

**6.4.2. Cuestiones de ontología contemporánea**  
**Parte II p. 201 a 377. 1986/1987**

H.O. 195.

3. *Karl Vorländer, Phil. d. Renaiss.*, 14 ss., dice: “En Italia se encuentra la cuna del humanismo.

(i) En medio del tremendo ensanchamiento del horizonte y del tráfico a través de los descubrimientos geológicos (H.O. 172 ss.; 189) y pronto también favorecido por la invención de la imprenta (H.O. 181 ss.), el hombre -no sólo en las universidades y escuelas- aparece como algo independiente, que quiere conocerse a sí mismo y vivir, frente al mundo que le sale al encuentro.

(ii) Poco a poco, este movimiento se ha apoderado de todas las clases cultas: comerciantes, príncipes, papas, ya que une a la ilustre casa de Médicis (en Florencia), se encuentran entre sus más famosos promotores”.

4. Ad fontes” (“A las fuentes”) - es decir, a la lengua, el arte y las creencias de la antigüedad precristiana - : tal es la exclamación. En particular: ¡más allá de la Edad Media (“gótica”)! -- “El propio Renacimiento, para su propia exaltación, inventó la posterior trinidad generalmente aceptada ‘antigüedad/edad media/nueva edad’, en la que la Edad Media yacía como un valle sombreado, entre las brillantes alturas”. (*Th. Geiger, La vanguardia creativa*, 67).

Según Geiger, esto lo asumen los historiadores que se fijan en el arte y la literatura. Pero, según él, el racionalismo es el sello de la nueva era: la visión “racional” de la vida y del mundo y la revisión “racional” de todas las condiciones de vida. Los rasgos “racionales” del posterior humanismo occidental y centroeuropeo, a juzgar por el conjunto, no proceden del renacimiento de las Antigüedades, sino de otras fuentes”. (O.c.,68).

Sin embargo, hay que señalar que un Maquiavelo (H.O. 191) ya piensa “racionalmente”, sin duda. En este sentido hay que mejorar la opinión de Geiger. Pero es cierto: el racionalismo evoluciona, con el paso del tiempo.

5. *Bruce Cole, The Renaissance Artist at Work (From Pisano to Titian)*, Nueva York, 1983, señala que el artista del Renacimiento, por un lado, sigue pensando de forma muy tradicional (a mediados de siglo), aunque, por otro, es moderno en su énfasis en el sujeto individual y en lo puramente estético (libre de religión). Período de transición”.

H.O. 196,

6. *El Metzler Literatur Lexikon* (1984), 201, confirma los puntos de vista de Geiger y Cole: contra la tesis de Burckhardt et al. se afirma allí que el Humanismo y el Renacimiento han permanecido “voraufklärerisch” (todavía no son realmente racionalistas). Los humanistas permanecen demasiado en el procesamiento de los parangones culturales-históricos (‘auctoritates’; H.O. 111), es decir, los antiguos. Sí discuten entre ellos quién, de entre esos parangones, merece la mayor cotización.

Sin embargo, hay un punto que es “aufklärerisch” (ilustrado), a saber, la lucha del holandés Erasmo contra (i) la superstición y (ii) el dogmatismo (H.O. 134).

**Conclusión:** junto con el duro racionalismo de Maquiavelo en asuntos de Estado (H.O. 195), el Waldorf de un Erasmo atestigua que el Humanismo estaba, en parte, en camino de la Ilustración.

#### **e.-- Humanismo y cristianismo.**

##### **Muestra bibl.:**

-- W. Jaeger, *Humanisme et theologie*, París, 1956;

-- R. Niebuhr, *Christ and Culture*, Londres, 1952.-- Niebuhr tipifica cinco tipos de relación “Humanismo (‘cultura’) y Cristianismo”.

(1) El H.O. 27/31 nos enseñó que el hombre arcaico pensaba en la cultura y la religión (sacralización) conjuntamente. En otras palabras, no existe un problema de “cultura/religión”, ya que la cultura está totalmente sacralizada.

(2) Las cosas cambian, en la antigüedad, por ejemplo, con la secularización (desacralización; H.O. 146) introducida por el modelo protagórico (-450/-350; H.O. 5/7: modelo protagórico): si la “cultura” transcurre esencialmente sin deidades, surge la pregunta “¿A qué sirve entonces la religión?”.

Igualmente, al final de la Edad Media: si el Estado (Macchiavelli), la economía (H.O. 147 ss.), la educación, etc., proceden sin sacralidad, ¿para qué sirve el cristianismo? Pero también a la inversa: “¿Qué significa la cultura profana, promovida por el humanismo, para el cristianismo? Niebuhr distingue cinco tipos de respuestas.

(i) Existe una oposición irreconciliable entre la cultura (humanismo).

Esto fue defendido por Tertuliano (155/230), que era montanista (Montanus, un converso, de Frigia (tss. 100 y 200), quería sustituir la jerarquía de la Iglesia por profetas inspirados (H.O. 162)),--así como por Lev Tolstoi (1828/1910; apóstol de la no violencia; seguidor de un cristianismo ascético-místico (H.O. 118), mezclado con el racionalismo.

**En conclusión,** el hombre debe elegir radicalmente entre, Humanismo o Cristianismo.

H.O. 197.

(ii) Entre la cultura y el cristianismo existe una profunda contradicción: la cultura es profundamente pecaminosa; pero Cristo también convierte y restaura culturalmente al hombre, de modo que la cultura se cristianiza.

Esto fue defendido por S. Agustín de Tagaste (H.O. 100vv.: Aug. societyr.), así como, de manera moderna, por supuesto, por Jean Calvin (= Cauvin; 1509/1564; fundador de la Iglesia calvinista o reformada de Ginebra; él, fue excepcionalmente dogmático e intolerante, pero fundó un cristianismo capitalista: el trabajo, las finanzas, etc. son religiosos).

(iii) Existe una oposición relativa entre la cultura y el cristianismo en el sentido de que la cultura es obra del pecador y la fe es obra del Cristo bondadoso; por tanto, es posible y deseable un cierto compromiso con la cultura.

Este tipo está representado por M. Lutero (1483/1546), el fundador de la Reforma.

(iv) Entre cultura y cristianismo hay una distinción: el cristianismo trasciende la cultura, como la naturaleza es trascendida por la sobrenaturaleza; pero, como la naturaleza es elevada por la sobrenaturaleza a un nivel superior (purificación), el cristianismo contribuye sustancialmente a la cultura.-- Esto lo defiende Tomás de Aquino (H.O. 106; 111; 125).

(v) Entre la cultura y el cristianismo no hay, en esencia, ninguna diferencia: el cristianismo aporta la verdadera cultura.-- Según Niebuhr, ésta es la posición de los cristianos liberales.-- H.O. 136; 141 nos dio ejemplos de ello (Lamennais; protestantes liberales o librepensadores).

### ***La relación entre “humanismo y cristianismo” en el Renacimiento.***

#### ***Muestra bibl.:***

-- H.J. Blackham, *Humanism*, Middlesex (Eng.), 1968, 112/116 (Renacimiento),-- religiosamente hostil;

-- E. Coreth, *Einf. i. d. Phil. d. Neuzeit*, I (*Rationalism- Empirismus- Aufklärung*), Friburgo, 1972, 14f. (Humanismo),

-- Católico; -- especialmente: P. Hermans, *Histoire doctrinale de l' humanisme chrétien*, I/IV, Tournai /París, 1948,-- en el que M. Ficino (1443/1499; humanista neoplatónico), Pico della Mirandola (1463/1493; neoplatónico), Lefèvre d' Etaples (1455/1537; teólogo humanista), Erasmo (1469/1536; HO 191), Thomas Morus (1478/1535; canonizado), S. Francisco de Sales (1567/1622; obispo de Ginebra; canonizado) son discutidos como los humanistas cristianos de la primera hora.

H.O. 198.

E. Coreth, o.c.,14 añade, a esa lista, a Nikolaus de Kues (Cusanus; 1401/1464; el primer pensador moderno de habla alemana).

Coreth, o.c.,14, dice que los precursores del humanismo sí se opusieron a la decadente Escolástica (H.O. 129: Late) y al exagerado Sic-et-non-method (H.O. 109v.), que sustituyeron por la belletería, pero no fueron ni “naturalistas” (basándose únicamente en la naturaleza) ni anticristianos. Por el contrario, contra el averroísmo (pensadores del Islam 129), que pretendía que había dos verdades (por ejemplo, una verdad, válida para el creyente, y una verdad, válida para el hombre pensante, en el creyente), los humanistas defendieron la verdad única, proclamada tanto en las Escrituras y los Padres de la Iglesia, como en los pensadores antiguos, paganos, en la Hélade y en Roma.

Es cierto que la “educación clásica” (H.O. 190: paideia) -pronto- se impone a la fe cristiana, con el resultado de que el movimiento humanista, en muchos de sus representantes, cae en el paganismo antiguo (neopaganismo).

El redescubrimiento de la antigüedad (arte, pensamiento), típicamente renacentista, reveló una cultura de muy alto nivel. Esto, ahora, era precristiano, pagano, -- establecido sobre una base puramente natural. Se consideraba una prueba de que, incluso fuera de la esfera sobrenatural, era posible una cultura natural.

La Edad Media cristiana, típicamente “sobrenatural”, se convirtió, en consecuencia, en superflua (inmediatamente: Iglesia, Biblia, etc.) -- lo que se puede llamar, entonces, naturalismo (en el sentido de: contar sólo con la naturaleza, sin lo sobrenatural, en términos de cultura).

Es lo que J. Burckhardt llamó el “descubrimiento del mundo y del hombre” (es decir: este mundo (de pura naturaleza, secularizado), el hombre pagano). De ahí surge un “humanismo”, como lo llama Blackham, Humanismo: investigación “libre” (entiéndase: liberal), sociedad “abierta” (entiéndase: no dogmática), libre intercambio de ideas y bienes (liberalismo), voluntad de superación a través del conocimiento y la tecnología, -- desarrollo de una solución de intercambio para la religión, relativismo (no hay verdades o valores “absolutos”) como base de la sociedad, etc. (O.c.,112).

H.O. 199.

**(B).2.-- Las reformas modernas.**

Decimos: ¡reformas! La luterana, la calvinista (que da lugar a la llamada Iglesia reformada), la anglicana, -- la católica o la contrarreforma, -- todas son reformas, con rasgos comunes y sin embargo irreductibles entre sí.

1. E. Coreth, *Einf. i. d. Phil. d. Neuzeit*, I (Rat.-Emp.- Aufklärung), 15 ss., atribuye a “die reformation” “el giro hacia el sujeto” (o.c., 16).

2. P.L. Berger, *Het hemels baldakijn (Bijdrage tot een theoretische godssociologie)*, Utrecht 1969, 127, dice: “La idea de que el protestantismo desempeñó un papel especial en la construcción del mundo moderno ha sido, por supuesto, objeto de un amplio debate entre sociólogos e historiadores durante los últimos 50 años aproximadamente.

No obstante, puede ser útil resumir brevemente esta idea aquí. El siguiente resumen sigue a Max Weber (1864/1920), especialmente en su *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905). Véase también Ernst Troeltsch (1865/1923), *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1911); Karl Holl, *Die Kulturbedeutung der Reformation, en su Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, I (1932).

Para relacionarlo con el problema de la secularización, véase Howard Becker, *Säkularisationsprozesse*, en *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie* 1932, 263ss; 450ss.

Comparado con la “plenitud” del universo católico, el protestantismo parece un recorte radical, una reducción a lo “esencial” a costa de una abundante riqueza de contenido religioso.

Esto es especialmente cierto en el caso de la versión calvinista del protestantismo, pero, en gran medida, lo mismo puede decirse de las reformas luterana e incluso anglicana. (...)-- Se puede describir el protestantismo (...) como una tremenda reducción del alcance de lo sagrado dentro de la realidad”.

Tanto para Berger, como para un sociólogo descriptivo: ¡Es toda una ontología la que está en juego! La realidad, -- todo lo que es ‘real’ -- está siendo profanada en un grado mucho mayor que en la Iglesia Católica.-- Resume El autor:

H.O. 200.

(1) Los dispositivos sacramentales son, en el protestantismo, reducidos al mínimo y, en el proceso, también despojados de sus cualidades numinosas (*nota*: ‘numen’, en latín, es tanto energía sagrada como su portador (deidad, espíritu)).

(2) El milagro de la misa desaparece por completo.

(3) Si los milagros menos rutinarios no se niegan por completo, pierden todo significado real para la vida religiosa.

(4) También desaparece la gran red de intercesión que conecta al católico en este mundo con los santos y, de hecho, con todos los creyentes fallecidos. El protestantismo dejó de rezar por los muertos.

El autor, como sociólogo positivo, continúa: “A riesgo de simplificar un poco las cosas, se puede decir que el protestantismo, en la medida de lo posible, se deshizo de los tres fenómenos más antiguos y poderosos que acompañan a lo sagrado: el misterio, el milagro y la magia.

Este proceso está muy bien captado por la expresión de Max Weber “entzauberung der welt” (“desencanto del mundo”). El creyente protestante ya no vive en un mundo en el que los seres y las fuerzas sagradas están constantemente presentes.

La realidad (*nota*: se nota lo ontológico) se polariza (*nota*: se divide en dos extremos radicalmente opuestos) entre

(a) una deidad radicalmente “trascendente” y

(b) una humanidad radicalmente “caída”, que ipso facto (*nota*: precisamente por esta misma polarización) carece de cualidades sagradas.

(c) entre estos dos se encuentra un universo que es en todos los aspectos “natural”, la creación de Dios de hecho, pero en sí mismo desprovisto de cualquier carácter numinoso.

