H.O. 72 (met. reflexiva); 114: racionalidad escolástica). Una vez establecida esta certeza básica, comienza la profundización racional: creer en algo sin haberlo visto antes (es decir, justificarlo por motivos racionales) es, para gente como Abelardo y una parte de los escolásticos, algo sin sentido y por debajo de la “dignidad” de la persona rectamente pensante.

(B) A partir de esta visión se entiende mejor la reacción de Ockham contra la racionalización (exagerada) de la Escolástica.

H.O. 158.

Las secuelas del nominalismo de Occam.

No hay mejor libro para ayudar a comprender las enormes secuelas de Occam que *R. Van Zandt, The Metaphysical Foundations of American History*, La Haya, 1959, especialmente 124/156 (*Realism versus Nominalism*).

a. El nominalismo es el fundamento del empirismo (H.O. 145),-- del cual surgen el materialismo (H.O. 146) y el positivismo (la filosofía que reduce la filosofía a (los resultados de) las ciencias positivas o subjetivas); -- el nominalismo --dice siempre Van Zandt--, que incluye el secularismo (H.O. 146), la ciencia subjetiva moderna (H.O. 156: exp. w.), el protestantismo (H.O. 141: vrijzinn, Pr.), el individualismo (H.O. 134; 146), la sociedad industrial (H.O. 147) y la tecnología (ibíd.); -- el nominalismo, que alimenta el factualismo (énfasis en los hechos más que en las percepciones) y el anti-intelectualismo,-- este nominalismo es, como afirma claramente Poirier (H.O. 149), que es un nominalista, una visión completa de la vida y del mundo, en una sola con toda una época cultural-histórica (la edad moderna).

b.1. El nominalismo fundado por Occam, socava la Escolástica y funda todo el pensamiento moderno, Van Zandt cita a J. Feibleman : “Hubo una oleada de nominalismo

1/ Descartes era un nominalista.

2. Locke y todos los pensadores que surgieron a partir de él -Berkeley, Hartley, Hume e, incluso (el comunista) Reid-, -- son nominalistas.

3/ Leibniz era un nominalista extremo. Kant era un nominalista. Hegel era un nominalista con nostalgia realista. -- Así que, para decirlo en una palabra, “toda la filosofía moderna” era nominalista.

La Weltanschauung nominalista se convirtió en -lo que me atrevo a llamar- la verdadera carne y sangre de la “mentalidad moderna media”. (*J. Feibleman, An Introduction to Peirce's Philosophy*, 171; o.c., 125f.).

Gente como Dewey, Cohen, Randall, Burt, Dampier, Carré, -- todos ellos suscriben la observación de Feibleman. Sí, en la medida en que nadie discutía el nominalismo (sólo recientemente volvió a surgir), era la filosofía básica tácitamente aceptada.

b.2. El nominalismo -dice siempre Van Zandt- es una filosofía pre eminentemente anglosajona. Occam vino de Oxford. El pensamiento inglés y americano es, en su totalidad, nominalista.

H.O. 159.

3.-- *La azarosa vida de Guillermo de Occam.*

Este hombre, cuya filosofía es una serie de notas a pie de página, era un seguidor convencido de San Francisco de Asís (1182/1226), fundador de los Hermanos Menores. La vuelta a un cristianismo fresco y original le resultaba muy familiar. La Iglesia era para él una “sociedad celestial”, grande, santa, purificada de toda mancha mundana. Tanto es así que, con el tiempo, Guillermo consideró que el Papa de Roma no debía interferir en los asuntos seculares de los estados europeos.

Franciscano, sí, pero también de temperamento feroz. En Oxford, donde estudiaba, fue excluido en un momento dado “a causa de la audacia dialéctica” (H.O. 109: sic et non). A causa de ciertas proposiciones teológicas, nunca podrá convertirse en “doctor” (maestro) y, por tanto, sólo será un “inceptor” (literalmente: principiante). Sus seguidores nominalistas lo convertirán en un título honorífico: ‘venerabilis inceptor’ (Venerable novicio).

Excluido en Oxford, encontró refugio en Francia. Allí se puso a la cabeza de un grupo de franciscanos que, como monjes, querían volver a la pobreza estricta, tal y como prescribía la Regla de San Francisco (introducida en 1209). Este compromiso le hace entrar en conflicto con el Papa Juan XXII (1245/1334).

Los papas en Avignon.

Para entenderlo, hay que saber que -de 1309 a 1376- los Papas residieron en Aviñón. El Papa Klemens V se instala allí, bajo la influencia del monarca francés Felipe IV el Hermoso (1268/1314).

A raíz de un concilio en Aviñón, que tuvo como tema las enseñanzas del sacerdote dominico Maestro Eckhart (1260/1327; H.O. 120), cuyas declaraciones a veces sonaban heterodoxas, surgió un nuevo conflicto. Guillermo, como franciscano, pensó que debía posicionarse en contra de los dominicos, que apoyaban a Eckhart en el Concilio. Pero, precisamente por ello, vuelve a enfrentarse al Papa Juan XXII, aliado de los franciscanos. William es expulsado por ambos bandos.

En los conflictos entre Felipe el Hermoso y Luis IV de Baviera (1286/1347; emperador de 1314 a 1347), por un lado, y el Papa, por otro, Guillermo, por supuesto, se puso del lado de ambos príncipes.

H.O. 160.

Luis IV de Baviera introdujo, en efecto, una nueva idea de la autoridad: el soberano (el emperador) basa su autoridad en la autoridad popular (H.O. 131; 146: posteriormente op.), concebida de forma autónoma (H.O. 156), es decir, radicalmente independiente de la autoridad papal.

Por supuesto, esto provoca una intransigencia radical por parte de Juan XXII en Avignon. Pero Luis se rodeó de enemigos del Papa, herejes de todo tipo. Más que eso, cuestiona la credulidad del Papa (Guillermo de Ockham también quería que se depusiera al Papa por herético), sí, quería cuestionar la idea (el principio mismo) del “poder papal”.

Guillermo fue denunciado por el Papa y convocado a Aviñón en 1324. Permaneció allí durante los cuatro años que duró su juicio. En 1326, las 51 tesis de Guillermo fueron censuradas.-- En 1328, huye a Luis de Baviera. Está excomulgado. También es condenado por la Universidad de París en 1339, 1340. En 1346 también es condenado por el papa Klemens VI (en Aviñón: 1342/1352).-- Tras la muerte de Luis en 1347, volvió a buscar el contacto con la Iglesia oficial. Sin embargo, su muerte prematura impide la reconciliación.

El nombre de la rosa.

Umberto Eco (1932/2016), semiólogo de la Univ. de Bolonia, hizo publicar *Il Nome della Rosa* en Milán en 1980. Traducción al neerlandés: *De naam van de roos*, Amsterdam, 1985 (con U. Eco, *Postdata a De naam van de roos*, A'm, 1984-3), décima edición. Finales de 1986: esta novela, de lectura variada, ha sido traducida nada menos que a veinticuatro idiomas.

Entre Liguria y Provenza, en 1327, mientras Juan XXII y Luis de Baviera estaban enfrentados, en una abadía benedictina se produjo “una gran y celestial masacre” (o.c., 53): un monje tras otro fue encontrado muerto. Guillermo de Baskerville (piensa en Guillermo de Ockham) y su alumno Adso intentan, a través de los signos y las huellas, descifrar esta masacre.

Jean-Jacques Annaud (1943/...) filmó la novela. Corre durante semanas. En Ginebra se le presentó: “La risa es siempre un peligro para el poder; mata el respeto y el miedo de los poderosos. “. Personas como Jacques Le Goff (H.O. 108) ayudaron a retratar la Edad Media con gran fidelidad. La desvanecida Edad Media, por supuesto.

H.O. 161.

II. B.-- La filosofía de la transición (1450/1640).

H.O. 123 (nuevo historicismo filosófico); 150 (culturah.) nos enseñaron que el sujeto autónomo sólo aparece o bien como expresión del Zeitgeist o bien como situado en ese mismo Zeitgeist.--lo que señala el alcance muy limitado del individuo como centro.

1450/1640 - ahora no se piensa demasiado en la datación - se considera, en general, un periodo de transición.

1. Ya hemos visto que la misma “transición” se estaba produciendo desde hacía tiempo, cuando llegó el año 1450. La economía medieval (H.O. 147v.), la política medieval (H.O. 159v.), el terminismo medieval (H.O. 149/160), estos tres “factores” (elementos) pertenecen, ya, al “espíritu de la nueva era”. Esto es como el sistema que contiene los elementos.

2. Más adelante hablaremos de los nuevos factores (elementos), pero ahora los resumiremos:

a. “factores” extraintelectuales (aumento del individualismo; -- desarrollo del estado nacional, los viajes de descubrimiento (América); -- el arte de la imprenta);

b. “factores” intelectuales (Humanismo (Renacimiento), Reforma y Contrarreforma,-- Ciencia natural moderna). - Por muy antiguos que sean algunos subelementos (por ejemplo, el Renacimiento resucita el Humanismo Antiguo), estos “factores” (elementos) son nuevos y pertenecen, por tanto, a un todo (“sistema”), que se llama “nuevo”.

Desde Jakob Burckhardt (1818/1897) en particular, todos los intelectuales han abierto los ojos a esta novedad. Pero, por ejemplo, los propios renacentistas se ven a sí mismos como “nuevos”: se oponen decididamente a la “edad media” (H.O. 107). En otras palabras: aunque de forma imperceptible -personas como Michel Foucault (1916/1984) ponen mucho (¿demasiado?) énfasis en lo imperceptible, en lo inconsciente, los humanistas del Renacimiento se sabían innovadores. Así que la transición no fue tan inconsciente.

Nota. - M. Foucault es conocido por sus estudios sobre la coupure epistemologique (el corte epistemológico), es decir, el paso de una interpretación a otra. Junto con (aunque diferente de)

(i) la Escuela Epistemológica de G. Bachelard (1884/1962), el dialéctico, y G. Canguilhem (1904/1995), el historiador de la ciencia, y

(ii) la “Nueva historiografía” (Nouvelle Histoire) (H.O. 108), Foucault ha renovado la historiografía (al menos la historiografía profunda). (J. Rajchman, Michel Foucault (Le liberté de savoir), París, 1987,68).

H.O. 162.

Su “arqueología”, la ciencia del origen de las transiciones en la historia) hace hincapié en el hecho de que, en algún lugar de la estructura misma, en lo más profundo de la vida anímica, cambia la forma de expresarse y de hacer las cosas, pero de manera inconsciente. Así como Aristóteles, en su momento, dijo que, en el médico individual, actúa la medicina, así también, análogamente a Foucault: en el uso individual del lenguaje, propio de la transición, el (nuevo) lenguaje del espíritu del tiempo está hablando de otra manera, de nuevas formas. (Cfr. J. Rajchman, o.c., 19ss.: “*langage sans discours*”).

J. J. Lacan (1901/1981), el psicoanalista estructural, ya en la treintena, defiende una tesis sobre el caso clínico de una mujer cuyos escritos, redactados bajo la inspiración de voces interiores, fueron publicados por P. Eluard (1895/1952), el surrealista, bajo el título de “*poesie involontaire*”. En otras palabras, totalmente en el sentido de los surrealistas, que, como freudianos, investigaban “el inconsciente”, la mujer en cuestión había cometido involuntariamente “poesía”.

Por cierto, las Musas, en la antigüedad pagana, -- los escritores sagrados, en la Biblia, -- inspiraron o escribieron (consciente o inconscientemente) textos, como inspiraciones. Este fenómeno es, en los círculos ocultistas, bien conocido. Por no hablar de los místicos (H.O. 116), por supuesto. La “escritura medial” es lo que se llama.

Lacan se refiere a esto, estructuralmente, como “uso automático del lenguaje” -en su opinión, la “prueba” de que el inconsciente de Freud “est structuré comme un langage” (está estructurado como un sistema de lenguaje).

Algo así también encaja, por supuesto, en el talante de un Foucault (al menos en su primera época). Mientras sea inconsciente y lenguaje (sistema), -- saussuriano. ¡Si sólo el sujeto autónomo emerge de ella “como espuma” (es decir, completamente controlado, “aliasado”, por la estructura de “la” lengua, que, en el sujeto ostensiblemente autónomo, “habla” (“Die Sprache spricht” dice también M. Heidegger, el ontólogo fundamental))!

Pero hay otra interpretación, tanto del discurso inspirado (la escritura) como de la experiencia transitoria.

H.O. 163.1.

En la interpretación teológica de la doctrina platónica de las ideas (H.O. 56/62 (Alb.v.Sm.); 63/103 (S. Aug.), la idea es un contenido resumido de conocimiento y pensamiento que, repartido en un número (básicamente ilimitado) de individuos (fenómenos), que, entre ellos, constituyen un sistema único (coherencia), emerge del otro -llámese, con los psicólogos profundos, “inconsciente”- mundo, accesible, en lo profundo del alma.

Por cierto: ¡alguien como S. Agustín (y, con él, los teósofos) conoce muy bien este aspecto psíquico profundo! Sólo hay que leer H.O. 98vv. Ahora:

(1) Suárez, el gran ontólogo después de Agustín y Tomás, se refiere a la soberanía popular, en el sentido evidentemente moderno, como “procedente de Dios (de una idea correspondiente de Dios)” (H.O. 131);- (2) La soberanía del pueblo es el resultado de una

(2) las libertades modernas son aceptadas, por Rivière, como válidas, en su esencia, para la escolástica (H.O. 137; 143). - en la medida en que son “bien entendidos”. Alguien como Albinos de Smurna o S. Agustín de Tagaste podría haber llamado a la soberanía popular y a las libertades modernas -igualmente- ¡ideas de Dios! Sin, por tanto, ignorar los inconvenientes. Al contrario: basta con releer H.O. 93/96 (esp. 95: la idea encarnada en nuestro mundo terrenal) - el contenido del conocimiento y los pensamientos de Dios, ahora, llegan - no tanto como “revelaciones” ruidosas por parte de otros que no seamos nosotros, sino - como “lenguaje” formulado verbalmente en nuestro subconsciente. Según algunos exegetas, por ejemplo, es muy posible que los escritores sagrados de la Biblia nunca supieran conscientemente que estaban escribiendo (pensando) bajo la inspiración del Espíritu Santo.

Pues bien, según ese modelo, podemos interpretar la transición y el lenguaje, en el que se expresa, platónico, con la ventaja de que la conflictuología (separación crítica de imagen de la idea y caricatura de la idea (H.O. 77 (imitación lúdica); 91; 93; 98) está contenida en la estructura misma de la idea, en la medida en que es realizable. En otras palabras, no es necesario idealizar ingenuamente en “todo lo que es moderno” para ver una idea de Dios en él, en medio de muchas contradicciones y fracasos, por ejemplo. Todo esto es una sana teoría de las ideas.

Un Foucault quiere, a toda costa, “impugnar”. Bueno, está en su derecho. Pero no sólo su nominalismo histórico (dixit Rajchman) es “crítico”. También el idealismo histórico (H.O. 75/80), como por ejemplo el fundado por S. Agustín, puede ser “crítico”, sin nominalismo.

163. 2.

Comparación.

1. La arqueología de Foucault es comparable a la doctrina del cambio o metabólica.

En 1956, J.H. van den Berg, *Metabletica o doctrina del cambio*, Nijkerk, 1957- 41, hizo pública una nueva forma de historiografía. El subtítulo dice : *Beginselen van een historische psychologie* (Principios de una psicología histórica), -- Se hace referencia a *S. Parabirsing, De metabletische methode (El método metabólico) (Un análisis de las enseñanzas de J.H. van den Berg)*, Meppel.

El libro de Van den Berg también se refiere a “El inconsciente como evidencia de una sociedad diferente” (o.c.,173/201).

Nota.-- Un libro como *J. Claes, Psicología, un doble nacimiento (1590 y 1850: faros para una conciencia moderna)*, Antw./Amsterd., 1980 puede leerse como una aplicación del método metabólico,

2. La epistemología histórica de *Thomas S.Kuhn, La estructura de las revoluciones científicas*, Meppel, 1976-2, que es un estudio comparativo de

(1) la ciencia “normal”, es decir, el patrón de comportamiento de los científicos, una vez que un pionero ejemplar ha preparado un nuevo paradigma (modelo de praxis científica), y

(2) La “revolución científica”.

Ambos libros son algo más que mera psicología o epistemología; sitúan su objeto en el amplio marco de la cultura general, en el que en un momento dado examinan una serie de fenómenos simultáneos en busca de su coherencia más profunda. Que es similar al método de Foucault.

Nota.-- *J. Ortega y Gasset, Das Wesen geschichtlicher krisen*, Berlín/Stuttgart, 1943, es un libro que trata del periodo 1550/1650. -- Supone -filosofía de la vida (vitalista)- que nuestra mente responde a necesidades prerracionales, “vitales” (o.c.19) de la vida.

Pues bien, así habla Ortega: “En el siglo XIV, el hombre está debilitado por su papel social: todo es asociación, gremio, rango. Todos llevan el “uniforme” de su oficina, incluso en su ropa. Todo es convencional, prescrito, fijo: todo es ritual, infinitamente complicado.

El saber, por ejemplo, está fijado allí de forma tan enmarañada, sobrecargado de distinciones, clasificaciones, argumentos, que no hay medio de descubrir, en un bosque tan denso, el sistema de ideas claras y simples que (...) guían al hombre en su existencia”. (o.c.,57).-- Esa es la crisis del momento.

H.O. 164.

II.B. (A).-- *Los factores no intelectuales. (164/185)*

Está claro, después de lo que hemos dicho sobre el desarrollo económico y político en la Baja Edad Media (H.O. 161), que los factores no intelectuales (modos de comportamiento) influyen, al menos en parte, en el pensamiento. Revisaremos brevemente los factores no intelectuales más recientes.

(A).1. *Individualismo emergente.*

Con *G. Legrand, Vocabulaire Bordas de la philosophie*, París, 1986-2, 176, podemos caracterizar el “individualismo” como el nombre de un conjunto de doctrinas o, simplemente, de mentalidades, que tienen como característica común el énfasis en el valor (la dignidad) y el papel del individuo (“individual”).

Los modelos aplicables pueden ser:

a. La democracia, desde la antigua polis helénica (ciudad-estado) hasta los derechos civiles (H.O. 134), que, en la Revolución Francesa (1798+), fueron impulsados (representando una cúspide del “individualismo”);

b. el individualismo económico (H.O. 148),--sobre todo desde el siglo XVIII (según Karl Marx “trata de extender al máximo las gélidas aguas del cálculo egoísta”); se funde con la idea del “capitalismo” (es decir, aquel sistema económico, que establece como base de la sociedad la propiedad individual (“privada”) de los bienes de producción (tierra, empresas,-- dinero y “capitales-valor”);--.

Históricamente hablando, el capitalismo, como propiedad individual, sólo surge cuando el maquinismo (H.O. 147: la primera rev. ind.) da lugar a la gran industria y, por tanto, requiere la máxima inversión (que incluye el “capital”).

Nos gustaría destacar una característica adicional. Ya en la época de la filosofía griega antigua (-450/-350), el diferencialismo (H.O. 3), es decir, la tendencia (en su caso, la ideología) a subrayar las diferencias, la independencia mutua (“formas de autonomía”), viene acompañada del individualismo.

Lo que se convierte en agonística, es decir, en luchas de poder mutuas (pensemos en la competencia económica, pensemos en los “movimientos de codo” políticos, para superarse mutuamente (primera “diferencia/independencia”), eliminar (segunda “diferenciación”), subyugar (tercera “diferenciación”). En lugar de ver en el prójimo “ich-noch-einmal” (A. Schopenhauer), se ve en él un “nicht-ich” (H.O. 97: antagonismos de todo tipo).

H.O. 165.

El sujeto autónomo moderno (H.O. 156) se entrega a ello: nace la sociedad del rendimiento. Los que no “rinden” perecen en esta ideología agonística (de medición del poder). Uno piensa, por un momento, en los cuartomundistas, que, normalmente, se quedan por debajo del nivel de rendimiento exigido (se “diferencian”): nuestra sociedad individualista, en la medida en que es individualista, por supuesto, no sabe qué hacer con esos “rezagados” (“diferenciadores”). Así, rendir, estar a la altura, superar, “avanzar”, sobrepasar, etc. es la ley.

El individualismo ético es otra variante del individualismo general: suele llevar el nombre de hedonismo (ética del placer). También se le llama “eudemonismo” (pero esto da lugar a malentendidos (H.O. 59: La moral de la felicidad o el eudemonismo)). La felicidad, después de todo, no es lo mismo que el placer, el disfrute.

Nota: Es evidente que el “anarquismo” se funde con el individualismo.

Según G. Legrand, o.c., 16s., el ‘anarquismo’ es la escuela de pensamiento que tiene como ideal la ‘anarquía’. Por “anarquía” se entiende el individuo, en su “libre” (= sin obstáculos) autodesarrollo, de tal manera que no se ejerce ninguna presión (obstáculo), situada fuera del individuo. Por ejemplo, las leyes, los gobiernos estatales, sí, cualquier gobierno (“orden autoritario”), -- son formas de presión, obstáculos.

Sin embargo, los hay:

- (i) (singular) anarquismos individualistas puros (M. Stirner (1806/1856): y
- (ii) anarquismos (privados) particularistas, “socialistas” (M. Bakunin (1814/ 1976).

Así se entiende la profunda aversión del solidarismo eclesiástico (H.O. 83; 147;-- 165: Liberalismo “absoluto”, permisivo), -- como el de un Karl Marx, al Individualismo, que puede poner en cuestión cualquier sentido de comunidad.

(A).2. *El desarrollo del Estado nacional.* (165/170)

El Estado nacional es, en cierto sentido, la antítesis del individualismo (liberalismo, anarquismo).

Intentamos, en primer lugar, aclarar algunos conceptos básicos.

(1) *Estado.*

En primer lugar, un “Estado” es una comunidad/sociedad que se basa en el derecho y es “soberana” (es decir, no está sujeta a otros Estados o grupos).

H.O. 166.

La segunda acepción: “Estado” es el gobierno, con todo lo que incluye, que dirige el “estado” como comunidad soberana de derecho; -- “el bien común o público” es su punto de vista principal; -- lo que se llama “la clase política” son las personas que ostentan o están estrechamente relacionadas con ese poder de gobierno.

A. Hitler (1889/1945), en *Mein Kampf*: “El objetivo supremo del Estado racista debe ser preservar a los representantes de la raza original, que establecen la civilización y, al mismo tiempo, constituyen la belleza y el valor moral de un tipo superior de hombre”.

J. Stalin (1879/1953), en *Los principios del leninismo*: “El Estado, en manos de la clase dominante, es una máquina destinada a aplastar a los opositores de clase (...). El Estado proletario es una máquina destinada a aplastar a la burguesía”. -- Se ve que el hitlerismo y el estalinismo consideran al gobierno como una posición clave (de ahí su etatismo, que se discutirá más adelante).

Estado nacional.

Una comunidad soberana de derecho y/o un gobierno, en la medida en que está definida por un territorio, que puede describirse con las ideas de “patria” o “nación” (“pueblo”), es un Estado nacional. Uno piensa en el “Estado de Oklahoma” en los Estados Unidos. O uno piensa en nuestro Estado belga, que comprende más de una zona lingüística.

Se ve que el Estado nacional, en el curso de la historia cultural, ha conquistado lo que pertenecía a la familia (clan) o a la tribu. Este aumento de escala es característico.

P.J. Bouman, *Leerboek voor economische geschiedenis*, Amsterdam, 1947, 74, dice: “A finales de la Edad Media, surgió el estado moderno y centralizado: Borgoña, Francia, Inglaterra. (...) El Estado Moderno sometió todos los intereses al mantenimiento de su independencia. No reconocía ningún poder superior por encima de ella, ni siquiera la Iglesia (H.O. 160).