Contra la trascendencia radical de Dios, es decir, ¡un universo de inmanencia radical, de “cerrazón a lo sagrado”! Desde el punto de vista religioso, el mundo se vuelve, en efecto, muy solitario.

El católico, en cambio, vive en un mundo en el que está conectado con lo sagrado a través de diversos canales:

(1) Los sacramentos de la Iglesia,

(2) La intercesión de los santos,

(3) La repetida irrupción de lo “sobrenatural” en los milagros.

Existe, en otras palabras, un gigantesco continuo del ser entre lo visible y lo invisible. -- El protestantismo abolió en gran medida esta mediación”. (O.c., 127v.)

H.O. 201.

**Nota . - Para** medir un poco la enorme ruptura entre, por ejemplo, la sacralidad arcaica y lo que comienza con el protestantismo, la desacralización en el sentido moderno, se lee, muy brevemente, H.O. 27/31 y, también H.O. 196/198 (especialmente 198), -- este último para ver cómo el Humanismo como naturalismo es, en cierta medida, similar al protestantismo.

### ***El Antiguo Testamento como “profanación”***

Berger, o.c., 129f, opina -por supuesto, no es el único- que un grado de desencanto (entzauberung) ya está presente activamente en el Antiguo Testamento judío.

Berger dice que esto sólo se aclara cuando se compara la “religión” de Israel con las civilizaciones circundantes -por ejemplo, Mesopotamia y Egipto- que aún no habían erradicado radicalmente el misterio, el milagro y la magia en nombre de un monoteísmo radicalizador y una ética ligada a él.

Ambas culturas, la mesopotámica y la egipcia (no son en absoluto las únicas: también la cultura griega era fundamentalmente “numinosa”), son llamadas “cosmológicas” por los sociólogos de la religión. No hay que malinterpretar este término: “cosmológico” es aquel tipo de religión que identifica la cultura (H.O. 194: c. profano), es decir, las actividades cotidianas del hombre mesopotámico o egipcio (el trabajo, el ocio, la familia, la agricultura y la ganadería, etc.), como “incrustadas” en la cultura del pueblo.), como “incrustado (situado) en el ‘cosmos’ (universo, universo, ‘naturaleza’, ‘fisis’ )”, donde ‘cosmos’ es al mismo tiempo el reino de las deidades, espíritus, almas, demonios,-- junto con las energías (‘fuerzas’, ‘dunamis’, ‘virtus’), que dichos seres, de naturaleza invisible, irradian o roban.

En una religión y civilización sagrada-cósmica de este tipo, existe, al mismo tiempo, una marcada distinción entre lo sagrado y lo no sagrado (profano, secular, “mundano”) y no se acepta ninguna separación entre los dos reinos.

Berger llamó a esto, justo ahora, su continuidad.

1. Berger da un ejemplo - exasperante. “Por ejemplo, sería muy engañoso pensar que el perdurable atractivo de la ‘prostitución sagrada’ (H.O. 22; 28) -contra la que los portavoces de Yahvé, durante siglos, alzaron estruendosamente sus voces- era una cuestión de ‘lujuria mundana’.

H.O. 202.

Por último, podemos suponer que había muchas prostitutas no sagradas en la zona (contra las que -al parecer- las objeciones de Yahvé eran muy pocas). La atracción residía, más bien, en un deseo religioso integral, a saber, en la nostalgia de la continuidad entre el hombre y el cosmos, -- en la que lo ‘sacramental’ (*nota*: aquí en el sentido más amplio de ‘a través de ritos sagrados’) estaba mediado por la sexualidad sagrada”. Así -literalmente- un modelo aplicativo de religión (sagrada) cósmica.

## 2. Otro modelo aplicativo.

O.c., 130, Berger habla de “desobediencia” al dios-rey de Egipto. Esto es, en un nivel puramente natural, una ofensa ético-política, por supuesto, -- al igual que con nosotros una violación de, por ejemplo, los impuestos estatales, algo que los belgas -- sin ninguna objeción de conciencia -- practican diariamente, con facilidad:

“¿Qué tiene que ver Dios con esto?” (es su razonamiento). Al fin y al cabo, desde la secularización de, por ejemplo, las finanzas estatales, Dios no tiene nada que ver: es completamente “trascendente” a este fenómeno puramente “natural”.

En una religión (sagrada) cósmica, sin embargo, la evasión de los impuestos de la ciudad no es sólo un crimen contra el Faraón, sino, al mismo tiempo, un crimen contra el orden cósmico, como lo hemos descrito anteriormente. No como los entendemos (es decir, interpretamos) a la manera occidental, es decir, desacralizados gracias a la enorme “elevación” (trascendencia) de Dios por encima de “cosas tan cotidianas como un asunto de impuestos”.

Los antiguos egipcios llamaban al orden cósmico “Maät”, es decir

- (1) la deidad como dadora de orden,
- (2) la propia orden fundada,
- (3) el deber ético de respetar ese orden.

El que se aprovechó de ‘maät’, por ejemplo, faltando al respeto al hijo de Dios, que es el Faraón, puso en peligro ipso facto una de las muchas consecuencias de un orden cósmico respetado, por ejemplo, la inundación anual del Nilo, -- o: por ejemplo, las relaciones sociales, -- o: por ejemplo, la seguridad del Estado.

**Conclusión-** Al situar lo sagrado en lo más profundo del orden cósmico, en lo más profundo del orden social, en lo más profundo de la vida cotidiana, en una palabra: en lo más profundo de la naturaleza que nos rodea y en lo más profundo de la naturaleza que nos rodea, el hombre antiguo se consideraba profundamente responsable, incluso corresponsable.

H.O. 203.

Israel, ahora, se definió como un “doble éxodo”, éxodo; a saber, de Mesopotamia (Abraham abandonando esa zona) y - más tarde, bajo (Moisés) - de Egipto.

Este éxodo fue tanto geográfico - político como religioso. Religioso” en el sentido de que Israel rompió con el lado cósmico de las religiones propias de Mesopotamia y Egipto.-- Berger -siempre descriptivo- sociológico- señala tres aspectos de la ruptura con el lado cósmico de las culturas no israelíes.

**a.--** En lugar de las deidades ligadas al lugar y a la naturaleza, de los espíritus, de los demonios, de los curanderos, aparece ahora el Dios único, Yahvé, que no está ligado a ningún lugar ni a ninguna realidad natural (aunque se instala allí temporalmente (“móvil”, dice Berger), -por ejemplo, en el Arca de la Alianza).-- Berger sitúa esto no sólo a partir del siglo VIII a.C., sino ya, algo antes.-- Berger califica esto de “trascendentalización radical” de la deidad.

**b.--** En lugar de un cosmos, profano y sagrado, con personas literalmente “establecidas” (continuidad entre el hombre y el cosmos), viene, en el sistema de Israel, una naturaleza, libre de deidades, demonios, espíritus, almas, e, inmediatamente, personas, que viven directamente “para Dios” -en los lugares altos- como individuos libres (aunque no todavía en el sentido griego o -más tarde- occidental).

No el cosmos extra-natural, sino la naturaleza ‘desencantada’ (sin demonios) proporciona el marco en el que el hombre, incluido en la alianza -un hecho históricamente crecido- es directamente responsable ante el Dios ‘completamente diferente’ (en el sentido de ilimitadamente elevado, trascendente), Yahvé.

Esto es lo que Berger llama “historización” en el sentido bien definido de que, en el curso de una historia irreversible -la famosa historia “consagrada”, “sagrada”, de la salvación-, Dios establece un nuevo orden, que es radicalmente independiente de los datos cósmicos.

**c.--** En lugar de la ética esbozada anteriormente, basada en el orden cósmico, viene ahora la ética basada en la relación con el Dios trascendente, de acción puramente histórica, Yahvé. Los actos religiosos naturales -por ejemplo, la prostitución sagrada (un término radicalmente erróneo, pero común), por ejemplo, la preocupación por las obligaciones cósmicas- se eliminan radicalmente y se sustituyen por actos “racionales”.

H.O. 204.

Este aspecto Berger lo denomina “racionalización ética”. Se establece, de forma comprensible para el pueblo, en el Decálogo (los Diez Mandamientos).

***El Nuevo Testamento como “re-santificación” parcial.***

Según el sociólogo descriptivo Berger, o.c., 138vv, el cristianismo es una reacralización parcial, en el sentido descrito anteriormente.

**a. --** En lugar del único y radicalmente trascendente Yahvé, ahora viene la deidad trina -tres personas, una naturaleza divina- y la segunda persona encarnada, Jesús. Tanto los judíos como los musulmanes consideran que este doble aspecto es una infracción de Yahvé o de Alá.

**a.** Así, en la doctrina mahometana, la esencia de la apostasía, de la que es culpable el cristianismo, es el “hullul”, que puede traducirse por “encarnacionismo”, es decir, aceptar que un Dios radicalmente exaltado se “rebaje” a vivir en un cuerpo humano, biológico, y se someta así al orden cósmico.

**b. -** Así, un Berger -y, con él, muchos- ve la analogía católica (H.O. 78) como una recosmisación, una acralización cerebral.

**b. --** En lugar de la “racionalización ética” esbozada anteriormente, aparece ahora en el cristianismo, por un lado, el legalismo racional (piedad en la ley) propio de la antigua Roma, pero, por otro, un sistema sacramental (H.O. 199v.: sacr. aux, Misa), - Berger se olvida de lo que la Iglesia llamaba (pero que, desde la “desmitificación” del último Concilio, desaparece) “los sacramentales” (bendiciones de agua bendita de todo tipo (por ejemplo, de la casa, incluso de ... armas)).

Estas “innumerables lagunas”... Además, el concepto típicamente católico de *lex naturalis*, ley natural, -fundamento de una ética situada antes del decálogo promulgado por Moisés, en un hecho puramente histórico- es, para Berger y sus compañeros, una verdadera “renaturalización” de la moral.

**c. --** Sólo el fenómeno de la historización es conservado, en su totalidad, por el cristianismo. Los actos humanos se sitúan, todavía como en el sistema mosaico, en primer lugar, en una historia sagrada, que consiste en “singularia”, hechos singulares (según S. Tomás).

H.O. 205.

En este sentido, las iglesias ortodoxas orientales y la iglesia romana latina difieren mucho. “El cristianismo latino, en Occidente, siguió siendo, en todo caso, completamente histórico en su visión del mundo”. (O. c.,139).

Berger hace una excepción con una serie de movimientos místicos marginales, que no especifica.-- Hay que reconocer que la Iglesia romana, sobre todo al mantener el bienestar “espiritual”, también llamado “fe y moral”, como su área de poder, estrictamente para sí misma, hizo que “lo secular” -todo lo más fácil- se convirtiera a la larga en puramente secular.

Berger lo califica como un “caso muy inusual de especialización institucional”, en lo que respecta a la religión (o.c.,140). En otras palabras, la separación -no sólo la distinción, que es muy general- de poderes en materia “secular” y/o “espiritual” ha facilitado la secularización de lo ya “secular”. Esta es, pues, la contribución específicamente católica a la secularización tan típica de Occidente, desde el periodo de la Transición.

### ***La idea de “secularización”.***

Berger, o.c.,123, define mejor su idea de “secularización”.

#### **(1) *Modelo Reg.***

La retirada del dominio de las instituciones e ideas religiosas (lo llama, con un cierto uso del lenguaje que es furor hoy en día, “símbolos”) de algunos o todos los sectores de una sociedad (con su cultura).

#### **(2) *Modelos de aplicación.***

**(2).a.--** Cosas como la separación de la Iglesia y el Estado (H.O. 133: Estado sin confesiones), la expropiación de las tierras de la Iglesia, una educación libre de cualquier poder eclesiástico (en nuestro país: educación “oficial”), -- son ejemplos de secularización institucional.

**(2).b.--**Cuando el arte, la retórica, la filosofía, incluso la “teología” (por ejemplo, la llamada “teología de la muerte de Dios”), sobre todo: las ciencias profesionales, -- cuando tales cosas se alejan de la esfera de influencia de, por ejemplo, la Iglesia romana, son modelos de secularización idealista (“simbólica”).

En una conciencia anticlerical, “progresista”, tal proceso se presenta como “la liberación del hombre moderno del patrocinio religioso”; en una conciencia religiosa, sin embargo, como “descristianización”, desacralización.-- En otras palabras, los juicios de valor difieren (ambigüedad).

**Conclusión.** Coreth señala el giro hacia el sujeto (moderno). -- Berger sobre la secularización, -- Estas son dos características principales de las reformas protestantes.

Constatamos -tanto con Coreth como con Berger- que estas Reformas no arrastraron inmediatamente todos los rasgos del Subjetivismo Moderno y del Secularismo Moderno.

**a.** Como explicó el fenomenólogo *D. Chantepie de la Saussaye* (1848/1920) en un notable libro del siglo pasado, el cristianismo en un momento dado muestra una multitud de ortodoxias. En su *De godsdienstige bewegingen van dezen tijd in haren oorsprong geschept*, Rotterdam, 1863, la autoridad religiosa es, en las Iglesias ortodoxas griegas, la de la doctrina establecida, - en la Iglesia católica romana la del gobierno vivo, - en las Iglesias luteranas la de la confesión escrita, - en las Iglesias reformadas (calvinistas) la de la congregación confesante (o.c., 42v.).

Por otra parte, en la primera edición de este libro, en la que se habla de la ortodoxia, Chantepie de la Saussaye afirma que la ortodoxia tiene tres facetas, es decir, tres fenomenales diferencias: comienza con su “fuerza” (d.Comienza con su “gloria” (es decir, florece, cautiva a las masas, funda culturas); llega a la “decadencia” (se vuelve rígida, se vuelve habitual, es erosionada por lo meramente racional); conoce el “futuro” (revive) (o.c.,16ff).