La doctrina de la soberanía estatal (H.O. 146) implicaba un reconocimiento del derecho del más fuerte (...). -- *H. Védrine*, *Les philosophies de la Renaissance*, París, 1971, 86, dice: “La Edad Media había vivido de dos mitos, que los hechos nunca permitieron hacer realidad: a la unidad del Imperio debía corresponder la unidad de la Cristiandad. (H.O. 150). Lo “nacional” está entre lo local y lo internacional.

H.O. 167.

Etatismo (filosofía del estado).

Además de la concepción liberal del Estado (H.O. 133/135), la sociedad moderna tiene el tipo etatista.

Con *D. Julia, Dict. de la philosophie*, París, 1964, 92 (Etatisme), definimos “entendimiento” como: el sistema de la sociedad que desea maximizar los poderes gubernamentales. El contramodelo liberal es la “privatización”.

1. *El etatismo económico.*

El entendimiento puede abarcar todos los ámbitos culturales (se piensa en el modelo de gobierno hitleriano o estalinista). Pero la economía en particular está al alcance de los entendidos.

P.J. Bouman, o.c.,74, escribe: “En la Baja Edad Media surgió el Estado Moderno, centralizado (...): este hecho tuvo también una gran importancia para la historia económica. (...) Allí donde, en la Nueva Historia, surgieron estados poderosos y estrictamente centralizados, se vio que estos estados también incluían la vida económica en su política de poder. La búsqueda de una organización económica estatal se llama mercantilismo.

2. *El mercantilismo.*

En Francia, con Luis XI (1461/1483), más tarde con Colbert (1619/1683), ministro de Luis XIV (colbertismo);-- en Inglaterra, con Enrique VII (1485/1509);-- en Alemania, después de 1648, donde se llama chambelismo, surge lo que luego se llamará dirigismo o proteccionismo etatista.

Durante dos siglos el mercantilismo dominará las economías.-- Hoy, el etatismo económico actualizado reina en los países comunistas. Así, en la Unión Soviética. Los soviéticos ven la realización del ideal comunista (el Estado futuro) en dos etapas.

a. la etapa actual, durante la cual el hombre soviético está todavía comprometido en el “purgatorio” del Estado “socialista”; en esta etapa no hay absolutamente ninguna igualdad ni libertad entre los ciudadanos soviéticos; al contrario: a lo sumo, el hombre soviético debe comprometerse con los fines del Estado, cuya expresión es el Partido Comunista (no una clase que domina a las demás clases, como en los Estados burgueses); -- el dirigismo económico es, pues, la regla;

b. Sólo entonces podrá surgir la sociedad “comunista”, basada en la actual abnegación completa de los seres de la comunidad trabajadora que son ciudadanos soviéticos: sólo entonces todos serán libres e iguales a los demás.

H.O. 168.

Así se ve que el dirigismo actual es un producto típicamente moderno, que, en la Baja Edad Media, se puso en marcha : el sistema soviético está, en efecto, enraizado en nuestra tradición (*Bib. stitchpr.: K Malfliet, Achter het mask van het recht (Het individu als rolspeler)*, en: *Nuestra Alma Mater* 37 (1983) 2, 137/153,-- esp. 142v.).

Por supuesto, existe la evolución:

a. El mercantilismo anterior tenía dos características principales:

(i) llenar el tesoro al máximo con metales preciosos (todavía no había papel moneda en circulación);

(ii) la balanza comercial favorable (es decir, la relación entre las importaciones y las exportaciones de manera que la balanza de pagos incluya un aumento de la tesorería);

b. la política estatal actual -dirigista o no-, aparte del elevado papel de los metales preciosos (aunque bueno todavía), sigue teniendo como centro de gravedad el tesoro. En otras palabras: lo que se fundó en la Baja Edad Media, continúa hoy en día.

Lo que favorece al etatismo hoy en día es la economía planificada, que aún todos los esfuerzos económicos de carácter individual (“privado”) (macroeconomía),-- lo que no impide que el Liberalismo económico se desarrolle dentro de esa economía planificada, que es el Estado. Esto se ve en los Estados Unidos.

Maquiavelismo.

Muestra de la bibliografía: *E. Faul, Der moderne Machiavellismus*, Colonia / Berlín, 1961.

Este libro trata de la época de Nicolás Maquiavelo (1469/1527) y de la solución que Maquiavelo encontró a los problemas de su tiempo. También aborda el desarrollo del utilitarismo estatal (la visión típicamente maquiavélica de que lo que es útil para el Estado también es bueno), incluyendo, después de Maquiavelo: Walter Raleigh (1552/1618), estadista inglés,-- Oliver Cromwell (1599/1658), estadista inglés,-- Denis Diderot (1713/ 1784), fundador de la *Encyclopédie* (Ilustración),-- *J.-J. Rousseau* (1712/1778), conocido por su *Contrato social* (1762). - Tras este repaso histórico, Faul describe el maquiavelismo (= realpolitik): la fusión racional de

a. política estatal,

b. economía y

c. (no la menor) necesidad militar.

Se puede ver que el maquiavelismo es una forma de etatismo. El poder gubernamental, ¡utilizando soberanamente todos los medios! Parece que las guerras nacionales de la libertad, especialmente la Revolución Francesa, son la apuesta de la Realpolitik o maquiavelismo actual. Faul también analiza los elementos maquiavélicos de las ideologías sociales: K. Marx y el marxismo, P. Nietzsche y el nihilismo nietzscheano, *G. Sorel* (1847/1922: teórico del sindicalismo, conocido por sus *Réflexions sur la violence* (1906)).

H.O. 169.

Establo bíblico: A. Glucksman, *Le discours de la guerre*, París, 1979, 93s, pone en la misma línea a N. Maquiavelo, Karl von Clausewitz (1780/1831), general y polemista prusiano, que se topó con Maquiavelo, Vl. Lenin ((1870/1924), el bolchevique, que, como emigrante ruso en Berna, en 1915, se sumerge en la lectura de von Clausewitz, cuya teoría aplicará en la construcción del Estado soviético.

“Macchiavelli -escribe Glucksman, o.c. 93- : a la edad de cuarenta y tres años, excluido de la vida política de Florencia. Inconsolable. Durante quince años de inactividad forzosa escribe el primer tratado político, el primer libro de estrategia (*nota: la estrategia es la habilidad de dirigir una batalla bajo todos sus aspectos*) y la primera historia moderna. Tres caminos que definen, definitivamente, el único objeto de la pasión de la que adolece Europa: la acción política”.

B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, París, 1977, 71, reprocha a Francis Bacon (H.O. 114v.), el diseñador de la inducción causal (el estudio de la relación “causa/efecto”), su nueva noción “moderna” de “causalidad”: los momentos que componen el tiempo (presagio/continuidad), tal como los concibe la burguesía tecnocapitalista (H.O. 148: el mercader capitalista), están estructurados por disciplinas científicas).

B.-H. Lévy reprocha a Bacon, precisamente por ello, haber contribuido a construir el concepto moderno de “historia”, es decir, como historia del poder político (estatal).

Nota: *Les nouveaux philosophes* (Los neofilósofos).

Ambos, Glucksman y Lévy, pertenecen a los “Nuevos Filósofos”, que desde junio de 1976 (B.-H. Lévy, en: *Nouvelles Littéraires*), en Francia, representan una nueva tendencia: se desilusionan con la Révolte de mayo de 1968 y se unen a la crítica del lenguaje y del uso lingüístico del Postestructuralismo (R. Barthes (1915/1980; el famoso semiólogo), M. Foucault (H.O. 161v.), J. Lacan (H.O. 162)),-- entre otros respecto a una actitud apolítica.-- Están emparentados con los Princeton-gnosis, un grupo de físicos, astrónomos, biólogos y médicos anglosajones o asiáticos, conocidos con ese nombre desde 1968.

H.O. 170.

Ambas tendencias critican los sistemas políticos establecidos -ya sea el humanista-capitalista o el materialista-marxista- de la misma manera: pueden interpretarse como productos del racionalismo ilustrado (especialmente a partir del siglo XVIII), que nunca han cumplido su palabra. Esto se debe, en parte, al carácter antropocéntrico (centrado en el ser humano, en el sentido secular) de los sistemas de pensamiento en los que se basan.

Estos sistemas de pensamiento tendieron gradualmente a entregar al hombre, al que colocaron en el centro, a esos poderes, lo que encontró su peor forma en la introducción de la omnipotencia del estado moderno, esto, en lugar de la omnipotencia de Dios.

Conclusión: tanto los nuevos filósofos como los gnósticos-principales plantean el problema del etatismo.

Para más información:

-- S.Bouscasse/ D. Bourgeois, *Faut-il brûler les Nouveaux Philosophes? (Le dossier du procès)*, París, 1978;

-- G. Schiwy, *Les Nouveaux Philosophes*, París, 1979 (trad. v. *Die Kulturrevolution und 'Neue Philosophen'*, Hamburgo, 1978);

-- R. Ruyer, *La Gnose de Princeton*, París, 1974.

Nota.-- Que existen estrechos vínculos entre Maquiavelo y el marxismo se muestra también en *E.Mead Earle et al, Makers of Modern Strategy (Military Thought from Machiavelli to Hitler)*, Princeton, P.U.P.,1944, 25:

“Al igual que Engels (1820/1895; colaborador de Marx), Lenin había leído, comentado y reflexionado sobre von Clausewitz -hablando de la infame afirmación de Clausewitz “La guerra es la política continuada por otros medios (*op.*: violentos)”, Lenin dijo: “Los marxistas siempre han interpretado este axioma como la justificación teórica del sentido de toda guerra” (*V.I. Lenin, Obras* (traducción inglesa), Nueva York, 1929, XVIII, 224).

Además, Lenin estaba convencido de que existe una estrecha relación entre, por un lado, la estructura del Estado y el sistema de gobierno y, por otro, la organización militar y la política de guerra.

De Marx y Engels, entre otros, Lenin adquirió el ojo para “las cosas reales inherentes a la política del poder” (o.c., 323).-- De nuevo: el marxismo y el leninismo están arraigados en nuestra tradición.

Nota -- P.Vervaeke, *Verkoop-actualiteiten*, en: *De Nieuwe Gids* (Gante), 09.11.1962 (así como en varios números siguientes) señala la gran influencia de Maquiavelo en nuestra ciencia de la venta occidental (marketing).

H.O. 171.

(A).3. Los viajes del descubrimiento. (171/180)

El término viaje de descubrimiento nos trae a la mente, por costumbre, a Cristóbal Colón (1450/1506), quien, el 03.08. 1492, partió y, el 12.10.1492, descubrió la isla de Guahani, y posteriormente visitó Cuba y San Domingo.

J. de Mahieu, L'imposture de Christophe Colomb (La géographie secrète de l' Amerique), París, 1979, afirma que no merece el honor de haber descubierto América, pero, mientras tanto, se están haciendo preparativos a ambos lados del Atlántico para celebrar este descubrimiento a lo grande en 1992.

1.-- El descubrimiento de América como "idea de poder".

Alfred Fouillée (1838/1912) fundó la "Idea de Poder". Es un contenido psíquico del que el sujeto, el hombre, es consciente. Además del conocimiento y el contenido del pensamiento, también contiene energía: impulsa literalmente al hombre a la acción.

En su *L'avenir de la métaphysique fondée sur l' experience*, París, 1889, 273s., da un modelo aplicativo de la "idea fuerza".

"La fe de Cristóbal Colón consistía en pensamientos y sentimientos, no en afirmaciones arbitrarias. Esta fe era una idea que le gobernaba, una idea de poder, en la que la voluntad de Colón era sólo la extensión interior de ese poder y su viaje de descubrimiento la realización exterior.

Esta idea se convirtió en un fenómeno visible con cada ola que atravesaba su barco. El rastro material que su barco dejó en el mar ha desaparecido de los ojos de nuestros contemporáneos (...). Pero el rastro, en el agua, de su idea, - ese rastro es, todavía, "visible" (a los ojos de nuestras mentes). Mientras haya, en América, una nueva civilización, -- mientras haya comunicación entre América y Europa (...), hasta entonces la idea (que impulsó a Colón) nunca perecerá".

A. Fouillée es un ontólogo que, bajo la influencia de la ciencia natural, fundó un idealismo, que es una de las muchas elaboraciones del idealismo sin excepción.

(1) Fouillée tomó la geometría, por ejemplo, como modelo: el geómetra plantea una idea fuerza, como un lema, una supuesta solución (hipótesis), cuyas consecuencias pone a prueba en un plano puramente ideal.

H.O. 172.

(2) Con *Cl. Bernard* (1813/1878), el fundador del método experimental en fisiología (*Introducción a l' étude de la médecine expérimentale* (1865)), Fouillée afirma que todo acto experimental, al que contó la ejecución de su "idée-force", como un tipo de aplicaciones) sólo es posible sobre la base de una idea directora (= l' idée-force).

Para el fisiólogo, que era Bernard, esto podría ser, por ejemplo, la idea fuerza de una ley fisiológica (pensemos en la estabilidad de dirección de la temperatura interna de un cuerpo biológico). Mientras el experimento no haya confirmado (verificado) la idea fuerza, ésta seguirá siendo "une loi imaginée" (= un producto de la imaginación). Con Bernard, Fouillée, el ontólogo, dice: "El empirismo (H.O. 114v.: idea) puede servir, por ejemplo, para acumular hechos. Pero es inadecuado para construir la ciencia. El experimentador, que no se da cuenta de la idea que pretende probar, ni siquiera entiende lo que encuentra a modo de resultados experimentales". (o.c.,79s.).

En otras palabras: con la idea de poder, tal y como la concibe Fouillée, estamos ante un auténtico idealismo, que se encuentra perfectamente en la geometría moderna y en la ciencia experimental moderna. Este tipo de idealismo se adapta perfectamente a la psicología y complementa el enfoque de Agustín (H.O. 73: el cogito completo).

Pero volviendo a los propios exploradores: ¿no esbozó Fouillée, de forma brillante e idealista, la psicología del descubrimiento? Personas dotadas de ese tipo de psicología han contribuido, desde el inicio de la Edad Moderna, a elaborar nuestro actual espacio vital planetario, que es la expansión de la antigua oikoumene (H.O. 86: iglesia mundial) que S. Agustín trató de interpretar de forma idealista. ¿No se trata aquí de una idea de Dios, es decir, de "todo lo humano, la humanidad"?

2.-- El descubrimiento de América como problema moderno o posmoderno de comprensión.

Léase ahora H.O. 63v.: concordia; geesteswet. meth.). El idealismo de S. Agustín había expresado durante siglos las ideas básicas que debían preparar una "verstehen" (comprensión) de los que, en la época que nos ocupa, se llamaban "los salvajes".

Veamos ahora qué han hecho de esta idea agustiniana los cristianos modernos, que fueron prácticamente todos los descubridores y colonizadores, por no hablar de los misioneros y las misioneras.

H.O. 173.

(i) ¿Vieron, con el ilustre predecesor de S. Agustín, Klemens de Alexendreia (H.O. 67v.), a Jesús como activo en el universo, también en las mentes de los indios?

(ii) ¿Acaso, a través de los estilos de vida caídos / decadentes de los “salvajes” - como Agustín (H.O. 76v.) también vieron a los “salvajes” de origen?

(iii) ¿Han visto, con ojo comprensivo, como el ilustre Padre de la Iglesia (H.O. 86), las diferencias de las culturas?

(A).-- La opinión de *Gustave Welter, Les croyances primitives et leurs survivances (Précis de paleopsychologie)*, París, 1960. (173/177) - O.c., 20/31, resume así a este etnólogo.

(a) **Hasta** la Edad Media inclusive, sí, hasta el comienzo del Renacimiento, uno se atiene a lo que los antiguos (las antigüedades) habían escrito sobre “los pueblos bárbaros”, sobre “las criaturas míticas” (Kentariae, Amazonas, Sátiros, Kukwu), en el límite del mundo habitado (oikoumene).

(b) Con los descubrimientos, en lugar del libro escrito de los antiguos, llega el encuentro directo.-- Welter distingue, fundamentalmente, dos tipos principales.

(1) *Los misioneros.*

Partían de un punto de vista comprensivo (“humains”): con ese espíritu

a. tomaban nota cuidadosamente de las costumbres de vida, -- como se desprende de las *Relations des Jésuites* (1633) sobre las tribus indias (algunas ya totalmente desaparecidas).

Impresión principal: los modales incomprensibles de los “salvajes” no son el resultado de una “virtud natural”, sino de una interpretación de las cosas completamente diferente a la de los pueblos desarrollados.

b. O también: intentaron penetrar hasta el alma misma (H.O. 84) de “estos neófitos alienantes (estudiantes de la fe)” (o.c.,20).

(2) *Los conquistadores.*

Los españoles, en América del Sur, los franceses y los ingleses, en América del Norte, los cosacos rusos, en Siberia, se limitaron a matar a los nativos para “conquistar” sus tierras y sus mujeres.

Welter señala, de entrada, la idea del “buen salvaje”, lanzada por Michel Eyguem, seigneur de Montaigne (1533/1592) y por los relatos - ingenuamente denominados - de James Cook (1728/1779) y L.A. de Bougainville (1728/1811), así como J.-El padre de La Pérouse (1741/1788), descubridor de los pueblos oceánicos principalmente, idea que hizo mundialmente famosos a personajes como J.-J. Rousseau (1712/1778) y J.H. Bernardin de Saint-Pierre (1737/1814), como lectura exótica (valorizada por el Romanticismo, por cierto).

H.O. 174.

Pero esta idea surgió de la lectura de informes, no del conocimiento directo.

Welter también se refiere a una “lectura” típicamente racionalista: los enciclopedistas (H.O. 107; 146) utilizaron los informes para atacar a la Iglesia (“lectura” anticlerical). ¡Así, *Diderot* (1713/1784; director e inspirador de la *Encyclopédie* ((1747/1766)), en su *Supplément au voyage de Bougainville*: la “naturaleza-moralidad” de “los hijos de la libertad” (H.O. 146) -así es como la mente ilustrada interpreta a los “salvajes”, en la medida en que pueden servir de argumento contra la Iglesia- es un estadio superior a los “prejuicios” que nos inculca la “religión” (eclesiástica)!

¡H.O. 145 nos enseñó, sin embargo, que el hombre “racional” mira con desprecio “Todo lo que es pre-racional”! Se ve que el mismo “salvaje” se presta a más de una interpretación, a los ojos de los racionalistas, que no siempre piensan con coherencia, al punto.

Por lo que Welter señala: “Este es un ejemplo, que llama la atención, del daño que la pasión política o el prejuicio ideológico pueden hacer a la investigación objetiva de la verdad”. (o.c. 23).

Por último, Welter señala la aparición de una ciencia moderna de la religión (véase el texto de Hieroanálisis). Su folleto es, por cierto, una brillante introducción a las religiones arcaicas que constituyen la base de todas las culturas no racionalistas. Habrá que esperar, de paso, hasta 1833 para que nuestras universidades de influencia racionalista toleren una cátedra de estudios religiosos: Johann Georg Müller comienza, en el año del Señor de 1837, en Basilea (Suiza), a dar conferencias sobre “las religiones politeístas”, -- en verano, a un público estudiantil muy interesado, ... ¡¡de 6 a 7 de la mañana!!! ¡Cómo era la academia (racionalista) “de mente abierta”!

La segunda cátedra, siempre en la misericordiosa Suiza, no le siguió hasta 1873, ¡en Ginebra! En 1883 le siguió el Instituto Católico de París, y en 1884 la Universidad Libre de Bruselas. Cfr. *G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1956-2, 797.

Conclusión.-- Welter distingue claramente entre más de un tipo de “recepción” (interpretación) de “los salvajes”.

H.O. 175.

Muestra bibl.: para más información sobre el crecimiento de una ciencia de la religión, véase:

-- P.W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion (Les théories et les faits)*, París, 1931 (Neoscholastic);

-- M. Eliade, *La nostalgia de los orígenes (Metodología e historia de las religiones)*, París, 1971 (antes Patrística-Griega);

-- M. Meslin, *Pour une science des religions*, París, 1973 (Humanidades).

Modelo aplicativo de procesamiento.

Lafcadio Hearn (1850/1904) *Esquisses martiniquaises*, París, 1924-6, 182s., nos da una muestra de las dificultades encontradas en las culturas descubiertas. Se quedó en La Martinica (Antillas), el 15.02.1887, en Saint-Pierre, donde se celebraba el Miércoles de Ceniza (el carnaval dura un día más).

Ese año hubo “la vérette” (viruela) y se celebra una especie de procesión religiosa, en la que se acercan dos comitivas, de direcciones opuestas, les Sans-Souci y les Intrépides, que, ambas, escriben y cantan canciones de carnaval.

“Pero mira: está el grupo (‘bande’) de les Intrépides, que tocan la Bouéné. Es una canción de baile, pero también es un baile llamativo y exuberante. Los bailarines, uno frente al otro, se acercan; se aprietan, se presionan y se separan de nuevo para abrazarse.

Se trata de una danza muy antigua, de origen africano. Se trata, tal vez, de la misma danza sobre la que el padre Jean-Baptiste -Labat (1663/1738; dominico, misionero francés en las Antillas, desde 1693,--después de haber sido primero profesor de matemáticas y filosofía en Nancy; en 1705 de vuelta en Europa) escribió en 1722: “Esta danza es contraria al honor”.

A pesar de ello, es tan popular entre los españoles criollos y tiene tanta fuerza entre ellos que es la miga de sus diversiones. - Incluso forma parte de su vida religiosa: lo bailan hasta en sus iglesias y sus procesiones. Incluso las mujeres del monasterio no dejan de bailar esta danza, en Nochebuena, en una plataforma, en su coro, delante de su puerta, que está abierta, para que la gente pueda compartir la alegría que estas buenas almas muestran en el nacimiento del Salvador”.

H.O. 176.

El padre Labat es una figura notoria, pero aquí retrata dos tipos de interpretación:

(i) la suya, que, quizás, se hace eco de lo que hemos visto H.O. 90v. (las dificultades que el agustinismo tenía con la sexualidad), -- típico del intelectual y del misionero, -- aunque él - misericordiosamente - califica a las hermanas, que bailan danzas 'indecentes', en su convento, en la noche de Navidad, con el término 'almas buenas' (recuerde cómo la tesis (H.O. 132v.) es 'suavizada' por la hipótesis (H.O. 140v.):

(1) Tesis: el baile es deshonoroso,

(2) hipótesis : quien lo baila, sin embargo, puede ser un "alma buena"); eso es escolástico, -- típico;

(ii) el tipo propio de la persona obrera: los españoles criollos atestiguan que el otro, el que "difiere" (H.O. 3: diferencialismo; 123: tres actitudes), también puede ser aceptado, con una actitud comprensiva. Con toda probabilidad, los europeos, gente de clase trabajadora, no atiborrada de prejuicios intelectuales, se dieron cuenta rápidamente de que lo impropio, aquí, entre los negros africanos -(resp. indios, caribes), en lugar de ser pecaminoso e irreligioso, era profundamente religioso (véase arriba H.O. 22v.; 28v.; 45v. -- 53).

Hablando de "verstehen" (comprensión). Fueron ellos -y no los ideólogos- quienes fundaron el tipo de mezcla racial y cultural de América Central y del Sur, que nuestro actual Papa, en su viaje a Brasil, elogió como modelo de entendimiento mutuo.

El platonismo como modelo de interpretación.

Los textos citados anteriormente muestran, con toda claridad, que, a la hora de interpretar otras culturas diferentes, el platonismo, con una cierta adaptación, ofrece ese tipo de ontología que permite acceder a las culturas no europeas descubiertas.