**Conclusión.**-- El cuadro que, con Berger, hemos pintado del protestantismo, necesita ser matizado (lo que él mismo dice primero). El protestantismo “ortodoxo” -en sus tres formas principales (luterano, calvinista, anglicano)- compitió con el catolicismo “ortodoxo” y fue, en su mayor parte, un antagonista. Volveremos a hablar de ello en relación con el racionalismo.

**b.** Pero -- dice Berger, o.c., 174vv.-- para el siglo XIX, el establecimiento protestante pasó por dos grandes choques:

**(i)** El pietismo (luterano,-- metodismo (anglosajón),-- revival (kalv.)), que interpreta la religión de forma sensible-interior, con tendencia al carisma, y

**(ii)** el racionalismo (teológico) que transforma el protestantismo (ortodoxo) en protestantismo liberal (H.O. 141; cf. Modernismo católico).-- Ambos desafíos están, por cierto, relacionados.

H.O. 207.

***La verificación de la tesis de Berger.***

Para resumir una vez más:

(1) Las reformas protestantes, comparadas con el catolicismo, que quieren reformar, son más bien laicas (aunque en distinto grado);

(2) Sus rasgos seculares sólo emergen gradualmente: para empezar, las Iglesias reformadas sólo están en contra de las ortodoxias, tan “autoritarias” (en esencia), ciertamente el calvinismo, como la Iglesia “autoritaria” que combaten.

Lo mismo ocurre, por cierto, con el rasgo que Coreth subraya, el subjetivismo: el sujeto moderno, aunque presente desde el principio, sólo llega a serlo gradualmente.

En los hechos históricos inherentes al protestantismo, ¿puede “cumplirse” este doble rasgo?

**a.-- *El propio término “reforma”.***

***Muestra bibl. - :***

-- C. Santschi, *2000 ans de réformes (L' Eglise entre le monde et le désert)*, Ginebra, 1986;

-- P. Chaunu, *Le temps des réformes*, 1 (*La crise de la Chrétienté: 1250/ 1550*), 2 (*La Réforme protestante*), París, 1983. 1.

1. Como se puede ver, Chaunu sitúa un largo periodo de reformas entre 1250 y 1550. En otras palabras: las Reformas, propias del protestantismo, tienen sus raíces en la propia Iglesia católica medieval.

Un hecho muy curioso: nada menos que Santa Hildegarda de Bingen (1098/1179), famosa mística (H.O. 118), consejera de Papas, príncipes, personas de todo tipo, benedictinas, reformadora, intuyó claramente y, proféticamente, predijo la ola de reformas, en pleno siglo XII (H.O. 129 nos enseña que se trata de la escolástica primitiva).

Por cierto, esta notable mujer monástica sigue viva hoy en día en su enfoque “científico natural” de la medicina (probado por algunos profesores universitarios y que resultó ser válido).

2. Catherine Santschi, calvinista, ve toda la historia de la Iglesia, en un espíritu ecuménico, además, como una larga historia de reformas: “Desde el origen del mensaje bíblico, en la revelación judeocristiana, este mensaje ha sido una llamada al cambio, a la renovación, al arrepentimiento. En 1986, conmemoramos una de esas “reformas”, que tuvo una gran resonancia en Ginebra y en el mundo, ya que dividió a la cristiandad”. (O.c.5).

H.O. 208.

(i) Santschi distingue en particular (lo que ella llama): “la prereforma” (= la prerreforma), es decir, los movimientos religiosos, propios del final de la Edad Media).

(ii) Su idea bien definida puede deducirse de una pequeña historia. La Iglesia católica -dice, o.c., 49- también se fue “al desierto” (“al desierto” es uno de los lemas del protestantismo francés), concretamente en la época de la Revolución Francesa (1789+).

Los sacerdotes recalcitrantes, que se negaron a aceptar la posición puramente “burguesa” (H.O. 133v.) del clero francés bajo juramento, fueron perseguidos bajo el reino del terror (“la Terreur”: mayo de 1793/ 27 de julio de 1794). Muchos fueron condenados a ser colgados por el cuello (la Guillotina) o a ser deportados; muchos se exiliaron. (...)

En Ginebra, a lo largo del siglo XIX, el recuerdo de estos sacerdotes, estos “vicaires généraux” (literalmente “vicarios generales”), todos heroicos, permaneció vivo: se escabulleron a los valles y las montañas, para administrar los sacramentos y dar consuelo en medio de estas poblaciones profundamente católicas.

“Pero, en tal caso, sería imposible hablar de ‘reforma’, ya que el clero -por el contrario- daba testimonio de una total fidelidad al antiguo rito.

El heroísmo es algo, la reforma es otra cosa” (o.c.,49). En otras palabras: “reformular” es intervenir profundamente en la propia estructura.

(iii) Otro modelo -el pietismo- es, bueno, una “reforma” a pequeña escala que, sobre todo en los siglos XVIII y XIX, va en contra del racionalismo rastrero (H.O. 206). Pero es el renacimiento (le Réveil, - el nombre de ello, por ejemplo, en Ginebra) de una “ortodoxia” ya establecida (ortodoxia, ortodoxia;-- H.O. 206: el “futuro” de la ortodoxia). No se trata de una “reforma” como se pretendía en los siglos XV y XVI.

Santschi ve dos puntos principales en la historia de la Iglesia que dan lugar a una auténtica reforma.

(i) La iglesia primera o primordial se dividió en dos corrientes:

a. un extremo, que repelió completamente a la sociedad pagana (H.O. 77: Roma decadente; 97: satanismo; 99: pelagianismo; 100 sociedad); fue, por cierto, al testimonio de sangre (martirio); era de temperamento caliente.

H.O. 209.

**b.** A estos “marginales” se opusieron muy pronto personas -también cristianas- que, por lo general de clase acomodada, no querían un cristianismo “marginal”, sino que buscaban una reconciliación entre el paganismo y el cristianismo,-- a menudo sobre la base de una educación filosófica. San Clemente de Alejandría (H.O. 67v.) puede ser considerado como un prototipo.

Los “marginales” que apreciaban el mensaje de “metanoia” (poenitentia, penitencia) inherente al Evangelio de la primera hora, consideraban la segunda forma “mundana” de cristianismo, no pocas veces, como “fuente de herejías”, pero también como “traición”. Llegaron a interpretar la última persecución de la Iglesia por parte del emperador Diocleciano (245/313; emperador de 284 a 305) -persecución que duró de 303 a 305- como “un castigo de Dios por la razón de la progresiva secularización de la Iglesia” (Sentschi, o.c., 8).

**(ii)** La “Iglesia constantiniana” (l’ Eglise constantinienne es una expresión francesa) surgió cuando, después de Diocleciano, los emperadores Galerio (emperador del 305 al 311), Licinio (emperador del 308 a su muerte en el 324) Maximino Daia (elector del 305 al 314) y Constantino (Konstantin I, el Grande (280/337; emperador en el 306), en el 311, proclamaron el fin de las persecuciones a la iglesia. El edicto de tolerancia del 15.06.313, promulgado en Milán por los dos emperadores Licidus y Constantino, concede a los cristianos, como a todos los demás, la libertad y la posibilidad de vivir según la religión de su elección.

Esto, para que ‘todo lo que hay de deidades en la morada celestial’ sea benévolo y saludable hacia nosotros (los emperadores) y todos nuestros súbditos”.

Escuchen a Santschi: “La religión cristiana, el Dios de los cristianos, se enciende con esto como útil para la salvación del Imperio (romano). Lo que supone una trampa de la que la Iglesia no saldrá indemne”. (O.c., 10).

Ella lo explica: “A partir del año 313, el emperador Constantino muestra una activa benevolencia por la Iglesia. La enriqueció con regalos, en mobilia e inmobilia. Se rodeó de consejeros cristianos, que ejercieron una influencia cada vez mayor en el Estado y dieron a la Iglesia (...) una gran posición política. (...). Poco a poco, la Iglesia se está convirtiendo en una religión de Estado. En estas medidas hay que ver el origen del poder temporal (“secular”) de la Iglesia”. (ibid.)

H.O. 210.

Como dice el autor, algunos cristianos temen que sus elevados ideales éticos e incluso ascéticos (o de mortificación) se vean comprometidos; al fin y al cabo, convertirse, en el marco de Constantino, es dejar de seguir a Cristo, dejarlo todo y arriesgarse al martirio; es entregarse a la posibilidad de una exitosa carrera al servicio del Estado.

**Conclusión:** “Reforma” significa, en este contexto, ¡contrarrestar la secularización de la Iglesia! Al menos en la perspectiva de los que quieren volver a la iglesia primitiva, a sus marginales.-- Esta es también, aparentemente, la principal perspectiva de un Santschi. Pero, con eso, defendemos justo lo contrario que un Berger.

**b.-- Unas palabras sobre las estatuas de Lutero.**

Lutero (1483/1546) está en el centro de las reformas. -- Veamos qué impresión causa.

(i) La imagen de Lutero, según *el Papa León XIII* (HO 137; 142), alguien que, entre los Papas más recientes, era al menos “de mente amplia”. En su Encíclica *Immortale Dei* (19.11.1885) dice: Lutero se encuentra en la cuna del liberalismo moderno (H.O. 135 ss.); con él, la Iglesia única y establecida se escinde (*nota:* lo que también asumen los protestantes, por supuesto); esta escisión religiosa termina, inevitablemente, en una escisión filosófica de las mentes (León XIII se refiere a lo típicamente moderno, es decir, i. el pensamiento liberal (con todas sus opiniones contrarias; véase más adelante)); una vez elaborado filosóficamente, este espíritu liberal revoluciona toda la sociedad, incluida la vida económica (liberalismo capitalista).

Esto es coherente, a su manera, con la afirmación de Berger de que, con el tiempo, el racionalismo socava el protestantismo. Algo con lo que Santschi, o.c., de 50 años, también, a su manera, está de acuerdo.

**Conclusión:** La opinión de León XIII-de no es tan ajena a los hechos como pretende más de un intelectual (incluso católico), hoy, desde el Concilio Vaticano II, especialmente (1962/ 1965). La evolución posterior del protestantismo es, inequívocamente, de naturaleza fuertemente racionalista -y por tanto secular-.

H.O. 211.

**(ii) *La imagen de Lutero como héroe popular.***

En 1983, Lutero fue celebrado, grandiosamente, en las dos Alemanias. El Dr. Erich Honecker, Presidente de la RDA (República Popular de Alemania Oriental), en calidad de Presidente del Comité Ciudadano para la Conmemoración del Sr. Lutero, del que las Iglesias no son miembros, sino que están invitadas como observadoras, vino a visitar el infame Wartburg, cerca de Eisenach, con su Lutherzimmer (donde Lutero tradujo la Biblia).

La actitud de los comunistas hacia Lutero fue revisada: se le dio un lugar en la serie de héroes populares.

*Dr. Günter Deschner, Luther (Eine Bilanz nach 500 Jahren)*, en: *Bunte* (10.11.1983), 114/127, coincide con este aspecto nacionalista a su manera: “Mucho antes de la Revolución Francesa, el monje de Wittenberg creó la Revolución Alemana. Fue el primer no-aristócrata en Alemania que cambió la conciencia de la gente:

(a) trasladó a millones de personas del pasado feudalista (H.O. 133v.) a la era moderna individualista (H.O. 148);

(b) Con su personalidad y con la reforma que ha provocado llega la señal de

1. El hecho de que el individuo pueda ser él mismo y
  2. el derecho a la libertad religiosa de todo el pueblo,
- conceptos sin los cuales nuestro mundo moderno es impensable.

No hay nadie en la historia del mundo que haya trabajado más asiduamente en esta revolución”. (A.c.,126).-- Aunque el periodista de *Bunte* no tiene la misma postura política que los comunistas de Alemania del Este, llama la atención la misma imagen nacionalista. Aunque mezclado con motivos volksdemócratas o liberal-demócratas.

**(iii) *La imagen de Lutero, entendida como “imagen correcta”.***

La Asociación de Iglesias Evangélicas de Alemania también ha creado un comité para conmemorar el acontecimiento: quiere resucitar a Lutero del “polvo de los tiempos” y hacer que su personalidad, su pensamiento y sus acciones sean más transparentes científicamente y teológicamente.

A. Ebnetter (ed. *Orientierung*), *Martín Lutero: ¿un maestro común?*, en: *Streven* 1963, junio, 771/782, esboza brevemente este panorama.

H.O. 712.

-- Ya en 1939 el “Néstor de la investigación católica sobre Lutero”, *Joseph Lortz*, *Reforma en Alemania*, lanzó Luther als

- (i) un carácter profundamente religioso,
- (ii) que se ha distanciado involuntariamente de la Iglesia católica.

Esto lo confirma Deschner, a.c.,126: “Nada estaba más lejos de Lutero que la creación de una nueva ideología. Ni siquiera pretendía fragmentar la Iglesia romana. Su éxito se nutrió de otras fuerzas: éstas residían tanto en él como en la estructura de su época”.

*Nota.-- K. Löwith (1897/1973), Weltgeschichte und Heilsgeschehen, en: W. Otto u.a. Anteile (Martin Heidegger zum 60. Geburtstag), Frankf.a.M.,1950, 150, escribe: “Por inconcebible que pueda parecer, de entrada, que la secularización radical tenga su origen en una ‘entweltlichung’ religiosa (retirada de este mundo, -huida del mundo, si se quiere-), esto sólo confirmaría una regla general de la historia, a saber, que en el proceso de la historia siempre surge algo distinto de lo que se pretendía al principio de un movimiento. (...). Los grandes innovadores de la historia preparan caminos para otros que ellos mismos no pisan.*

Así, JJ Rousseau (1712/1778) preparó la Revolución Francesa; así K. Marx (1818/1863) preparó la Revolución Rusa (o leninista); así P. Nietzsche (1844/1900) preparó la revolución fascista: ninguno de ellos se habría reconocido en Robespierre (1758/1794; desempeñó un papel decisivo en “la Terreur” (H.O. 206)), en Vl. Lenin (1870/1924; el fundador del marxismo bolchevique), en A. Hitler (1889/1945; en 1942, en el paso de Brenner, entregó las obras de Nietzsche al Duce, Mussolini).

Los caminos de la historia giran, entre el origen y la meta como entre la intención y la consecuencia”. Vico (H.O. 85), *Bossuet (1627/1704; Discours sur l’histoire universelle (1681))* - como filósofos religiosos de la historia- ven, en ese punto de inflexión, un signo de la providencia divina; Hegel (H.O. 124), el protestante librepensador, identifica ese punto de inflexión como “eine ruse der vernunft” (un ardid del universo); Marx como “dinámica social”, (A.c.,151).

H.O. 213.

Löwith no habla de una interpretación más, que, tal vez, sea la mejor: “Con la deidad todo es limpio y bueno y justo. Pero la gente percibe lo uno como injusto, lo otro como justo” (*Herakleitos de Éfeso* (-535/-465; P. 102).

*W.B. Kristensen, Verzamelde bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten*, Amsterdam, 1947, 231/290 (Kringloop en totaliteit), expone la explicación demoníaca de la conversión (en otra cosa). Se basa, entre otras cosas, en la dialéctica heracliteana: las deidades del paganismo, que el cristianismo tacha de “demonios”, sólo conocen una interpretación: “Todo es bueno”, -- incluso lo que la gente, en la tierra, llama “malo”.

Esto se debe a que, como deidades de la naturaleza (cf. H.O. 201: deidades cósmicas), son indiferentes a nuestros juicios de valor (por ejemplo, bien/mal) y reparten tanto la salvación como la desgracia (“destino”, “parte”) a la humanidad terrenal: su naturaleza -así lo dice Kristensen, o.c., 272, es explícitamente “demoníaco” en el sentido religioso (no en el sentido católico, en el que “demoníaco” suele significar, sin duda, “malo”) las deidades cósmicas (como espíritus de la naturaleza) son inescrutables, incalculables; además: distribuyen tanto el bien como el mal-.

Kristensen cita, o.c., 289, a Herakleitos como un filósofo que, al igual que todos los antiguos, vio esto claramente: lo que llamamos fuerzas “constructivas” o “destructivas” -los antiguos usaban “vida” o “muerte” para esto- son, en su origen, las deidades naturales o cósmicas “demoníacas”, es decir, una misma realidad.

Kristensen utiliza el término holandés “zelf.verkering”, es decir, algo que, a primera vista, es “bueno”, de repente se convierte en su contrario, “no bueno”. Pero es la misma realidad la que actúa, es decir, las deidades “demoníacas”.

Hay que remitirse a Platón (H.O. 95): Platón ve, como Herakleitos, a quien tenía en gran estima, que la idea, una vez realizada en este mundo fenoménico, lleva en su interior opuestos, incluso contradicciones. En el lenguaje de Kristensen: la idea, una vez convertida en fenómeno, tiene una estructura “demoníaca” (se ignora a sí misma).

También hay que referirse a Derrida (H.O. 96): su de.construccionismo es, en mi opinión, sólo una doctrina antigua, heracliteana y platónica, modernamente formulada.

H.O. 214.

Es, por supuesto, lo que también reconoció San Agustín (H.O. 94): responsabilizar a la Santísima Trinidad directamente del mal en este mundo, como insinúan Bossuet y Vico, no funciona; de hecho, ni siquiera es necesario: las entidades y energías demoníacas y cósmicas que actúan en el cosmos explican una estructura del universo, que trasciende a la humanidad, en la tierra.

Las ideas trinitarias, una vez dentro de la creación, del mundo fenomenal, se “convierten” en algo distinto a la pura belleza, la bondad, la verdad, la unidad. Hasta aquí esta explicación.

La atención se centra en un modelo aplicativo, que ya hemos visto: H.O. 150 (también Ockham tenía buenas intenciones para la Iglesia, pero ... se equivocó en algo más).

### ***Theodice.***

G.W. Leibniz (1646/1716), un conocido racionalista que no descartó la escolástica, introdujo el término “teodicea”: “teodicea” significa “justificar” a Dios frente al mal manifiesto que actúa en la propia creación de Dios.

Que figuras como Ockham o Lutero tengan buenas intenciones con la Iglesia, pero rompan con ella sin quererlo realmente, es uno de los muchos aspectos del “mal” en la creación.

Los antiguos trágicos griegos (Aischulos, Sófocles, Eurípides) también vieron la “auto-reversión”, pero, por supuesto, en el marco cósmico-religioso de los antiguos paganos. En efecto, se puede calificar de trágico el final de una vida como la de Ockham o la de Lutero.

### ***Lutero, el maestro común.***

Lutero, siendo de naturaleza verdaderamente religiosa, consiguió lo que no quería (Lortz).

La posición católica reciente va aún más lejos: el cardenal J. Willebrands, presidente del Secretariado Romano para la Unidad, dijo en Evian en 1970, ante el pleno de la Federación Luterana Mundial: “¿No ha hecho el Concilio Vaticano II (1962-1965) lo que Martín Lutero, entre otros, ya exigía a la Iglesia, y gracias a lo cual muchos aspectos de la fe y la vida cristianas se expresan ahora mejor que en el pasado?”

En el mismo contexto, Willebrands identificó a Lutero como un maestro común del cristianismo en cuestiones centrales de la fe.-- Esta posición fue adoptada posteriormente por otros investigadores católicos.

H.O. 215.

Ebner, a.c., 774, llama la atención sobre tres “cuestiones centrales de la fe”:

(i) Lutero mejoró la posición unilateral de poder del Papa (fin de la Edad Media) elevando la autoridad de las Escrituras: ¿Cómo se podía obligar al entonces Papa de Roma a abordar la reforma que todos anhelaban, si no era señalándole la Biblia y sus exigencias en la vida de la Iglesia?

(ii) Lutero puso el acento en la fe frente a las obras, a menudo mal interpretadas, que eran a menudo la justicia propia y el engrandecimiento de uno mismo, olvidando que sólo la gracia de Dios salva;

(iii) Lutero corrigió el sacerdocio ministerial, sobredimensionado por el clero católico (incluso hasta el “clericalismo”), insistiendo en el sacerdocio universal de todos los creyentes.

Estos tres puntos demuestran. La comprensión teológica de Lutero (aparte de su naturaleza profundamente religiosa).

**Conclusión.** -Al resumir el tercer cuadro de Lutero, llegamos a la misma conclusión que ya se expuso en H.O. 210: no se trata de una “secularización” como dijo Berger (H.O. 199v.). Pero se trata de la eliminación de los abusos -bíblicamente vistos-intolerables. En el que, por supuesto, actuaba un núcleo de secularización.

**c.-- El nominalismo de Lutero.**

No hay que caer, ahora, en el culto a Lutero. La mejor manera de demostrarlo es examinando la influencia de Ockham.

**(a) La idea nominalista de Dios de Lutero .**

(a) Guillermo de Ockham huyó de Aviñón en 1328 a la corte de Luis de Baviera en Múnich. Allí murió en 1350.

Tuvo una gran influencia en Inglaterra y Francia, pero sobre todo en el sur de Alemania, donde todo el sistema educativo estaba impregnado de ockhamismo.

(b) “Lutero se encontró, en Erfurt, con un dios de la arbitrariedad (H.O. 156) y del rigor irracional y las exigencias imposibles. (...).

El alma sensible y melancólica de Lutero no pudo soportar la concepción ockhamista de Dios y la práctica basada en ella. Según el ockhamismo, la ley moral (cf. H.O. 156) no se basaba en la naturaleza (esencia, idea) de las cosas, sino en una institución arbitraria de Dios. Las acciones del creyente no tenían ningún valor intrínseco (*es decir*, esencial).

H.O. 216.

“Su mérito, es decir, su aceptación o rechazo por parte de Dios, dependía de una decisión arbitraria de Dios”. (W. Van De Pol, *Het wereldprotestantisme*, Roermond/ Maaseik, 1956, 35v.).

### ***La experiencia personal y “existencial” de Lutero.***

“Cuando era monje, pronto pensé que estaba absolutamente condenado, en cuanto sentí una vez el deseo de la carne. Por ejemplo, si en un momento dado sentí un impulso maligno, una lujuria corporal,-- ira, odio, envidia hacia uno de mis hermanos,-- lo intenté todo, por ejemplo, me confesé todos los días, etc.

Pero no sirvió de nada: mis deseos carnales volvieron una y otra vez. De modo que no tenía descanso y me atormentaban continuamente pensamientos como: “Has cometido este pecado y aquel otro. -- “Te has contaminado con la envidia, con la impaciencia y con otros pecados semejantes. Por lo tanto, el hecho de que hayas entrado en esta santa orden (*nota*: Lutero había entrado en el monasterio en contra de la voluntad de su padre), es en vano: todas tus buenas obras (H.O. 215) no te sirven de nada” (*J. Kent, El Protestantismo*, en: R.C. Zaehner, ed., *Zo zoekt de mens zijn god*, Rotterdam, 1960, 118).

Esto es comprensible en el marco de Ockham: sólo Dios sabe si Lutero es bueno o no; su mente natural -en la hipótesis de Ockham (H.O. 156)- no puede decidir si sus “obras” son buenas o no (no tienen un ser propio, que pueda ser analizado por la mente natural).

Pero si -comparar con la “poésie involontaire” de Lacan (H.O. 162)- Lutero oye continuamente una voz que le dice: “Todas tus buenas obras no te sirven de nada”, entonces Dios no da ninguna señal en el interior, en su conciencia. A no ser que se trate de un signo negativo: “Te has contaminado...”. En otras palabras: si la razón natural, iluminada por la luz sobrenatural, no puede dar certezas (eso es Ockham), entonces sólo hay que esperar una señal o dar el “salto de fe”. Que es lo que hizo Lutero.

### **(b) *El pelagianismo ockhamista de Lutero.***

H.O. 99 vimos cómo S. Agustín criticaba a Pelagio por una especie de “naturalismo” (creencia en la naturaleza y sus posibilidades sin lo sobrenatural).

Van De Pol, *ibídem*: “El ockhamismo tenía un claro sesgo pelagiano: el hombre dependía de sus propias fuerzas naturales.

H.O. 217.

La concepción agustiniana y típicamente católica de la gracia (...) era desconocida para el ockhamismo”.

En otras palabras, aunque Ockham sostiene una especie de teología bíblica (H.O. 157), en términos prácticos prevalece la capacidad natural del hombre. “La gracia -al igual que la justificación (*nota*: la inclusión del hombre en la amistad de Dios)- fue concebida como una cobertura, con la que Dios cubría al pecador que creía”. (Van De Pol, *ibíd.*).

Aplicado a Lutero y a su incapacidad para alcanzar la perfección monástica: es y sigue siendo un “pecador” en lo más profundo de su ser; la gracia sólo le ha dado una cáscara.

**(c) La visión ockhamista de la religión de Lutero.**

“Además, el propio acto de fe tenía un carácter arbitrario. La rectitud del acto de fe no podía, en ningún caso, estar razonablemente fundada. El ockhamismo era, en principio, antiintelectualista”. (Van De Pol, *ibíd.*)

Ese ockhamismo que Lutero tomó por doctrina católica, -- donde sólo era una escolástica dilapidada: combatió una caricatura del catolicismo, bajo ese punto de vista. Así, Van De Pol,

**Nota --** Uno se pregunta si Lutero, entonces, subestimó tanto la razón, también más tarde, después de su experiencia cumbre (para hablar con Abraham Maslow, el humanista-psicólogo), en 1514 (= el llamado, Turmerlebnis), cuando de repente le quedó claro que la justicia de Dios en el hombre no es ni el mérito propio del hombre ni un resultado del papel mediador de la Iglesia, sino el efecto de la gracia de Dios basada en la fe.

La respuesta sigue siendo, en cierto modo, sí: “La razón (*vernunft*) es la mayor perra del diablo. Por su propia naturaleza y forma de ser, la razón es una perra nociva. Es una puta, la perra del diablo por excelencia, una perra que parece de sarna y lepra.

Debería ser pisoteada y destruida, ella y su sabiduría (...). Arroja su suciedad a la cara, para hacerlos feos. Debería ser ahogada en el bautismo. Ella, la censurable, merecería ser arrojada al lugar más sucio de la casa, al retrete”. (*J. Maritain, Trois réformateurs (Luther, Descartes, Rousseau)*, París, 1925, 43ss.).

Esta es una muestra de la notoria prosa insultante de Lutero (por cierto, no fue el único).

H.O. 218.

Maritain cita también algunas declaraciones de Lutero, en las que regaña a los dos grandes “razonamientos” de la Alta Escolástica (H.O. 114: Arist, Ley Natural; 106: Tomás contra Aq.).

1. “Aristóteles es la fortaleza impía de los papistas. Él es a la teología lo que la oscuridad es a la luz. Su ética (H.O. 62 (ética de la virtud); 59 (ética de la felicidad)) es el mayor enemigo de la gracia; O: “Es una trampa, a quien hay que meter en el corral de los cerdos o en el establo de los burros”. (O.c.,43).

Ahora bien, sabemos que Aristóteles no era en absoluto “impío”, sino todo lo contrario (H.O. 25v.): su teología sirvió de antesala a la idea de deidad de los Altos Escolásticos.