Si el racionalismo moderno ha tenido -y sigue teniendo- tantas dificultades para comprender las culturas no occidentales, es, con toda seguridad, en gran medida porque ha eliminado la visión platónica, nominalista. Releer, ahora, H.O.27/30 (Plat. 'modelos'; 31: primitivología).

¿No ha demostrado *Basil Davidson*, por ejemplo, en nuestra BRT (25.06.1984) en el documental británico de ocho partes *África*; con razón, que David Hume (1711/1776), la máxima figura de la Ilustración, junto con otros pensadores, que afirmaban que África no tenía artesanía, artes, ciencias, estaban muy equivocados?

H.O. 177.

Nota.-- Sobre la comunicación e interacción entre filosofías de culturas “diferentes”, “otras”, véase:

-- J. Plott / P. Mays, *Sarva-Darsana-Sangraha (A Bibliographical Guide to the Global History of Philosophy)*, Leiden, 1969 (el término ‘global’ significa, aquí, ‘planetario’ piensa ‘globo’),-- libro en el que se transgrede con vehemencia el ‘etnocentrismo’ occidental;

-- P.T. Raju, *Oriental and Western Philosophy*, Utr./Antw., 1966,-- libro en el que se explica la filosofía occidental (la realidad exterior al hombre), la filosofía china (el hombre) y el pensamiento indio (el ser interior).

(B) - *La opinión de Tzvetan Todorov, la conquête de l’Amérique (la question de l’autre)*, París, 1982.

Muestra bibl. :

-- Ch. Crego/G. Groot, *El enigma del otro (Tzvetan Todorov y el descubrimiento de América)*, en: *Streven* 1964: octubre, 42/55.

G. Welter era el tipo del científico positivo (etnólogo); Todorov es el tipo del postestructuralista (H.O. 161v. (Foucault, Lacan; 169: New Phil.) semiólogo, que, como diferencialista, hace historia.

Sobre el diferencialismo tenemos ya, H.O. 123 (la diferencia Agustín/Thomas),-- 96 (J. Derrida), excepto, por supuesto, H.O. 3, y H.O. 164 (agonística), encontrado esa desviación del pensamiento identitario (analógico).

El padre Nietzsche (1844/1900), M. Heidegger (1889/1976),-- Gilles Deleuze (1925/1995), J. Derrida (1930/2004) son considerados líderes del diferencialismo. Cfr. P. Laruelle, *Les philosophies de la différence (Introduction critique)*, París, 1986.

“Por primera vez se produjo el encuentro con un mundo con el que no se tenía nada en común: ninguna lengua (ni siquiera una tercera lengua mediadora), ningún sistema de signos, ninguna costumbre, ningún valor”. (A.c.,42): así es como Grego y Groot caracterizan los problemas que surgieron a los pies de Colón en tierra. Se siente el diferencial (nada en común,- ninguno, ninguno, ninguno...) y el semiológico (ningún sistema de signos).

Los dos intérpretes de Todorov sitúan el descubrimiento de América filosóficamente: “El descubrimiento de América supuso para la civilización europea una confrontación con lo que era radicalmente diferente. En ese sentido, este acontecimiento es algo más que un suceso histórico. La conquista de América tiene una fuerte relevancia filosófica (alcance).

H.O. 178.

Desde Platón, el tema de lo mismo y lo otro ha sido uno de los grandes escollos del pensamiento filosófico: ¿cómo se puede captar lo otro como otro en una conciencia que, necesariamente, intenta unificarse a sí misma y al conjunto de su mundo, es decir, reducirlo a un mismo campo, en el que, a lo sumo, pueden existir matices (sombras), pero ninguna alteridad radical -que escape a esta unidad- (*nota*: diferencia, ser diferente)?

¿Somos, en efecto, capaces de pensar al otro sin aplicarle inmediatamente el poder de asimilación (*nota*: la reducción de lo diferente a lo mismo)? ¿No es nuestro pensamiento, en esencia, “totalitario”? Especialmente el pensamiento francés actual, llamado postestructuralista, ha hecho de este tema de la alteridad y la diferenciación uno de sus puntos clave.

A partir de Nietzsche y en discusión con Hegel (el hombre sistemático de la visión unificadora - “misma” - por excelencia), se intenta encontrar aperturas que escapen a este pensamiento “imperialista”, formas en las que el otro no sea ignorado ni reducido, sino que sea pensado y reconocido como otro por derecho propio”. (A.c., 42v.).

Un breve análisis lingüístico del texto que acabamos de leer muestra que se tematizan dos opuestos:

(1) No es tanto la diferencia (“diferenciación”), el ser diferente, sino la diferencia radical lo que se enfatiza;

(2) su contraparte se llama “asimilación” (lo que nosotros, H.O. 123, hemos llamado “concordismo”), es decir Pero, ahora, en un sentido político: esta “asimilación” - planificación de la diferencia- es tildada de “esencialmente totalitaria” (en el sentido de “abarcarse la totalidad” y de “políticamente totalitaria”) e “imperialista” (H.O. 102v.), como criticó en su momento S. Agustín al Imperio Romano.

El título de la obra de Todorov “la conquista” -no, por ejemplo, “el encuentro” o “la misión” o “la interpretación” o algo así- nos recuerda lo que Welter, H.O. 173, dijo sobre el enfoque de la conquista. El punto de vista era “la tierra y las mujeres”, no las costumbres ni siquiera el “alma” de los nativos, los “salvajes”. Cuando uno lee con esta intención política ulterior, entiende el texto.

H.O. 179.

Cuando se profundiza en este aspecto político - a.o. étatista (H.O. 167s.) - se revela otro momento (conocido por nosotros desde H.O. 164 (tercera diferenciación)) del pensamiento de Todorov sobre la diferenciación: la pregunta de Todorov es, sobre todo, si, en aquellos tiempos de descubrimiento, existía la capacidad de reconocer al otro como otro, sin considerar al otro, en su distinción, como menos, como inferior (a.c.,52).

En otras palabras: la agonística del antiguo filósofo griego Protágoras de Abdera (H.O. 1), tal y como la conocimos el año pasado (Retórica) -defenderse para estar arriba-, juega un papel destacado en esta diferenciación política.

Modelo aplicativo - Algunos textos de Bartolomé de Las Casas (1474/1566), “el apóstol de los indios”, que hacia 1514 se convenció de que el trabajo forzado impuesto a los indios era un mal innegable, dan testimonio de lo que Todorov llama el teorema de la igualdad (conquistadores y conquistados son iguales (dignos)).

(a) Como devoradores de hombres y sacrificadores de hombres, los salvajes (indios) aparecían como “un pueblo salvaje y cruel”. A esto, Las Casas responde: “Los pueblos que ofrecían sacrificios humanos a sus deidades mostraban, en realidad, en seguida, como idólatras descarriados, la alta consideración que tenían por la excelencia de la deidad (...)”. (A.c., 52).

Según Crego/ Groot, esto significa que Las Casas “relativiza” el carácter absoluto del cristianismo (como algo que no se puede imponer): aprecia el sentimiento religioso (posmoderno) y sus diversas expresiones culturalmente determinadas (a.c.,52).

Por supuesto, es posible que el envejecido dominicano, que en sus intentos de “civilizar” a los indios sin someterlos había fracasado estrepitosamente, comenzara a “pensar en perspectiva”.

Para nosotros, sin embargo, se trata simplemente del método escolástico-eclesiástico, en el que se suaviza, en términos de retórica, la tesis (“Los salvajes son idólatras”) por la hipótesis (“Aun siendo idólatras, sacrificadores humanos, tienen gran consideración por ‘todo lo que es deidad’ (como nosotros los católicos)”) (H.O. 140: pluralismo neoescolástico). Al fin y al cabo, la dicotomía “tesis/hipótesis” es una forma de aceptar al otro como diferente de la propia tesis.

H.O. 180.

(b) Los salvajes, en sus lenguas, eran denominados “bárbaros” (mostrando un mal lenguaje). A esto responde Las Casas: “Si asumimos que toda lengua es un idioma, entonces -lo que llamamos- los salvajes bárbaros (indios) nos responderán a nosotros, conquistadores españoles, con un ‘ni tú ni yo’ (H.O. 139): ‘Vosotros, españoles, no entendéis nuestro galimatías. nosotros, indios, tampoco entendemos vuestro galimatías’”. (A.c.,52). Crego / Groot se refieren a este razonamiento como “perspectivismo” (H.O. 140).

Posiblemente, con un Las Casas, que fue muy viajado. Hay una interpretación más sencilla: el método escolástico “sic-et-non” (H.O. 109) (modelo abelardiano) ; 111 v. (modelo tomista)) debía ser más o menos conocido por Las Casas como dominico. La escolástica del agujero se construyó sobre ese método; “colgaba en las paredes” de cada institución de la Iglesia.

Conclusión - Con Crego/ Groot decimos: “Al final de su vida, Las Casas llegó a una forma de pensamiento que reconocía la igualdad del otro, pero ya no la vinculaba a la idea de asimilación.

En esta visión perspectivista se hizo posible entender al otro y su cultura sin someterlos inmediatamente a un estándar igual e indiferenciado, que en este caso eran los valores de la España del siglo XVI”. (A.c., 52v.).

Epílogo ontológico.

Asimilismo / diferencialismo”, -- tal es el sistema (oposición), con el que trabajan Todorov, Crego, Groot y otros “diferentistas”.

Nos atenemos, aquí, a la analogía (H.O. 12/14; 68; 89; etc.). Pues sólo la idea análoga de ser puede dar cuenta del otro como otro, sin saltos lógicos. Parménides de Elea nos enseñó a considerar la idea, ‘kath’ heauto’ (secundum seipsum; según sí mismo, es decir, como es en sí mismo)). Eso es ontología.

Considerar algo que es diferente “en sí mismo” es considerarlo diferente. Sólo entonces se hace evidente su propia identidad (“singularidad”). El principio de identidad “Lo que (así) es, es (así)” (H.O. 14; 35) se aplica aquí: “Lo que es diferente es diferente”.

Añade a esto el principio de subsidiariedad (H.O. 88): “No dañes a nadie (ni siquiera al que es diferente), más bien sé valioso para él (incluso para el que es diferente)” y razona como un verdadero agustino respecto a las culturas extranjeras.

H.O. 181.

(A).4. La nueva difusión del texto. (181/185)

Laurens Janszoon, apodado Coster (1370/1440), publica Spiegel hacia 1430, impreso con letras “móviles”;

Johann Gensfleisch, apodado Gutenberg (1397/1468), perfecciona el sistema de Coster (letras móviles y metálicas) por la misma época; publica la Biblia en latín en 1450.

Muestra bibl. :

-- P. Schneiders, *Memoria de papel (Libro y escritura en el mundo occidental)*, Weesp, 1985 (resumen histórico),

Marshall McLuhan (1911/1980), filósofo de la cultura y teórico de los medios de comunicación de masas -conocido por *La galaxia Gutenberg* (1962) y *Entender los medios de comunicación* (1964)- que se convirtió en una autoridad del pensamiento alternativo de los jóvenes.

Por “medio” (Lat.: tussentem) McLuhan entiende cualquier elemento que potencie la capacidad humana (de comunicarse e interactuar con otros seres) (una rueda, una máquina,--un par de gafas, cualquier herramienta (instrumento)).

En cuanto a las fases, distingue tres etapas:

(a) La fase arcaica, en la que la palabra hablada (la lengua o signo del habla (H.O. 151) es el medio elegido;

(b) la fase de escritura, en la que, además del signo de habla, aparece el signo de escritura (H.O. 151). Alrededor de 3.300, en la Baja Mesopotamia (Uruk IVb), se inventa la escritura pictográfica; alrededor de 3.100, en Egipto, se produce el inicio de la escritura jeroglífica; alrededor de 2.800/2.600, la escritura sumeria se convierte en cuneiforme (kuneiform); hacia 2.300, los pueblos del Valle del Indo utilizan su propia escritura, que es indescifrable; --hacia 1.800, el acadio se convierte en la lengua internacional de la diplomacia en todo Oriente Próximo.