2. “Tomás de Aquino nunca entendió un solo capítulo del Evangelio o de Aristóteles”. (O.c., ibid.).-- Ahora bien, es cierto que Lutero apenas conocía las obras de Tomás (H.O. 107). Es más, Tomás sí conocía el Evangelio y al menos tan bien como Lutero. En cuanto a Aristóteles, será difícil encontrar un pensador en todo Occidente que haya conocido y procesado a Aristóteles tan a fondo.

**Nota:** Obsérvese que la invectiva sobre la razón, arriba, está tomada por Maritain del último sermón de Lutero en Wittenberg, al final de su vida; es el hombre maduro el que habla.

#### **d.-- *El rechazo de Lutero a la teología natural (puramente filosófica).***

##### **(A) *La doctrina católica de Dios.***

Tomás de Aquino (*Summa theologiae* 1, 2, 2) dice: “La existencia de Dios y de las realidades análogas, que pueden ser conocidas ‘per rationem naturalem’ (por la razón natural) en relación con Dios, como se dice en la *carta de Pablo a los Romanos* (1, 19s.), no son artículos de fe, sino praeambula, introducción, a ellos.

Porque así como la gracia presupone la naturaleza y la perfección presupone las cosas perfectibles, también la fe (que es sobrenatural) presupone el conocimiento natural”.

El Concilio Vaticano I (1869/1870) dice: “Nuestra Madre la Santa Iglesia mantiene firme y enseña que Dios, como origen y fin de todo ser, puede ser conocido con certeza a través de “la luz natural de la razón, a partir de las realidades creadas”.

H.O. 219.

**Nota:** La prueba de Dios, que, potencialmente, radica en la proposición de que nuestra mente natural, al margen de toda revelación sobrenatural (= Biblia), puede de alguna manera conocer a Dios, se actualiza, completándose con el hecho de que nuestra razón:

- (1) La creación del universo,
- (2) La libertad de la voluntad humana y la inmortalidad del alma humana, también pueden ser alcanzadas y, según el caso, probadas.

En otras palabras, el universo, el hombre y la deidad forman un todo, el tema clásico de cualquier ontología.

### ***La apologética católica.***

La “apologética” o defensa de la fe racionalmente justificada es una ontología de este tipo, pero como el “praeambulum”, vestíbulo, de una teología bíblica.

Su principal objetivo es demostrar que el acto de fe sobrenatural puede ser un acto racionalmente justificado. - Decimos “puede ser” porque la mayoría de las personas que creen apenas se dedican a probar racionalmente su fe. Pero puede que, de hecho, lo hagan. Sus mentes (= razón e intelecto) son, en principio, capaces de ello.

### ***La gran tradición católica en este sentido.***

*K. Leese, Recht und Grenze der natürlichen Religion, Zürich, 1954, 30*, subraya que esta tesis católica está firmemente arraigada en la gran tradición.

#### **(a) *La Patrística* (H.O. 69).**

1. Los apologistas (por ejemplo, S. Justino de Flavia, Neapolis (100/165) y otros);
2. Los catequistas alejandrinos (por ejemplo, Klemens de Alejandría (H.O. 67), Orígenes de Alejandría (H.O. 69) y otros)
3. Los Padres Capadocios (entre otros, Basileios el Grande (330/379; fundador de una orden monástica), Gregorios de Nussa (335/394; el mayor filósofo de los Padres de la Iglesia griega) y otros;
4. Los Padres de la Iglesia de Occidente: Tertuliano de Cartago (H.O. 196); S. Agustín de Tagaste (354/ 430; HO 63/103), el mayor Padre de la Iglesia de Occidente.

#### **(b) *El escolástico* (HO 129).**

Prácticamente todos los escolásticos han contribuido, de un modo u otro, a realizar el fundamento racional del acto de fe, especialmente S. Anselmo de Aosta (H.O. 129) y S. Tomás de Aquino (H.O. 106; 129).

**Conclusión:** el Concilio Vaticano I (1869/1870) no hace más que formular una vez más la gran tradición sobre este tema.

H.O. 220.

*Situación de la teología natural (filosófica) católica en la gran tradición filosófica.*

(1) El “patriarca” (así tipificado por K. Leese, o.c.,19) de la Stoa es Herakleitos de Éfeso (H.O. 213); --está en el origen de la teología racionalmente justificable. El cosmos o universo forma un todo (de opuestos armoniosamente existentes). En ese cosmos está el “logos”, (universo-espíritu: universo-comprensión y universo-discurso (H.O. 212: Hegel)), que, al mismo tiempo, coincide con él y, sin embargo, se eleva por encima de él.

El espíritu cósmico es, al mismo tiempo, la ley cósmica o ley natural, como un poder de dirección que actúa en y también por encima (H.O. 46) del universo. La humanidad está situada en ese universo cósmico-divino. Pues, en efecto, Herakleitos caracteriza a ese Universo-espíritu como deidad.

**Conclusión:** Universo/humanidad/deidad, -- conforman una tríada racional-inteligente, tema de la ontología clásica.

(2) La Estoa (H.O. 68), una filosofía pagana, que, más bien, cayó en el gusto de la patrística (entre otras cosas por su estricta ética (moral del deber) y su actitud profundamente religiosa ante la vida), es la fundadora de la teología natural o filosófica, en su forma más elaborada.

La razón es la facultad de la “religión natural”. El objeto de esa razón es:

- (a) la existencia de Dios (y algunas características) y
- (b) la ley de la naturaleza (ley moral), base del comportamiento racional.

Estas dos percepciones básicas están, en principio, presentes en el espíritu de todas las personas - esto, porque Dios las imprime en el espíritu desde el principio. Es por ello que todas las personas, en virtud de su naturaleza humana, son capaces de comportarse correctamente y con temor a Dios. Sin libros, sin teorías de ningún tipo. Gracias a la luz natural de la razón.

Así es como K. Leese, que ha analizado a fondo el asunto, resume la doctrina de la Stoa (o.c.,31).

(3) Los patrísticos y, posteriormente, los escolásticos han retomado este esquema básico de la teología natural heracliteana-estoica y, en un plano superior, cristiano, lo han restablecido, como se ha explicado anteriormente.

(4) Los humanistas del Renacimiento adoptaron este mismo esquema -estoico o no (H.O. 192)- y lo refundaron humanísticamente.

H.O. 221.

Leese menciona a Thomas Morus (H.O. 197), *Jean Bodin* (1530/1596; magistrado: *Traité de la république* (1576)), el flamenco Justus Lipsius (1547/1606; Stoieker).

1. En *la Utopía de Morus* (1516), la “religión natural” de los utopistas consiste en la creencia en

- a. la providencia divina,
- b. la inmortalidad del alma y
- c. la retribución después de la muerte.

Esta tríada constituirá, más adelante, la idea básica de la iluminación.

2. *Johannes Bodinus* (= Bodin) fue el primero en introducir el término “religión natural”, en su *Colloquium heptaplomeres* (“Diálogo séptico”) (1593). Un judío, un islamista, un católico, un calvinista y un luterano, -- cinco “confesiones”, entran en el diálogo, -- así como otros dos, entre ellos Toralba (= Bodin), como representantes de la “religión natural”, que quiere situarse al margen de las cinco religiones confesionales. La “religión natural” es la más antigua; está inspirada por Dios en todas las almas humanas:

- a. La existencia de Dios,
- b. libertad de voluntad y
- c. ninguna retribución es la estructura. La ley natural, que es “racional”, es la base de la moral.

Los dogmas de la Iglesia, como la Trinidad, la Encarnación de la Segunda Persona (Jesús), -- también el Pecado Original, -- todos ellos son superfluos para la religión natural, -- sí, son falsos.

**Conclusión** - Como, ya H.O. 196 (“todavía no es realmente racionalista”), señaló: La Realpolitik de Maquiavelo, la lucha de Erasmo contra la superstición y el dogmatismo son verdaderamente ilustrados-rationales. La religión natural, especialmente la de Bodin, es un tercer rasgo típicamente ilustrado-racional. El humanismo es, en parte, la emancipación del clero y de los dogmas eclesiásticos. En otras palabras: ¡iluminación!

(5). La Ilustración, en su sentido más estricto, es otro renacimiento de la religión natural heracliteana-stoiana.-- K. Leese, o.c.,22, menciona: Herbert Lord de Cherbury (1581/1648; funcionario y diplomático), Hugo De Groot (Grotius: 1583/1645; opositor al maquiavelismo (H.O. 168v.); estadista holandés), Anthony Cooper de Shaftesbury (1671/1713);

John Locke (1632/1704; fundador de la ilustración en sentido estricto), John Toland (1670/1722; librepensador), deísta, que “criticó” a fondo todas las religiones positivas (las confesionales, que apelan a una revelación que es un hecho “positivo” (cierto) y no un hecho general, natural, común para todas las personas siempre y en todas partes).

H.O. 222.

J.J. Rousseau (1712/1778), Voltaire (1694/1778), G.W. Leibniz (1646/1716), Chr. Wolff (1679/1754), I. Kant (1724/1804), P. Schiller (1759/1605).-- En otras palabras: una buena parte de las principales figuras de la ilustración inglesa, francesa y alemana.

Fundador, stricto sensu, de la “religión natural” ilustrada es, según Leese, o.c. *Cherbury*, en su *Tractatus de veritate* (Tratado sobre la verdad; 1624) y *De religione gentilium* (Sobre la religión de los paganos; 1645), dice que -en el sentido estoico- todo hombre lleva dentro de sí “nociones comunes”, en realidad “principios santos”, gracias a un instinto “natural”, innato, -- principios, que se refieren a la piedad y a la moral (ética), -- principios, que resisten todo ataque contra ellos.

Los reduce a cinco:

**Hay una** divinidad suprema.

**b.--** Esta Deidad debe ser adorada.

**c.--** La virtud (H.O. 62), coexistiendo con la piedad, siempre ha sido y debe seguir siendo un elemento básico de ese culto.

**d.-- El** vicio y el crimen deben ser reparados y expiados por el arrepentimiento, sí, sólo por el arrepentimiento; porque el arrepentimiento es, “si no el más alto, al menos el más universal y alcanzable sacramento de la naturaleza o de la divina providencia” (o.c., 23).

**e.--** Después de esta vida hay recompensa y castigo.

Sólo un testimonio más: “Toda la gente de moda -desde Pekín a Londres o Filadelfia- es teísta, y siempre lo ha sido. Todos los sabios dicen y han dicho siempre: hay un Dios y hay que ser consciente. El derviche, el faquir, el bonze, el talapoin (monje budista en Siam), -- todos están de acuerdo entre sí: “Reza a Dios, sé reflexivo y recto y cumple con tu deber”. Tanto la voz del corazón como la de la razón corroboran este testimonio de la historia. (Voltaire).

**Conclusión-** La tesis de la Iglesia católica no es más que un único modelo de aplicación de una larga tradición filosófica occidental.

H.O. 223.

**(B) La doctrina luterano-calvinista de la religión.**

Esta posición puede explicarse en dos etapas.

**a.-- (1) La doctrina de Lutero.**

“Si la ley natural (‘das natürlich Gesetz’ en el texto original) no estuviera escrita en el corazón por Dios, habría que predicar mucho tiempo antes de que la conciencia se viera afectada”. (Leese, o.c.,31).

En otro texto, que trata de los Diez Mandamientos (con los que se puede identificar la ley natural), Lutero dice: “La naturaleza también tiene estas leyes. La naturaleza impone que se invoque a Dios. Los paganos también lo demuestran, pues nunca ha habido un pagano que no haya invocado a sus ídolos. Esto es a pesar de que los paganos han perdido al verdadero Dios (‘des rechten Gottes’). Al igual que, por cierto, los judíos. Porque los judíos también tenían idolatría, al igual que los gentiles.

Excepto en este punto: los judíos han recibido la ley (la ley de Moisés). Pero los gentiles tienen esa ley “ym Herten geschrieben” (escrita en el corazón). No hay diferencia (nota: desde ese punto de vista), como, en otro sentido, muestra S. Pablo (*Rm 2,14*): los gentiles, que no poseen “la ley” (nota: como los judíos la recibieron de Moisés),--- poseen “la ley” “ynn yhrem Herten geschrieben” (escrita en sus corazones). Pero, como los judíos fracasan, también lo hacen los gentiles”. (O.c., ibíd.).

Otro texto: “En la conciencia de todos los hombres se inculca el conocimiento de Dios por medio de Dios. Que Dios existe,--todos los hombres lo saben, bajo la guía de la naturaleza pura, sin ningún conocimiento de las artes o las ciencias. (...). Tampoco hubo nunca un pueblo tan salvaje o incivilizado que no estuviera convencido de que en algún lugar existe algo divino (‘irgendein Göttliches’), que lo creó todo”. (O.c.,33). Cfr. H.O. 179: Las Casas razona de manera análoga.

**Nota.--** Jean Calvin (Kalvin) también habla en el mismo sentido: “Observamos - como algo inconfundible- que hay en la mente humana un sentido bien definido de la divinidad (‘divinitatis sensum’). Esto, gracias a un instinto natural. Porque Dios mismo -para que nadie pueda pretender ser ignorante- ha impartido a todos los hombres un conocimiento definitivo de su ser (‘numinis’) y está renovando constantemente ese conocimiento”. (O.c.,33).

H.O. 224.

Hasta aquí -a primera vista- el acuerdo radical entre las concepciones católica y protestante de Dios.