Alrededor de -1.550, la escritura ideográfica de los chinos se encuentra en vasijas de bronce y huesos de ornamentos de oráculos, así como, en Creta, la escritura minoica, del tipo “Lineal B”; alrededor de -1.100, las primeras inscripciones conocidas en el alfabeto lineal son propias del alfabeto fenicio.

Hacia el año 800, los griegos inventaron el alfabeto “moderno” con vocales. Cfr. *Naissance de l'écriture (Cuneiformes et hiéroglyphes)*, París, 1982, 42.

Pues bien, según McLuhan, con Coster y Gutenberg, la escritura alfabética experimentó un estallido en el siglo XV (sobre el periodo del Renacimiento), que se manifestó en la difusión masiva de la palabra impresa: libro, periódico, revista.

H.O. 182.

En efecto: lo que, con Gimpel (H.O. 147), hemos llamado “la primera revolución industrial” encuentra su extensión en la imprenta. Pero en una segunda subfase, está el arte de la impresión. Por “prensa” se entiende la aparición regular de periódicos con noticias (“mensaje” en el lenguaje de la comunicación), “información” (en el lenguaje idealista: ideas expresadas). Muchas personas se interesaron pronto por ello.

Aún más: incluso antes de 1700 hay un comienzo de la ciencia de la prensa,-- testigo: *Kaspar von Stieler, Zeitungslust und Nutz* (1695), y, en las universidades alemanas, en el siglo XVIII, conferencias sobre periódicos y revistas.

Muestra bibl.: *J. Hemels, Los búhos de Minerva en la ciencia de la comunicación*, en: *Streven* 1972: dec., 259v..

Adelante, con los libros de McLuhan,

(c) La fase de los medios de comunicación electrónicos, especialmente la televisión, en las últimas décadas, ha asestado un golpe definitivo a la era literaria de Gutenberg, iniciada a finales de la Edad Media.

Según McLuhan, la era de Gutenberg se caracteriza por el pensamiento lógico (clasificación, organización de sistemas), de la mano de las ciencias profesionales, que se ponen en marcha, en el sentido típicamente Moderno de ese término, -- de la mano, también, de la sociedad industrial moderna, en la que -- si se me permite la literalidad - - hay que situar a los idiotas profesionales que, a los ojos de McLuhan (y de muchos pensadores alternativos y anarquistas), son, de hecho, los científicos profesionales y los tecnócratas.

Como toda visión general audaz, la división de McLuhan (era arcaica, explosión de la imprenta, fase de electronización) también es controvertida. Sin embargo, lo que ya no es cuestionable es la afirmación anarquista de McLuhan de que “los productos de Gutenberg” (un término no exento de ironía) han influido enormemente en nuestra cultura: por ejemplo, los filósofos tienen ahora un público mucho más amplio que nunca antes en la historia cultural.

Theodor Geiger, De creatieve voorhoede (Sobre las funciones sociales de la intelligentsia), Rotterdam/Amberes, 1970, 101/104 (La prensa traiciona su vocación), nos da una visión importante.

H.O. 183.

1. Un “fait divers”: el ilustrado- racionalista Federico II (1712/1786) apodado “el Grande” de Prusia,

(a) quería, en teoría (/tesis, H.O. 132 ss), que todos los periódicos fueran interesantes,

(b) había, sin embargo (hipótesis: H.O. 132v.; un redactor del diario de Colonia, que, por comentarios demasiado críticos sobre el Príncipe Ilustrado, había hecho su periódico “un poco demasiado interesante”, golpeado hasta la muerte por sicarios.

De paso: la Iglesia, a ojos de los ilustrados, se ha hecho odiosa por su censura de los libros y la prensa, por ejemplo. Pero, en términos retórico-argumentativos, podría, a su vez, comentar que “vosotros los ilustrados, igual que yo” respetáis la tan alabada libertad de prensa (H.O. 139; 180).

Lo que también se llama “argumentum ad hominem” (argumento contra el propio hombre).

2. Geiger subraya, amargamente, el cambio de la prensa “de informativa a propagandista-agitadora” (o.c., 102/104).

Geiger los llama “informativos” en la medida en que alimentan a los lectores en la autocontención (H.O. 134: autónomo), uno de los caballos de batalla del racionalismo.

Agitativo” (“propagandístico”) es lo que llama en la medida en que manipula a esos mismos lectores, “opina” (obliga a opinar), con todos los medios posibles (honestos y, también, deshonestos).

Esto último -según Geiger- es especialmente cierto cuando se convierte en algo masivo, es decir, después de 1848. Según él, esto es especialmente cierto en el caso de las personas que sólo oyen un timbre (por ejemplo, leen un solo periódico).

Aspecto semiótico-semiológico.

Podríamos parecer muy “anticuados” si no señaláramos, por un momento, el aspecto de la doctrina de los signos.

S.IJsseling, Retórica y filosofía (¿Qué pasa cuando se habla?), Bilthoven, 1975, 158/168 (¿Quién habla, cuando se habla?), señala tres grandes tipos de interpretación, que se refieren tanto al signo hablante como al signo escrito.

(a).1. La filosofía del sujeto autónomo (H.O. 146; 156)

La “filosofía de la subjetividad” o el punto de vista “humanista” no tolera el anonimato del autor (que se toleraba en la Antigüedad y la Edad Media) y afirma que un texto (= cadena de signos) es el producto de la personalidad creadora.

(a).2. La filosofía dialógica o intersubjetiva

M. Buber (1878/1965; obra principal: Ich und Du, Fráncfort, 1923) afirma, por ejemplo, que el sujeto autónomo sólo nace en y a través del diálogo.

H.O. 184.

Los dialogantes no sólo afirman que yo, como sujeto autónomo, siempre mantengo relaciones mutuas con usted, como sujeto autónomo; -- mucho más: que yo sólo me desarrollo como sujeto autónomo porque usted llega a una conversación (más profunda) conmigo y viceversa. Esto se expresa lapidariamente en la máxima “Kein Ich ohne Du”.

Por ejemplo, intercambiamos conocimientos entre nosotros; sí, pero sólo se convierten en conocimientos en el propio intercambio. Aplicado a la ciencia textual: un texto siempre es posible como un texto que responde a otro texto (reacciona a él, está de acuerdo con él, se opone a él, etc.).

Conclusión: la naturaleza individual del sujeto (autónomo) está tan debilitada que se tiene la impresión de que sólo todos los sujetos son posibles al mismo tiempo (sincrónicamente) y en interacción mutua (colectivamente). Lo mismo ocurre con los textos.

Se trata de una violación de la idea de “autor” de un texto, que, desde el periodo de transición (1450/1640), ha sustituido a la Antigüedad-Medioevo.

Nota -- Este dialogismo tiene algo de platónico: “(...) De la conversación repetida, precisamente sobre este tema, al igual que de la coexistencia íntima, brota de repente esta idea en el alma,-- como, de una chispa de fuego, la luz que se enciende,-- y ésta, entonces, se abre camino por sí misma” (Platón, *Der siebente Brief*, H. Calw, 1948, 35). Cfr. H.O. 47.

(b).1. La concepción estructuralista de “autor” de M. Foucault (H.O. 161; 169; 177) fue planteada en una conferencia “Qu’est-ce qu’ un auteur?”, para la Société Française de Philosophie, en 1969.

Al igual que su antepasado pensante, el padre Nietzsche (1944/1900), que, como filólogo (es decir, alguien que lo ve todo como los filólogos clásicos), afirmaba que “Todo lo que es autor” es reducible a un fenómeno de lenguaje y de signos (H.O. 151), también lo hace Foucault: lo que se llama “autor” es -en cierta medida- un modo de “hablar”, un fenómeno de lenguaje y de signos, construido por nuestros modos de hablar.

Hablando claro: incluso en los textos que uno compone por sí mismo -llamados “creativos”- incorpora mucho que ha tomado prestado de otros, predecesores y contemporáneos.

Para empezar: la lengua materna, la terminología, los modos de explicación, etc. Sin embargo, en nuestra opinión, esto no significa que “el autor” sea una construcción. El sujeto autónomo procesa, de manera individual, lo que es “de otros”.

H.O. 185.1.

Análogo es el intertextualismo de *Julia Kristeva* (1941/...) en su *Sèmeiotikè (Recherches pour une sémanalyse)*, París, 1969. Todo texto es una citación, es decir, la absorción y refundición de textos preexistentes, hasta el punto de que (en lugar de hablar de intersubjetividad) el término “intertextualidad” describe correctamente la situación. El llamado “autor” de un texto no es el que procesa de forma independiente, sino el que es producido por la red de textos, que es el sistema de signos históricamente crecido (el conjunto de textos, “Todo lo que es texto”).

M. Foucault: “No son los pensadores los que piensan, sino que existe un sistema que, como una especie de red de necesidades (‘nécessites’), hace posible las singularidades distinguibles, -que nosotros, entonces, llamamos, por ejemplo, Hobbes, Berkeley, Hume o Condillac”.

Qué lejos estamos, de repente, del sujeto autónomo (H.O. 146; 156), con el que se inicia la época moderna.

(b).2. La concepción postestructuralista del autor de un texto va aún más lejos: según Lacan (H.O. 162), incluso el inconsciente en el hombre está estructurado como un lenguaje, que, en el interior del alma profunda, es un sistema de “signos” (un “texto” -metafórico, por supuesto-) en el que el sujeto autónomo, incluso antes de darse cuenta, “entra” (prevé, prescribe) lo que compromete a los textos.

Muestra bibl.: *G. Schiwy, Les nouveaux philosophes*, París, 1979, 23/48 (*Sous le signe du Post-structuralisme*).

El “poder” del “lenguaje en nuestras profundidades” -que, por cierto, se hace sentir especialmente en el uso político del lenguaje- es quizá el tema principal del postestructuralismo. Lo que la tradición “humanista personalista” identifica como persona es, en otras palabras, sólo un producto de un gigantesco sistema colectivo (H.O. 25: abstr. verst.).

Nota -- El estructuralismo cura, sin embargo, ese “colectivismo”: véase *Mikhail Bakhtine de Tzvetan Todorov (Le principe dialogique)*, en el que, dentro del sistema estructural del lenguaje, se vuelve a dar un lugar al sujeto.

Comparable a Leo Spitzer (1887/1960), literato, que examinaba las estructuras del lenguaje pero también las personalidades individuales en sus análisis literarios (*H. Weber, La méthode de L. Spitzer*, en : *La Pensée* (Rev. du rat, mod.), París, 1967, oct., 175/181).

H.O. 185.2.

Los principales tipos de racionalismo moderno y contemporáneo (1450+).

Introducción (144/146).-- Racionalismo general (144).-- Racionalismo moderno/actual (145v.): occidental, secular, puro o empírico, solucionador de problemas, ‘ilustrado’-- Autónomo (146), es decir, independiente de la teología.

II.A. Los planteamientos de mediados de siglo (147/160).

(1) Del solidarismo de la Edad Media al liberalismo moderno (147v.): burguesía, ciudad,-- “Primera rev. industr. -- capitalismo;-- homo faber.

(2) El terminismo de Guillermo v. Ockham (= Occam) (149/160).

1.-- (El término “nominalismo” (149v.). -- epistemológico, ontológico, cultural-histórico

2.-- El conceptualismo de Occam (150/158).

a. - Nuestros conceptos significan realidades singulares mediante el pensamiento, el habla y los signos de escritura (150v.).-- Críticas (Lahr; Jolivet : diferencialismo (152); subjetivismo (152/154; testimonio del Prof. Apostel (mediatismo): “¿Puedo probar que esta mesa existe realmente?” (153).-- ámbito sociológico (155).

b. la delimitación de las ciencias (155/157) : (A) la ontología (156);-- (B) las ciencias profesionales: método experimental; la metafísica escolástica tradicional no tiene sentido;-- (C) la ética (el acto de libre albedrío del sujeto autónomo);-- (D) la teología bíblica.

c. Las enormes secuelas (158).

3.-- La azarosa vida de Ockham (159v.): El nombre de la rosa.