**a.-- (2) *La doctrina de Lutero.***

Hemos subrayado, en las citas anteriores, las palabras en las que Lutero habla de

**(i) la idolatría, común a gentiles y judíos y**

**(ii) el fracaso de ambos.**

Y aquí comienza. “Uncommonly weakened and broken, with Luther and Calvin, natural theology comes through. Está, con ellos, bajo el signo de la Caída y del pecado original (H.O. 77; 208; -- 79; 92). Su conocimiento oscuro y descolorido no tiene una relación inmediata y directa con la salvación en Cristo, a lo sumo tiene una relación meramente referencial con la salvación en Cristo”.

**(a)** El hombre “natural” (es decir, pecador original) no sabe hacer uso de las verdades del conocimiento natural de Dios y de la ley moral para obtener la verdadera salvación (es decir, en Cristo). En particular, a partir de estas percepciones, válidas en sí mismas, pronto forja ídolos, ídolos, además: una religión, basada en la “justicia” (relación correcta con Dios), que se basa sólo en las (buenas) obras (Ap 215; 216) y en la autosalvación (Ap 216: Pelag.).

Lutero, por supuesto, tiene en mente la praxis de la indulgencia y similares.

En otras palabras: el dogma del pecado original, con Lutero y Calvin, coincide con la naturaleza del hombre no cristiano (el hombre “natural”). O dicho de otro modo: la naturaleza pura, tal como la diseñó Dios (platónico: como idea de Dios), no existe; desde la Caída es naturaleza caída. Nada más.

**(b)** El hombre “justificado”, sin embargo, que encuentra la relación correcta con Dios y la moral, posee, además del conocimiento sobrenatural, en el acto de fe, el conocimiento natural restaurado, inmediatamente. Sólo el cristiano posee inmediatamente el verdadero conocimiento natural, porque accidental, de Dios y de la ley moral. (K. Leese, o.c., 30f.).

Leese resume: “Frente al optimismo ininterrumpido de la Estoa, la Ilustración y el catolicismo, la actitud de la Reforma hacia la religión natural destaca por su profundo pesimismo. La desconfianza aparece una y otra vez”. (Ibid.).

H.O. 225.

**Nota:** La “caída”, cuando se toma de cerca, tiene fases:

(i) la decadencia de las religiones “cósmicas” (es decir, naturales) (H.O. 201), que, en su misterio, maravilla y magia (como dice Berger -H.O. 200-), son “desencantadas” (término de M. Weber) por el Antiguo Testamento, es decir, despojadas de su carácter puramente natural, así como de su decadencia, a su nivel (Lutero dice que también los paganos fracasaron y se volvieron idólatras, a pesar del conocimiento natural de Dios y de la moral);

(ii) la decadencia de la religión israelita, que, a pesar de la “des-conquista” aplicada por ella a las religiones paganas, ha llegado a ser, sin embargo -en los propios términos de Lutero-, a su nivel, fallida e idolátrica;

(iii) la decadencia de la religión católica de la Edad Media, especialmente en sus aspectos folclóricos: “Lutero superó el tipo de ley-religiosa y de buenas obras de la “piedad vulgar” medieval gracias a una comprensión más profunda de la gracia y la fe”. (Así K. Leese, o.c., 42).

Está bastante claro que Lutero -después de lo que sabemos de él- a partir de Hechos 199, ¡no quería en absoluto erradicar el núcleo sano de la piedad católica! Este hecho - junto con la “decadencia” y “caída” establecida de la religión judía - demuestra, a los ojos de Lutero, que incluso el hombre, renovado por la gracia y la fe (sobrenatural), es susceptible de fracasar y de “idolatría”, - para usar el lenguaje de Lutero.

**b.-- (1) *El individualismo de Lutero.***

*E. Coreth, Rationalismus*, 16, dice que los cambios que introdujo Lutero pueden rastrearse en los siguientes grupos principales:

(a) En lugar de hacer hincapié en la Tradición de la Iglesia, cuyo portavoz es el Papa, Lutero hace hincapié en la palabra pura de la Biblia;

(b) En lugar de las estructuras visibles de la Iglesia tradicional, Lutero enfatiza la justificación (inclusión en la amistad de Dios) del individuo; en lugar del énfasis católico en el Magisterio de la Iglesia (H.O. 136), Lutero enfatiza la conciencia del individuo, moldeada por la gracia y la fe; (c) En lugar del énfasis católico en la doctrina objetiva de la fe, proclamada por el Papa -a veces también por los Concilios-, Lutero enfatiza la importancia de la vida del individuo en la amistad de Dios. En lugar del énfasis, típico de la tradición católica, en la doctrina objetiva de la fe, en la medida en que es proclamada por el Papa -a veces también por los Concilios-, Lutero, en unidad con la presidencia mundial, pone el acento en la comprensión individual de la fe, que sólo está vinculada a la Biblia y a su interpretación.

H.O. 226.

Esta opinión es confirmada por *J. Kent, Het Protestantisme*, en R.C. Zaehner, ed., *Así busca el hombre a su Dios*, Rotterdam, 1960, 119:

“El juicio personal existía (...) tanto en la Edad Media como en los tiempos modernos: ningún hombre ha aceptado una religión sólo por autoridad. -- Sólo en un período, tras el auge de la reforma de Lutero y Kalvin (H.O. 211), se empezó a defender un derecho “absoluto” (H.O. 135; 210) a la libertad de opinión “personal”. Los protestantes del siglo XVI no querían exagerar la importancia del individuo.

La tolerancia (H.O. 134) también data, únicamente, del siglo XVII.-- La autoridad era uno de los aspectos del catolicismo, que los reformistas querían conservar”. (H.O. 206: Justicia).

*A modo de apunte*, esto marcará, con el tiempo, la profunda diferencia entre los protestantes ortodoxos (ortodoxos) y los liberales (liberales) (H.O. 206: Racionalismo teológico). Cf. *C. Santschi, 2000 ans de réformes*, Ginebra, 1986, 33s. (*L’emancipation des citoyens de Genève*), --en lo que respecta a la variante calvinista.

Cf. *Berger, The Heavenly Canopy*, 175s: “La verdadera crisis de la ortodoxia protestante salió a la luz en el siglo XIX”. “El padre de la síntesis liberal (*op.*: sistema coherente) fue Friedrich Schleiermacher y los rasgos principales de la teología liberal posterior pueden, ya, verse claramente en su propio pensamiento”. (O.c.,175;176). Cfr. H.O. 141.

Schleiermacher (1768/1834) es, de hecho, notorio por su *Reden über die Religion* (1799), dirigido a “die Gebildeten unter ihren Verächtern” (a los “intelectuales” entre los despreciadores de la religión).

Es la rama de la intelectualidad que, al final de la Edad Media, surge, como vimos H.O. 186. Los “intelectuales” -y no (ya) las fuentes de la fe (Biblia, tradición, autoridad eclesiástica)- son, a partir de ahora, los árbitros de la racionalidad (valor cognitivo) del cristianismo, en realidad de cualquier religión.

H.O. 227.

**b.-- (2) *El individualismo de Lutero.***

**a.** Ya la decisión de entrar en el monasterio, tomada en contra de la autoridad paterna, indica que en el alma más profunda de Lutero actuaba una tendencia -que ahora se llamaría- “antiautoritaria”.

**b.** También - lo que Berger (H.O. 199v.) llama secularización, como “tremenda contracción de lo sagrado dentro de la realidad” (sic), es, en su interpretación luterana, individualista.

“Cuando la Reforma no consiguió ganarse a la jerarquía eclesiástica gobernante, fue una prueba de la seriedad con la que se inspiró la Reforma que Lutero y Kalvin estuvieran de acuerdo con las organizaciones eclesiásticas separadas que surgieron allí donde el poder secular -*nótese*: “secular” es “laico”- estaba dispuesto a aceptarlas y apoyarlas.

Estas nuevas iglesias demostraron que era posible revivir fielmente el cristianismo primitivo (H.O. 159: Ya Occam; véase también 207v.: Santschi),--lo cual era diferente de reinventarlo.

Esto, sin la autoridad del Papa, con el rechazo de algunos aspectos de la veneración de la Virgen María, bajo la invocación de los santos y sin el uso sistemático de las indulgencias y las misas de difuntos, sin el monacato y la confesión auricular obligatoria (aunque no del todo sin confesión) y sin el sacrificio de la misa tal y como se entiende habitualmente.

El servicio de culto debía realizarse en el idioma del pueblo (H.O. 211: todo el pueblo), el aspecto de comunión de la Cena del Señor debía ser restaurado, y la salvación del pecado, sobre todo, debía ser vista como un regalo inmerecido ‘de Dios’“. (J. Kent, o.c.,119).

Lo que nosotros -H.O. 126- llamábamos “autoritarismo”, en los círculos eclesiásticos, en la Edad Media, ha provocado, al parecer, una inversión en su contrario (H.O. 213: cortejo, --¡verdaderamente, una forma peculiar de proceso causal! ¡Porque - al menos en parte- el proceso causal lo es! Por ejemplo, lo que los pedagogos ingleses llaman la madre terrible (la figura materna que asfixia a su hijo bajo sus cuidados y ternura maternos), ¿no provoca la rebelión del niño? A esto se refería -con gran maestría- Ortega y Gasset (163.1: crisis) cuando hablaba de la atmósfera asfixiante de la autoridad y la tradición en el Tiempo de la Transición.

H.O. 228,

**Nota: La influencia de von Staupitz.**

En Wittenberg, cuando Lutero estaba en plena crisis, encontró mucho apoyo en su confesor von Staupitz. Este último fue

- (i) un tomista convencido (H.O. 106) y
- (ii) un seguidor de la devoción moderna.

**Nota.--** Geert Groote (1340/1384) fundó en Deventer “los hermanos de la vida común”, una orden monástica a la que se acercó, por medio de amigos y alumnos, hacia 1380. La educación y la atención a los pobres eran los dos grandes objetivos. Este tipo de vida religiosa -después de cierto tiempo, tanto secular como espiritual- se extendió por los Países Bajos, Renania y el norte de Alemania.

Entre otras cosas, Geert Groote quería volver a la iglesia primitiva (H.O. 227) (y por lo tanto pertenece a la pre-reforma (H.O. 206) como lo describe *Hand. v. Ap. 4: 32/35*, señalando: “un tremendo encogimiento de lo sagrado” (H.O. 199).

Los Hermanos (y, con el tiempo, las Hermanas) de la Vida Común -junto con la Congregación de Windesheim- son ejemplares de lo que se llama ‘devotio moderna’, la piedad moderna.

Según A. Bolckmans, *Overzicht van de wijsgerige currents in de wereldliteratuur (Estudio de las corrientes filosóficas en la literatura mundial)*, Gante, s.d.,13, la educación desempeña un papel importante en la “piedad moderna” y desde esos círculos de la vida

- (i) un número de educadores,
- (ii) que, a su vez, prepararon fuertemente el humanismo (H.O. 187vv), en los Países Bajos y en Alemania. En otras palabras: ¡un prehumanismo! Así, Erasmo (H.O. 191; 197; 221), máxima figura del humanismo holandés, cayó, de niño, bajo la profunda influencia de los Hermanos de la Vida Común.

“Tengo todo de Von Staupitz. Von Staupitz inició la doctrina, porque dijo: ‘Hay que mirar hacia arriba al hombre llamado Cristo’. Eso dice Lutero.

Junto a esta devotio moderna, aprendida de un tomista, va, en algún momento, el típico redescubrimiento luterano del Evangelio, gracias a su estudio personal de la Biblia.

Líbrame, Señor, con tu justicia”, así comienza un salmo. El Evangelio, tal como lo interpreta Lutero, revela la justicia de Dios (es decir, la gracia transformadora de Dios que actúa en nosotros), que puede obtenerse mediante una fe cada vez mayor. Lutero se refiere a *Rom 1:17*. -- *Rom 3:21v*. también pone a Lutero en el mismo camino.

H.O. 229.

***La idea luterana de “justicia”,***

Lutero siempre habla de la “justicia de Dios”, -- a través de la fe en Jesucristo, -- que está disponible para todos los que “creen”.

*Van de Pol, World Protestantism, 44/47*, habla de esto:

(i) Hasta la redefinición, en un sentido luterano individual, del Evangelio, entendía el término teológico “justicia” en el sentido occamista, es decir, como las estrictas exigencias hechas por Dios a alguien que -pelagiano- debe guardar la ley natural (H.O. 216) y la ley revelada del Evangelio, como vimos: “hasta la saciedad” (H.O. 216).O. 216) - debe guardar la ley natural (H.O. 223v.) y la ley revelada del Evangelio,-- como vimos: hasta la asfixia (H.O. 216: “lo he probado todo”; 227: Ortega)). Con como “poesie involontaire” (H.O. 162), por citar a Paul Eluard, el surrealista, una voz de la conciencia que le señala constantemente lo que es irrealizable.

(ii) A partir de su reinterpretación personal, -- trágicamente para él: en un sentido verdaderamente católico (y a la vez verdaderamente bíblico), la ‘justicia’ se convierte, para Lutero, en el hecho de que Dios se revela, en la palabra bíblica de Dios, como en un poder ‘justificador’ (es decir, transformador del hombre en amistad con Dios) que debe ser aceptado con el salto de la fe.

Todo esto, en nombre de la misericordia: como le había dicho von Staupitz, Jesús, el Jesús humano (es decir, no la alta Segunda Persona de la Santísima Trinidad, como lo ve, por ejemplo, la liturgia bizantina), establece en la tierra, en una existencia humana, en carne y hueso, precisamente esa “justicia” que Lutero, después de su fracasada vida monástica, tanto necesitaba.

Jesús, que sufre y muere, comunica esa “justicia” al “pecador” (H.O. 224), que quiere confesar su pecaminosidad, creyendo que Jesús le salva. “La justificación, es decir, el llegar a un acuerdo con Dios, sola fide (sólo por la fe), es el Evangelio redescubierto de Lutero”. (Van De Pol, *ibid.*).-- En otras palabras: ¡no por las obras (incluso “buenas”)!