II. B. Filosofía de transición (1450/1640;-- 161vv.).

Introducción (161/163.2).-- Los diferentes factores forman un sistema de transición. Notas: Foucault: corte epistemológico: Lacan: poësie involontaire (uso inconsciente del lenguaje) (162); interpretación idealista;-- metabólica (v.d. Bergh, Claes), epistemología histórica (Th. Kuhn).-- La idea de “crisis” de Ortega y Gasset (163.2).

II.B.(A).-- Factores no intelectuales (164/185).

(1) Individualismo ascendente (164v.) -- El individuo, diferencialista (agonista);-- anarquismo (165).

(2) Desarrollo del estado nacional (165/170) -- La idea de “estado” (territorio soberano), estado nacional (local, internacional). El arte del Estado (etatismo; 167). - Mercantilismo (167v.).-- Maquiavelismo (168/ 170; Realpolitik).

(3) Viajes de descubrimiento (171/180).

1. Como idea de poder (Fouillée) (171v.);

2. Como problema de comprensión (172/180). -- Los “salvajes”:

(a) G. Welter (derecho profesional) (173/177;-- miss. / conquistadores; mod. religiones; Labat; el platonismo como modelo de interpretación (176);

(b) T. Todorov (177/180) (enfoque diferencial (radicalmente diferente; 177v.)) ;-- modelo aplicativo (Las Casas (179v.)).-- Epílogo : asimilismo (concordismo) / =/ diferencialismo y analogía (enfoque identitario) (180).

(4) Difusión de nuevos textos (181/185). -- La triple división de McLuhan;-- aspecto semiótico / semiológico: ¿qué es un autor? (183vv.);-- subjetivista; dialógico;

estructuralista, postestructuralista.

H.O. 186.

II.B.(B).-- *Los factores intelectuales.*

Renacimiento - humanismo, Reforma y Contrarreforma.-- Las ciencias naturales modernas, aunque están estrechamente entrelazadas con factores no intelectuales, constituyen, sin embargo, una clase propia.

A modo de introducción, hablamos, brevemente, de los portadores de la misma, que reciben el nombre colectivo de “intelectualidad”. Esta palabra, de origen ruso (“intelligencia”), designaba originalmente “todo lo que era intelectual en Rusia antes de la Revolución de 1917”. Ahora es expresivo de la clase social de los “intelectuales” (incluido el mundo del arte), inherente a todo pueblo.

La base económica.

Th. Geiger, La vanguardia creativa, Rotterdam / Amberes, 1970, 74, lo describe así.

(a) La sociedad agraria de la Edad Media, caracterizada como “feudal”, sólo contaba con el clero (secular y monástico) como clase portadora de cultura. La Iglesia dominaba todo el continente y daba una cultura, esencialmente religiosa, al resto de la población, a menudo muy pobre.

(b) La revolución económica (H.O. 147v.), resultado, entre otras cosas, de las cruzadas (H.O. 122; siglos XII/XIII), favoreció -según Geiger- el crecimiento de las ciudades.

En estas ciudades surge una gran riqueza, propiedad de una burguesía demasiado confiada que, poco a poco, desarrolla una red económica en todo el planeta. - En el marco de esta sociedad próspera surge, por un lado, el Estado nacional (“territorial”) (H.O. 165vv) y, por otro, una cultura representativa profana, creada, principalmente, por la intelectualidad.

Esta cultura es “profana” y se opone a la cultura sagrada (H.O. 174: lectura de la rata), propia de la humanidad prerracional. Es “representativa” (según Geiger), en la medida en que se diferencia de la cultura sin nombre (H.O. 183) de toda una sociedad (por ejemplo, su lengua), mientras que la cultura “representativa” requiere un logro individual (por ejemplo, una nueva dirección en el arte, un invento).

La intelectualidad.

Los “intelectuales” son los liberados que pueden dedicarse a la nueva cultura.-- El propio nombre indica la actividad primordialmente racional (HO. 145: espíritu), pero no excluye la actividad musicalmente estética (arte, poesía),-- al contrario.

H.O. 187.

Por ejemplo, en las cortes de Italia, existe una intelectualidad musical-artística y, en Alemania, el “erudito”, en casa de la burguesía y profesor en la universidad.

En el Renacimiento, el esteta tenía la puntuación más alta en la escala de valores; en el siglo XVII (época del Barroco) fue suplantado por el científico natural; a finales del siglo XVIII, el Romanticismo restauró en parte los valores estéticos y musicales; a mediados del siglo XIX, sin embargo, apareció la Ciencia, que volvió a dar a la ciencia (natural) el lugar de honor.

También se puede referir a esta dualidad con los nombres de “pensamiento integral (=musical) y escindido” (*S.W. Couwenberg, Integral and splitting thinking (two ways of thinking in bourgeois culture)*), en: *Streven* 1985, Feb., 407/417).

Nota -- Una visión marxista pero relativamente abierta de la intelectualidad es la de Antonio Gramsci (1891/1937). Gramsci no ve una brecha estricta entre la intelectualidad y las masas: todas las personas “piensan” y entran en el “plano filosófico”. Al fin y al cabo, poseen una visión del mundo y de la vida tal que procesan racionalmente (nombrando, clasificando, valorando) “todo lo que viven”. Este es un tipo de filosofía de sentido común.

El llamado sabio profesional tiene todo el interés en comunicar sus “elevadas” opiniones y cultivar el entendimiento con la gente.

Para más información: *R. Devos, Antonio Gramsci (El papel de los intelectuales)*, en: *Streven* 1985, febrero, 418/430.

(B).1.-- El humanismo renacentista. (187/198)

E. Coreth, I (Rat.- Emp.-Aufkl.) 14s., dice que el humanismo, que emana de Italia, también quiere superar el tardoescolarismo.

En primer lugar, consideramos el concepto de “humanismo” en sí mismo.

(1) Humanismo general.

G.u.I. Schweikle, Hrsg., Metzler Literaturlexikon (Stichwörter zur Weltliteratur), Stuttgart, 1984, 200f. nos dice que - proveniente del lat. ‘humanus’,

(i) humano,

(ii) formado, desarrollado - el “humanismo” significa la preocupación por la “humanitas”, por el ser humano - preferentemente de tal manera que se trata de una humanidad evolucionada, donde “ser humano” significa ser una “persona, resp. personalidad”, es decir, una humanidad individual,-- sin embargo, situada en un paisaje cultural y en una sociedad apropiada para ello (H.O. 164: individualismo).

H.O. 188.

(2) El humanismo renacentista.

Según dicho diccionario, los términos “Humanismo” y “Renacimiento” se utilizan a veces como sinónimos, y a veces -como *Jakob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860-1; 1976-10)- de manera que el “Humanismo” es la premisa, resp. aspecto parcial, de todo el “Renacimiento” - Este tipo de “Humanismo” se sitúa - siempre según dicho diccionario- entre 1350 y 1600

a.-- Las fechas.

1. Una primera opinión considera que el movimiento humanista (y el “Rinascimento”) comienza con Petrarca (1304/1374) -no sin mencionar, por lo general, a Boccaccio (1313/ 1375)- e identifica a Petrarca como “el padre del humanismo y el primer poeta moderno, cuyo precursor, según algunos, es Dante (1265/1321)”. -- en cuyo caso el Renacimiento comienza ya en la Baja Edad Media.

J. Claes, Psychologie, een dubbele geboorte (1590 en 1850: faros para la conciencia moderna), Amberes/Ámsterdam, 1980, 31/64 (*Trecento: brecha inicial*), describe, desde un punto de vista psicológico, la ascensión del Mont Ventoux (en Haute-Provence (Vaucluse: 1912 metros de altura)) por Petrarca en 1336 como un fenómeno nuevo, no medieval. La visión panorámica (visión del paisaje natural y cultural), es decir, el aspecto: ‘mundo’ (objeto), conduce a la ‘introspección’, es decir, el aspecto: ‘reflexión’ (H.O. 72vv. (tema). “En lugar de ser simplemente él mismo en un mundo evidente (*nota*: típico de la Edad Media), Petrarca, desde el mundo nuevo, lejano y vacío, se arroja sobre sí mismo” (o.c.140). - Se puede comparar este punto de vista con el H.O. 153v. (León Apostel): se nota un mediatismo análogo (alcanzar la realidad objetiva sólo a través de la propia experiencia interior).

Muestra bibl.:

-- *E. Cassirer* (1874/1945; famoso por su *Philosophie der symbolischen Formen* (1923/1929)), *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Nueva York / Evanston, 1964 (*Individuum und Kosmos in der Renaissancephilosophie*, Leipzig / Berlín, 1927);

-- *A. Vloemans, De heroïeke wijsbegeerte van de Renaissance*, Zutphen, 1926.-- Surge inequívocamente, con Petrarca, el sujeto autónomo (H.O. 146), con su “mirada desapegada” a una realidad, que -para empezar- se presenta como “no-yo”, “extraña”.

H.O. 189.

Nota.-- Por supuesto, hay que situar a gente como Petrarca en las ciudades ricas (H.O. 147: civil, st.; 186: high welst.) de Italia: Florencia (con la corte de los Medici), Ferrara, Mantua, Nápoles,-- Roma.

2. Una segunda opinión toma como punto de partida la caída de Constantinopla (1453).

Muestra bíbl.: *François Masai, Plathon et le Platonisme de Mistra*, París, 1956 (tras el cierre de la Academia platónica de Atenas, por el emperador cristiano Justiniano I (482/565), en el año 529, el platonismo (en su forma neoplatónica o no neoplatónica (H.O. 31)) no está muerto: sigue vivo, intensamente, en la ciudad de Mistra).

La IV Cruzada (1202/1204), desafortunada en sí misma, tuvo una ventaja: se estableció el contacto entre Occidente y la cultura bizantina.

Hacia 1438, época de los intentos de reconciliación entre Roma y Constantinopla, se refuerza la influencia bizantina: llegan a Italia intelectuales platónicos y aristotélicos, - lo que da lugar a la filología (estudio de la lengua, de la literatura, situada en su marco histórico-cultural), practicada por los humanistas.-- La caída de Constantinopla, en 1453, refuerza, por segunda vez, la influencia bizantina.

3. Un tercer punto de vista hace que el Renacimiento comience con el descubrimiento de América (H.O. 171v.),-- esto por la razón de ampliar los horizontes, que -- como el renovado contacto con Bizancio y la Antigüedad -- se desprende de la “estrecha” Edad Media. En esta perspectiva, tal vez debería releer lo dicho anteriormente sobre la ampliación del horizonte en relación con los viajes de descubrimiento.-- En 1492 Colón descubre América.-- En resumen: 1336 (Ventoux), 1453 (caída v: Const.), 1492.

b.-- La extensión, -- geográficamente.

M. Nauwelaerts, La Universidad de Lovaina y el humanismo, en *Onze Alma Mater* 1980: 2, 104/109.

El “humanismo” -dice este artículo- es, en primer lugar, el movimiento cultural que, (1) parte de Italia,

(2) -del siglo XIV al XVII- visitaron principalmente Europa Occidental y, en menor medida, Europa Central. Hacia 1460, el humanismo -se piensa en Erasmo de Rotterdam (1496/1536)- penetra en los Países Bajos (del Sur) (se piensa en la fundación de la Universidad de Lovaina en 1425).-- Según Nauwelaerts, el humanismo se sitúa en el mundo erudito y científico europeo.

H.O. 190.

Nota -H.O. 131 (Sp. Schol. nos enseñó que, al menos en lo que respecta a la escolástica española, España “apenas” fue tocada por, por ejemplo, el humanismo.

Un correctivo a esto es, quizás, *C. Norena, Studies in Spanish Renaissance Thought*, La Haya, 1970. Especialmente bajo Carlos V (1500/1558) y, en menor medida, bajo Felipe II (1527/1598), España seguía el ritmo del resto de Europa y era un imperio mundial.

C. Norena, Juan Luis Vives, La Haya, 1970, nos ofrece a Vives (1492/1540) como un humanista ejemplar, que intentó conciliar tradición y modernidad. En 1524 publicó *Institutio* (formación) *de la mujer cristiana*.

Cfr. también: *J. Ortega y Gasset* (1883/1955), *Das Wesen geschichtlicher Krisen*, Stuttgart/Berlín, 1943 (sobre el periodo 1550/1650).

c.-- Característica del humanismo.

Tras situarlos en el tiempo y el espacio, los rasgos.

(1)1. *W. Jaeger, Paideia (die Formung des griechischen Menschen)*, 3 Bde, Berlín, 1934/1936-1, nos enseñó -junto con *H.I. Marrou, Histoire de l' éducation dans l' antiquité*, París, 1948 (al menos o.c., 27/309)- cuál era el contenido de la paideia (= “humanismo”) griega antigua.

-- H.I. Marrou, o.c. 311/447, nos enseñó lo que hizo Roma.

(1)2. *R.M. Brown, A Study of the Scipionic Circle*, Iowa Studies, 1934, precisa hasta qué punto, en Roma, el círculo de los escipiones, en torno a -150/-130, en el contexto del círculo de amigos y de la denominación, tradujo la paideia griega al humanitas latino. Reeditado”, “actualizado”, se podría decir.

Figura central: P. Cornelius Aemilianus Africanus (Escipión el Joven (-185/-129), conquistador de Cartago (-146));--otras figuras: Panaitios de Lindos (-180/ -110; pensador estoico medio), Polubios de Megalópolis (-200/-125; el famoso historiador); Publio Terencio Afer (-190/-149; el poeta de la comedia); Cayo Lucilio (-170/-103; poeta satírico);-- más políticos como Cayo Laelio Sapiens (-185/ -115) y P. Rutilio Rufo.

El renacimiento es, de hecho, una fusión de la paideia helénica (filosofía y literatura) y de la cultura romano-latina, que es un realismo político-militar (H.O. 168: Realpolitik).-- A lo largo del orador M.T. Cicerón (-106/-43) y de sus obras filosóficas, especialmente, el círculo escipiónico ha influido profundamente en toda la cultura europea occidental.

H.O. 191.

La dualidad del humanismo latino.

Capitanes del ejército, políticos, historiadores, poetas... este batiburrillo de humanistas muestra, al mismo tiempo, una tendencia opuesta.

1. K. Vorländer, *Philosophie der Renaissance. Beginn der Naturwissenschaft*, Rowohlt, 1965, 100, señala que Maquiavelo (H.O. 168 ss.) honraba la “virtu”, el poder eficiente, porque racional, inherente al hombre, lo que le hacía admirar la antigua Roma: Los ejércitos de Roma, su imperialismo (H.O. 102), lograron resultados porque estaban desarrollados intelectual y racionalmente (fueron, en este sentido, el modelo eterno para todos los estados (nacionales)). Se ve cómo la Realpolitik - después de siglos (desde los humanistas escipiones) - sigue funcionando como un ideal.

2. Erasmo, también humanista, escribe, sin embargo, su *Libro de texto del monarca cristiano* (1516), pero para refutar la posición de realpolitik de Maquiavelo. Esto va, más bien, en la dirección de la democracia griega, por supuesto. Esto también estaba ya presente en el círculo de los Escipiones.

(2) Los “*studia humanitatis*” (temas humanísticos).

a. Los temas propios del Humanismo del siglo XV, como eran habituales en librerías, escuelas y universidades, reflejan el círculo de los Escipiones:

(a) gramática, retórica, poética, --

(b) Historia, --

(c) filosofía moral (ética).

Se puede comparar el punto (2) con el H.O. 109, donde, en lugar de poesía, se practicaba la dialéctica.

b. Los “humanistas” eran profesores precisamente de estas materias. --- Se compara el conjunto con la retórica, tal y como era hasta el siglo pasado: hay -salvo quizás la historia (y todavía)- identidad. Pero, entonces, el término “retórica” no se entiende simplemente como una parte de los studia humanitatis, sino como el conjunto de los mismos. Se denota el todo por la parte (figura estilística).

Está claro que, en términos de ética, un Maquiavelo, con su pragmatismo romano (Realpolitik), ¡no podría coexistir con un Erasmo!

También está claro que lo que se llama filología coincide más o menos con estos temas. Los humanistas eran filólogos en esencia, -- no escolásticos (a los que impugnaban en parte por su dialéctica (Sic et non)), -- no científicos naturales (a los que eran en parte ajenos).

H.O. 192.

Ahora bien, no se piense que los humanistas eran sólo profesores: eran autores de cartas y discursos (compárese con los sofistas, en la antigua Grecia);-- desempeñaban un papel de secretario, administrador, diplomático, en los estados italianos.-- Además, buscaban diligentemente los textos antiguos y los publicaban.

Se les podría llamar los científicos humanos de su tiempo (si no fuera porque este término no apareció hasta 1950). O como el “Geisteswissenschaftler” (Dilthey) de la misma época. *Vico* podría pasar por un filósofo del humanismo, con su *Scienza nuova* (1725; H.O. 85). Esta afirmación es tanto más cierta cuanto que los humanistas estaban bastante alejados de las ciencias naturales.

c. *W. Jaeger, Humanisme et théologie*, París, 1956, 41ss., describe lo que los humanistas añadieron a las “Renaissances” carolingia y otomana, así como a la escolástica (= siglo XIII) (H.O. 129).

(i) Reviven el griego en toda Europa.

(ii) Llevan Platón, Platónico y Neoplatónico (H.O. 31; 64; 189),

de la que la Edad Media, en parte, conocía menos directamente, en.

(iii) Introducen la Estoa (H.O. 58; 69) y -lo que no concuerda ni con los patrísticos ni con los escolásticos- el epicureísmo (H.O. 165: el epicureísmo es un tipo de ética lujuriosa).

Por cierto: también aquí los humanistas no pudieron ponerse de acuerdo en uno de los temas (la ética): La estoa es una dura moral del deber, el epicureísmo es una moral del placer. Ambas filosofías, como nominalistas, ciertamente no van de la mano con el platonismo o el neoplatonismo (teosofía).

(iv) Introdujeron, en términos literarios, a Homero y la tragedia ática (Aischulos, Sófocles, Eurípides). Cfr. H.O. 108: ¡el humanismo de un Juan de Salisbury (1110/1180) apenas era conocido por los humanistas!

Conclusión- En esta lista destaca sobre todo Grecia. También los escolásticos habían incorporado un Aristóteles. Pero los humanistas eran unilateralmente poéticos, -no estrictamente filosóficos. Querían sobre todo imitar los modelos antiguos. Sin embargo, su conocimiento del pensamiento griego no era tan profundo como el de un Tomás de Aquino o el de los clásicos del siglo XIX (principalmente alemanes) (después de la *Aufklärung*).-- Así siempre *W. Jaeger*.

En comparación con la Edad Media, hay, por tanto, ganancias y pérdidas.

H.O. 193.

Clásico y manierista.

Por lo general, los studia humanitatis son alabados por su carácter clásico,-- que, entonces, significa: ordenado, controlado, equilibrado, -- desenfadado, optimista.

Si los periodos de tiempo de los espectáculos son válidos, entonces,

(i) Atenas - el período pericleano (-492/-429) - y

(ii) Roma - la época de Augusto (emperador Augusto (-63/+14; a partir de -31, único gobernante)

El manierismo.

1. G.R. Hooke, *Die Welt als Labyrinth (Manier und Manie in der europäischen Kunst: Beiträge zur Ikonographie und Formgeschichte der europäischen Kunst von 1520 bis 1650 und der Gegenwart)*, Hamburgo, 1957 (esp. o.c.,44ff.; 225ff.), nos enseña, en la línea de E.R. Curtius, M. Dvorak, E. Panofsky, que hay otro lado, el manierista.

2. Modelo aplicable.

El pintor Jacopo Carucci, apodado pontormo (1494/1557), pertenece a la Escuela de Florencia. Es un solitario, -- melancólico; está afligido por un ‘temocramento lunatico’ (ama lo extraño de la noche,-- es ‘caprichoso’) y es un ‘uomo fantastico e solitario’ (hombre fantástico y solitario; según Giorgio Vasari (1511/1574)). Además: es erótico y misógino (misógino), Da Pontormo (nació en Pontormo) es genial, subjetivo, ‘bizarro’ (excéntrico).

Hooke escribe, o.c.,21 : “El hombre, liberado del viejo ‘ordo’ (orden) - H.O. 76, busca su propio camino nuevo. En efecto: desordenado, incontrolado, desequilibrado, - - oscuro, pesimista, -- tales son las características del manierismo, que afecta a la vida cotidiana, pero también al arte (literatura, música, artes plásticas), a la filosofía, a la teología. Hay algo profundamente anárquico en las profundidades del manierismo, que recuerda a las deidades ctónicas o del inframundo, de las antiguas mitologías.

3. Periodos de tiempo.

El mundo como laberinto (un Umberto Eco, el semiólogo, también dice que el mundo es un laberinto (H.O. 160)), típico del manierismo, es particularmente evidente en algunos períodos:

(i) Alejandrina

(ii) la latinidad de plata (14/138; después de la época de Augusto, en Roma),

(iii) el Renacimiento tardío/barroco (con el gongorismo, el marinismo, la préciosité, por ejemplo (1520/1650),

(iv) El Romanticismo (en su vertiente desequilibrada; 1800/ 1830; especialmente en los países romanos,

(v) 1880/1950 (surrealismo, expresionismo, ingenuidad).

HO 194.

Entre los más recientes, el autor menciona a Max Ernst (1891/1976; surrealista), Pablo Picasso (1881/1973), Salvador Dalí (1904/1989), Marc Chagall (1887/1985),-- incluso Henri Rousseau (le Douanier; 1844/1910; naïvista).

Según el demandante, todos estos artistas “modernos”, como “manieristas”, no son tan nuevos, sino todo lo contrario.

d.-- Característica del humanismo.

Se puede caracterizar el humanismo en términos del pasado. -- pero fue una actualización de ese antiguo pasado.

1. Sociológicamente hablando, el ciudadano (H.O. 147; 189) es el portador del Humanismo. En el burgo, es decir, un lugar fortificado y seguro para vivir, especialmente en tiempos de necesidad, si es necesario rodeado de murallas o muros, posiblemente con un puesto de comercio, el burgués se destaca contra

(i) el vagabundo (peregrino, juglar, vendedor ambulante, marinero, caballero errante, aventurero) y

(ii) el señor, que se rodea de siervos o siervas, algo a lo que el ciudadano ciertamente nunca quiere pertenecer.

2. *Hélène Védrine, Les philosophies de la Renaissance*, París, 1971, 15ss., caracteriza el humanismo: “Sin duda, en Florencia, ciudad rica y (relativamente) democrática, los grandes temas del humanismo se elaboran en un nuevo marco de vida:

(i) El poder del hombre,

(ii) la responsabilidad del ciudadano,

(iii) la libertad de investigación.

De ahí la crítica -tradicional desde le Roman de la Rose (*nota*: obra en dos volúmenes, +/-1237, +/- 1277)- a la inutilidad de los monjes y las órdenes mendicantes: en lugar de defender la pobreza y la soledad, glorifican el trabajo y la familia. Toda una ética hace hincapié en la virtud cívica, el compromiso con este mundo, la cultura profana (...), así como en la riqueza adquirida a través del comercio y la industria.

Lejos queda el tiempo en que S. Francisco de Asís (1182/ 1226; H.O. 159) predicó la santa pobreza. Además, el viejo sueño de la coincidencia del poder temporal (secular) y espiritual (eclesiástico) se había derrumbado: se suspiraba demasiado bajo los papas y los emperadores (H.O. 159v.) para creer ya en sus promesas”. (o.c.,15). En otras palabras: la laicización (H.O. 146) continúa en el Humanismo.

H. Arvon, La philosophie du travail, París, 1961v 9ss., dice que, en la época del Renacimiento, el comportamiento activo-productivo -al margen de cualquier significado sagrado- prevalece sobre la “contemplación” (H.O. 119).