***Ad fontes.***

De la asfixia “volver a las fuentes”, -- así gritaron los humanistas (H.O. 195), pero eligieron de manera diferente a Lutero, es decir, las Antigüedades. Lutero, siguiendo las huellas de los prerreformistas, incluidos los franciscanos (H.O. 159), la devotio moderna (vinculando a ambos), escapa a la misma asfixia volviendo ‘ad fontes evangelicos’.

H.O. 230.

**a.-- La retórica de Lutero.**

El H.O. 217v. nos da muestras del arte de la palabra de Lutero. Pero hay más.

*G. Deschner, Luther (Eine Bilanz nach 500 Jahren)*, en: *Bunte* (10.11.1983), 126 ss., describe la situación en la que actuó la elocuencia de Lutero.

En 1514, año del Turmerlebnis, en el que, de repente, Lutero se dio cuenta de que la “justicia” no era el resultado de sus propias “buenas obras” o del “servicio a la iglesia”, sino sólo del salto de la fe, no estaba solo. El pueblo alemán estaba maduro para ideas análogas”.

(i) Todo el sagrado imperio romano de la nación alemana estaba en ebullición. Guerras en Italia y con Francia; la amenaza de los turcos. Las luchas de poder entre los principados seculares y los dominios espirituales habían debilitado la posición política del emperador.

(ii) La propia Iglesia, que anhelaba una reforma en su cuerpo y en sus miembros, su mundanidad y su ilimitada necesidad de dinero, había despertado un descontento que llegó a lo más alto. Las mismas impresiones tuvo el propio Lutero cuando peregrinó a Roma: el Papa era inalcanzable porque estaba ocupado en una guerra; por lo demás, el decepcionado profesor de Wittenberg se encontró con todo tipo de ejemplos de impiedad e inmoralidad en Roma (los sacerdotes, se quejaba, sólo leían la misa “a trompicones, a golpes, como si fueran prestidigitadores”).

(iii) La opinión pública alemana se vio completamente trastornada por los sermones de indulgencia del dominico Johan Tetzel. Al fin y al cabo, desde las Cruzadas (1096/1270), las indulgencias (es decir, la reducción de las penas temporales por los pecados), que -contra el pago en dinero- reducían los castigos en el más allá para los pecadores arrepentidos y solventes, habían sido una de las principales fuentes de ingresos del Papado.

Tanto la práctica de la indulgencia en sí, que se traducía en pura ganancia de dinero, como la forma descarada en que el clérigo Tetzel sacaba a los creyentes de sus bolsillos, se convirtieron en un escándalo: “¿Tendrán que sufrir ahora en el reino de los cielos (por falta de dinero) los pequeños, que no tenían mucho en la tierra? Esa es la situación.

**¿Cómo reacciona Lutero ante esto?**

Con sus 95 tesis (en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg), que exhibió como una encendida protesta, desató una tormenta de alboroto y aprobación (...).

H.O. 231.

1. Sin embargo, su voz, probablemente, no habría penetrado tan lejos si no hubiera hecho uso del invento más revolucionario del mundo entonces conocido, la imprenta (H.O. 181/185). Al igual que Cicerón (H.O. 190) utilizó la elocuencia en la antigüedad y Hitler (1889/1945) la recién nacida radio en nuestro siglo, Lutero utilizó a propósito el medio de comunicación de masas de su tiempo.

Empaquetó sus tesis en folletos y panfletos que, en gran número, permitieron por primera vez en la historia informar rápidamente a la población.

2. Por supuesto, sus adversarios también disponían de este medio de información. Pero no eran rivales para el dominio del lenguaje de Lutero, que incluía groserías y desplantes. Su alemán no era afectado, era poderoso y estaba repleto de imágenes comprensibles.

“Hay que preguntar a la madre en la casa, a los niños en la calle, al hombre común en el mercado; hay que ‘aufs Maul sehen’ (mirar su boca), para ver cómo hablan. De este modo, entenderán y notarán que se dirigen a ellos en alemán. Eso dice Lutero.

3. Lutero fue, de principio a fin, un hombre político de la iglesia (H.O. 227: influencia del poder secular), por así decirlo, la conciencia política de la iglesia. (...) Esto, en el sentido de una firme preocupación por los fundamentos morales, inculcando la responsabilidad y discerniendo entre el bien y el mal. Tal fue el mensaje político de Lutero, que también comunicó de forma popular.

4. Otro ejemplo de su campechanía: se ganó la simpatía de las masas porque, como el pueblo, apreciaba la música. Sus canciones - “Ein feste Burg ist ‘unser Gott’“, “Von Himmel hoch, da komm’ ich her”, “Wach auf, wach auf, du Deutsches land”- son tan frescas ahora como hace quinientos años.

5. Su carácter abierto, abierto a todo lo que este mundo ofrece, es una de las cosas más llamativas de Lutero. Por eso no es casualidad que escribiera tantas canciones para beber como canciones religiosas, ya que “ein Humpen Bier” (una copa o un gran vaso de cerveza) le gustaba más que cualquier tipo de melancolía.

6. También contribuyeron su decidido coraje confesional y su desafío a la muerte.

H.O. 232.

**f.-- Calvinismo y racionalismo económico.**

*Helene Védrine, Les philosophies de la Renaissance*, 61s., dice que las Reformas “remodelaron a fondo el pensamiento renacentista y, sobre todo, su filosofía”:

(i) el hombre humanista del Renacimiento (H.O. 194v.) estaba centrado en el hombre (“antropocéntrico”) y era secular;

(ii) las Reformas enfatizaron la incapacidad radical del hombre para cumplir con la tarea que Dios le impuso,-- evidenciada en el pecado y el pecado original, que requieren la salvación por la gracia. En otras palabras, el humanista era “diesseitig” secular, dentro del mundo, y el hombre reformado estaba en casa en dos mundos.

Era tanto el hombre piadoso y lector de la Biblia, que arregla su salvación individual con Dios, como el trabajador, que, dentro de este mundo “terrenal”, cumple la llamada de Dios mediante una vida activa.-- Aquí *H. Védrine* sitúa a *Max Weber* (H.O. 199), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905).

a. M. Lutero (1483/1546) seguía siendo, en lo que respecta a la economía y especialmente a las finanzas, muy medieval. Incluso en 1571 la Iglesia Católica se negó a aprobar el préstamo con intereses.

b. Kalvin (1509/1564) y sus sucesores, en cambio, piensan en la modernidad económica. Condenan la ociosidad y el desempleo, favorecen el trabajo y la inversión; sin condonar la usura, estimulan al banquero y al industrial, que obtienen beneficios.

El puritanismo -especialmente en Estados Unidos- también ha desempeñado un papel análogo. El presbiterianismo es una variante protestante que rechaza la autoridad de los obispos anglicanos, en los países anglosajones, para reconocer sólo a los vicarios. Tiene su origen en Escocia, donde la fundó John Knox (1505/1572), la principal figura de la Reforma en ese país. En 1688 fue reconocida por la monarquía inglesa.

Un “puritano” es un miembro de la Iglesia Presbiteriana. El puritanismo, que es un “rigorismo” (forma de vida estricta), surgió como reacción contra la moral frívola bajo Isabel I (1533/1603; Reina: 1558/1603) La Revolución de 1648 fue, en su mayor parte, obra de los puritanos.

La persecución de los puritanos bajo los dos primeros Estuardo contribuyó en gran medida a la colonización de Norteamérica.

H.O. 233.

**f.1.-- Una pequeña palabra sobre el calvinismo.**

H.-L. Matter, *Réformation*, 1 (*Calvin le juste*), en *Illustré* (Lausana) 1986: 20 (14.05.86), 144/152, tipifica el ambiente de Ginebra, centro mundial tanto de la Reforma como del calvinismo, el 21 de mayo de 1536:

“Cuando la campana y el tambor de la catedral de San Pedro convocaron a los electores en aquel notorio domingo (21.05.1536), los habitantes de Ginebra, que habían permanecido fieles a la Iglesia de Roma, se arrastraron a la tierra y abrocharon sus maletas. Porque ya no había dudas sobre el resultado de las deliberaciones del Consejo General. ¿Acaso el príncipe-obispo Pierre de La Baume no había elegido el camino tres años antes, después de haber intentado en vano recuperar una apariencia de poder?

Mira: Berna, Zúrich, los amigos del Norte, se han pasado recientemente a la nueva fe.-- La influencia de estos preciosos aliados -Ginebra está, desde hace tres días, amenazada por el duque de Saboya, el enemigo hereditario- no es pequeña. Pero la decisión del Consejo no se debe únicamente a la política.

La corrupción de la Iglesia católica en esos días despierta una profunda repulsión en todos los sectores. Uno ya está harto... de esos sacerdotes con sus plumas llenas (‘panse’), que viven como parásitos, si no hubieran degenerado en seres lascivos y libertinos. El comercio de indulgencias (H.O. 230) - “Quand la pièce tombe dans le tronc, le péche s’envole” (Cuando la moneda suena en la caja de las ofrendas, el pecado se evapora) suscita la aversión, incluso entre los fieles, que, por lo demás, difícilmente podrían ser sospechosos de antipapismo. El monje alemán Martín Lutero instigó, en 1517, las medidas que le dieron notoriedad a este odioso comercio de caballos”.

Hasta aquí lo que, en el 450 aniversario de la Reforma en Ginebra, escribe un calvinista. El mismo escritor, en un segundo artículo (*Le Calvinisme par la face nord*), en: *Illustré* (Lausana) 1986: 21 (21.05.86), tipifica lo que supuso la nueva fe. Como los presbiterianos, también los calvinistas: son rigoristas, es decir, engendran personas, que en Ginebra se caracterizan, hoy en día, como “coinces”. Mal genio, moralina, tristes cavilaciones, engreimiento, ¡tal es el contenido del propio entendimiento de este calvinista!

H.O. 234.

El autor da, en primer lugar, la impresión opuesta a la imagen de “vergüenza”:

(i) “Compruébelo en la publicidad: la sonrisa relajada y la atractiva barriga de curas y monjes favorecen la venta de quesos camembert, salamis, empanadas y licores. Sin embargo, a nadie le ha hecho salivar el retrato cortante de un “pasteur” (ministro calvinista) de nuestra iglesia nacional. Traducido literalmente. A Lutero se le atribuye el siguiente distich (verso de dos versos): “A quien no le guste el ‘wein weib und gesang’ seguirá siendo un tonto toda su vida” En efecto: ¿no nos enseñó el H.O. 231 que Lutero escribió para los alemanes tantas canciones para beber como canciones religiosas?

Un modelo aplicativo del calvinismo, estilo ‘nueva fe’ en Ginebra “Si alguien es sorprendido ebrio, deberá, aunque sea la primera vez, pagar ‘trois sous’ y será entregado a le Consistoire.

Si esto ocurre por segunda vez, estará obligado a pagar “cinq sous”. La tercera vez es “dix sous” y lo meten en la cárcel: Así lo dice una ordenanza de Ginebra de la época.

Hasta aquí la impresión visual de “rigorismo” y los hechos en los que se basa esa impresión visual, ya que se imponían castigos análogos por “paillardise” y también por “chansons deshonetes, dissolues ou outrageuses ou danse en virolet (H.O. 175) ou autrement (porque se castigaba el canto y el baile de esa naturaleza).

(a) “tres días de prisión y

(b) “comparecer ante el consistorio”).

Esto, por supuesto, es diferente del “Wein, Weib und Gesang” de Lutero.

La pregunta que surge es: ¿qué filosofía de la vida y del mundo se esconde detrás de esta acción punitiva? En otras palabras: ¿qué ontología (sentido de la realidad)?

### ***Una nueva forma de comportarse éticamente.***

La materia, después de este fenómeno de superficie, revela la estructura de profundidad,-- la teoría de la predestinación.-- Como se sabe, Calvino tenía afición por S. Agustín (H.O. 90/100: conflictuología; 197: crítica cultural). Se trataba de la conflictuología y la crítica cultural, por supuesto; pero tenía otro motivo: S. Agustín ya tenía su doctrina de la predestinación. La salvación eterna, en Cristo, es un efecto de gracia tal que, desde toda la eternidad, el destino de todo ser humano está determinado por Dios mismo; pues todo lo que ocurre en el tiempo está “previsto” y “querido” por Dios mismo.

H.O. 235.

**a.** Definido en términos generales: la “predestinación” coincide con la Divina Providencia.

**b.** Una visión más estrecha: Dios predestina a criaturas concretas y singulares, dotadas de razón y libertad de voluntad, a la salvación eterna. La voluntad (decreto) por la que Él hace esto se llama “predestinación”.

Surgen tres opiniones.

**(i).1.--** El pelagianismo (H.O. 99; 208; 216) atribuye la salvación (o la calamidad) únicamente a la propia capacidad del hombre,-- con Dios simplemente observando el resultado y asistiendo.

**(i).2.--** El predestinacionismo altisonante, defendido por algunos discípulos exagerados de S. Agustín, afirma que sólo Dios predestina a unos a la salvación, mientras que predestina a otros a la perdición eterna.

**(ii) --** La posición católica está en el medio:

**(a)** La dispensación de meras gracias puede, según el caso, incluir preferencias divinas, por las que algunas criaturas tienen alguna ventaja sobre otras;

**(b)** Todas las demás criaturas, sin embargo, sin distinción, reciben de Dios las condiciones necesarias y suficientes para que ellas mismas -y no Dios- sean radicalmente responsables de su salvación o desgracia.

Ahora bien, es cierto que Calvino, a su manera contemporánea, resucitó el predestinacionismo de la Edad Media (agustinismo extremo), “Calvino no dudó en ir un paso más allá que S. Agustín, al afirmar que la condenación no era el efecto del pecado, sino la causa del pecado. En otras palabras, los malvados no se condenan porque pecan, sino que pecan porque están condenados”.

Con estas palabras *Henri Babel (Calvin, le pour et le contre,--así como: Pourquoi Genève adopta la Réforme)* -citado por Matter- tipifica el predestinacionismo de Calvino.

Por analogía, a los “elegidos” se les exige un comportamiento acorde con su dignidad de “elegidos”. La inferencia ética.-- Tal visión funda “el estrés de la santificación” (el exceso de esfuerzo en cuanto al honor de sí mismo) (Olivier Fatio).

H.O. 236.

Matter cita al profesor Franco Giacone, que se hace eco del pensador italiano Benedetto Croce (1866/1952): “El rigor calvinista fundó una nueva manera de vivir éticamente y bien: formó caracteres; incitó al trabajo, donde el ‘trabajo’ fue interpretado como la misión asignada por Dios a cada hombre en su propia profesión”.

La llamada “ética protestante” (entiéndase: “ética calvinista puritana”), según le pasteur Henry Babel, “produce un tipo de hombre más activo y emprendedor. Tal vez este parece menos feliz. A veces tiene menos humor.

Pero **(1)** el holandés, **(2)** el protestante parisino, **(3)** el habitante de “les Cévennes”. (*nota: el lado oriental del Macizo Central en el sur de Francia; le Cévenol*) y **(4)** especialmente los presbiterianos americanos (puritanos), -- todos ellos son personas con propósito (“des types efficaces”).

Después de todo, Dios les pedirá cuentas a su debido tiempo. Se saben responsables. -- Así dice un ministro calvinista sobre los diferentes tipos de calvinismo extendidos por el mundo.

### ***La ética calvinista del dinero.***

Tomemos, inmediatamente, un modelo aplicativo.

“Todo lo que cada uno de nosotros posee no ha caído en sus manos por casualidad, sino en virtud de la dispensación de Aquel que es: el amo y señor soberano de todo (*cf.* teocentrismo calvinista) (...). Obedecemos, pues, “le commandement” si, aunque contentos con nuestra suerte, sólo buscamos el beneficio dentro de los límites de la honestidad y la legalidad,-- si no queremos enriquecernos perjudicando al prójimo (...), -- si no queremos salvar nuestra alma con ello. Si, por el contrario, nuestro objetivo es ayudar a todos (H.O. 88: subsidiariedad), - en la medida en que podamos, con nuestros consejos y nuestra “sustancia”, (posesión). - para mantener lo que posee”. (Inst. 2,8, 45s).

Se puede ver que la ética rigorista -es un término más preciso- no es en absoluto el capitalismo “liberal absoluto”. Pero -la historia lo demostrará, más adelante- el capitalismo puede surgir de él o, fácilmente, coexistir con él.

H.O. 237.

**Conclusión-** La ética calvinista-puritana es, esencialmente, una ética del trabajo. -- El mundo, de hecho el universo, es un campo de trabajo. En ese campo de trabajo, que es el “ser”, hay dos tipos de ser:

- a. Cualquiera de los dos es un “ser”, trabajar, estar trabajando;
- b. O bien un “ser” es factible o ya ha sido trabajado.

Tal es la ontología inherente al hombre-en-el-mundo calvinista-puritano.

### **f.2.-- La visión del capitalismo-calvinismo de Weber.**

Ahora tenemos las condiciones necesarias y suficientes para entender la sociología de Weber sobre la relación entre el puritanismo (calvinismo) y el capitalismo.

#### **(1).-- La ocasión.**

Según A. Akoun, *Max Weber* (1864/1920), en: d. Huisman, dir., dict. d. phil., París, 1984, 2635, Weber llegó a la idea de esta sociología comparativa a través de un texto preparado por uno de sus alumnos, que había hecho un análisis comparativo de las opciones profesionales dentro de una serie de grupos religiosos. El alumno había observado una fuerte presencia de protestantes entre los grandes patrones industriales.

#### **(2).-- El método.**

A. Brand, *M. Weber* (1864/1920), en: L.Rademaker, ed., *Sociologische encyclopedie*, 2, Utr./Antw., 1978, 805/814, notas principalmente, dos aspectos.

##### **(i) El método comprensible (dilthey).**

Esta praxeología plantea tres preguntas en particular:

1. “¿Qué hace / hace el que actúa?”
2. “¿Qué quiere decir el que actúa cuando hace/dice algo?”
3. “¿Por qué / por qué tiene esta intención?”.

##### **(ii) El método axiológico.**

Comprender al prójimo, por así decirlo, “desde dentro”, como dice Weber, tiene que ver sobre todo con los valores. Al fin y al cabo, los objetivos prácticos dependen de los valores que se adopten. -- Aquí hay que distinguir entre lo que él llama “implicación en los valores”, es decir, el interés por los valores y las opciones de valor, y la “apreciación”, es decir, la aprobación real de los valores.

Praxeológicamente: el por qué/para qué de la acción social tiene que ver con los valores o incluso con la elección activa de valores (“valorar”).-- Ya podemos conjeturar con qué rigor el hombre ve los valores y los realiza activamente.

H.O. 238.

**(3).-- *El tema principal.***

Según A. Brand, a.c., 809, una parte importante de la obra “sustancial” (fundamental) de Weber está dominada por la cuestión del significado, del “valor” de

(1) la racionalidad y

(2) La racionalización (H.O. 144/146) de nuestra cultura occidental.

Sin embargo, Weber no tarda en reducir su pregunta: el significado (e, inmediatamente, el origen) del racionalismo económico -en este contexto, el significado del capitalismo y del espíritu capitalista, en Occidente. Cfr. H.O. 147v.: 168; 186; 194 (ciudadano).

***Digresión. - Característica del capitalismo moderno y occidental.***

(1) **El** trabajo (H.O. 236v) es la idea principal.

(2) **las** subideas son: organización racional (razonada, posiblemente razonada matemáticamente) de ese trabajo, -- objetivo (propósito) de ese trabajo en el beneficio, mediante “cálculo” (cálculo), -- inmediatamente, si hay escala, separación implementada de hogar y empresa, -- empresa sujeta a un sistema de contabilidad razonado, -- empresa que constituye un sistema de trabajo.

Se ve que, aunque el propio Weber no pone este énfasis, el trabajo, con sus aspectos “racionales”, es central.

***Conclusión*** - La misión dada por Dios al puritano-calvinista, en este mundo, es el trabajo para la mayor gloria de Dios y para el cumplimiento de su propia elección individual (predestinación),-- como lo vimos, arriba.

Pues bien, existe una analogía (H.O. 13v.): tanto el Racionalismo económico moderno como el Rigorismo (Purit. / Calv.) giran en torno a la idea de “trabajo”, aunque ambos objetivos (compromisos de valor) difieren profundamente, -- al menos si ambos cumplen con su idea típica.

Lo que a menudo no es el caso (H.O. 95: conflicto entre la idea pura (ideal) y la idea realizada (fenómeno,--también llamado “realidad”; cf. H.O. 140: la tesis se convierte en “entfremdet” (para citar a Hegel y Marx) en la hipótesis (= praxis).

**(4).-- *Significado y motivo.***

Weber caracteriza la acción capitalista como (1) diligencia inquieta y metódica, (2) ahorro, (3) sobriedad (‘businesslikeness’) y (4) sentido de la responsabilidad hacia la propia tarea profesional.

¿Qué significado y motivo (consciente)/motivación (inconsciente) contiene?

H.O. 239.

(i) Obsérvese, en primer lugar, que el hecho de ser amigos y colaboradores de Dios por medio de la predestinación fomenta **(1) la** responsabilidad profesional, **(2) el** pragmatismo, **(3) el** ahorro y **(4) la** diligencia en el propio trabajo profesional.

Akoun, a.c.,2635, lo resume a su manera: “El puritano que funda una empresa industrial no es en absoluto un ‘matérialiste sordide’ (un materialista asqueroso). Weber dice: “Sólo porque el trabajo (profesional) era la expresión de un objetivo sobrenatural (“trascendente”).

**Nota:** Aumentar la gloria de Dios, dentro de la propia creación - sólo así se podría afianzar plenamente la “racionalidad” económica. Después de todo:

**(1)** trabajar es rezar y

**(2)** el éxito (*nota:* en el resultado de ese trabajo ocupacional (adquisición de propiedades)) es el signo obscuro del favoritismo de Dios”.

La gente dice: “Con mi trabajo sirvo a Dios y con el resultado, el éxito, veo que soy, verdaderamente, un ‘elegido’ (amigo, colaborador) de Dios, cuya gloria en la creación aumento (precisamente trabajando y ganándome la vida)”.

**(ii)** Al capitalismo, es decir, a la capitalización, se le exige más. -- ¡Akoun: la armonía de dos opuestos es, en el puritano, visible! Por un lado: el trabajo inquieto (H.O. 236: le Commandement), ya que resignarse a la posesión adquirida no es aumentar la gloria de Dios,-- la pereza, la “pereza” (inercia) es el signo de la condenación (predestinacionismo); por otro lado: ante el estilo de vida ascético (nada de lujo, nada de sociedad de consumo), la formación de capital es cada vez mayor.

**Resultado:** excedentes de capital, que dan lugar a la reinversión. Akoun: “Travailler - ne pas consommer les produits de son travail” (Trabajar duro y vivir pobre al mismo tiempo) Resultado: acumulación de capital. El capitalismo, aunque profundamente religioso. O mucho más exactamente: ¡gracias a esa religión!

### **Conclusión.**

**(i)** es el ACD (antecedente, signo),

**(ii)** es el CSQ (consistente, continuado).-

Ahora entendemos mejor el resumen de Brand: “La inquieta actividad ocupacional tenía como motivo (*nota:* por qué/para qué) el deseo de la certeza de la propia salvación; tenía el sentido de actuar ‘para la mayor gloria de Dios’ (*nota:* para aumentar la gloria de Dios en la creación).

Tuvo, como consecuencia económica (no intencionada), la promoción del capitalismo moderno. (...)

H.O. 240

Además, en lo que respecta al factor “trabajo”, el ascetismo religioso protestante (*op.: sentido de la mortificación*) creó un tipo de “trabajador” que encajaba en la disciplina (*op.: sentido de la disciplina*) de la organización laboral industrial moderna”. (A.c., 810v.).

**(5).-- *El aspecto de la secularización.***

Lo vimos en dos lugares: H.O. 194 (laicización) y H.O. 199vv. (Brand, a.c. 810, menciona dos aspectos. Lo que el monje o el místico de la Edad Media buscaba en el monasterio o en la soledad, alguien como Calvino lo trasladó a este mundo y al trabajo profesional.

En otras palabras, no se rechaza la mortificación monástica o mística de “este mundo ‘terrenal’” -la ascesis monástica-mística- en sí misma, sino la huida mundana en la que se encarna. como vida monástica-mística en medio de una familia y un negocio, -¡esto es ‘die innerweltliche Askese’ (expresión de Weber: ascesis mundana o ‘secular’)! O como dice Brand: “la profesión como vocación (religiosa)”. Pero, así, el ascetismo se “secularizó”, o mejor aún, se “laicizó”.

**(ii)** El término “racionalización” -- al menos en la jerga de Weber -- es la exclusión del misterio, el milagro y la magia (H.O. 201),-- esto, para poner en su lugar al único Dios elevado (monoteísmo) y su ética rigurosa (monoteísmo ético).

La consecuencia, según Brand, es: ¡sin sacramentos, sin confesión, sin intermediarios entre Dios y el individuo! Esto conduce, entre otras cosas, a una “gran soledad interior” (Brand, a.c., *ibid.*). El individuo calvinista-puritano -sin confesor, sin taumaturgos, sin sacramentos- se encuentra solo, directamente ante Dios, con la pregunta: “¿Seré de los elegidos o de los condenados?”

Mediante el trabajo y el éxito del trabajo (el resultado demuestra el método: ¡Dios “bendice” el trabajo!) el rigorista se tranquiliza. La secularización -entendida como la eliminación de lo sagrado- conduce, pues, al trabajo profesional.

H.O. 241.

**Conclusión.--** La “racionalización” -entendida como “secularización”- tiene al menos dos variantes de significado:

- (i) negativo: la eliminación de lo “sagrado” arcaico (incluido el vuelo del mundo) y
- (ii) positivo: el situar en el trabajo profesional terrenal lo que antes se hacía en el aislamiento (monasterio, soledad).

**Nota** - Se puede, por supuesto, comparar el enfoque de Weber sobre el fenómeno del “capitalismo” con otros enfoques.

(a) *J-Fr. Lyotard, economie libidinale*, París, 1974,--bajo influencia freudiana, ve en la visión de Marx del “capital” una dualidad:

- a. Por un lado, Marx admiraba el capitalismo, por su “poder”;
- b. por otro lado, se escandaliza por ello (explotación; inhumanidad de la riqueza, etc.).

Lyotard habla del carácter “impío” (“le caractere impie”) del capitalismo. Según Lyotard, el capitalista no respeta los valores superiores (“trascendentales”, teológicos).

Hay algo de cierto en ello, pero hay que tener cuidado de no generalizar: el capitalista rigorista-religioso sí los respeta. Esto ha quedado ahora muy claro.

(b) *Michio Morishimai, Capitalisme et confucianisme*. En París. 1986; es el trabajo de uno de los mejores economistas matemáticos actuales de la London School of Economics. La tesis de este japonés es que el auge económico-capitalista del Japón actual es el resultado de una mentalidad religiosa, la variante japonesa del confucianismo, de hace quince siglos. Y no de una revolución occidentalizadora en el transcurso del siglo XIX.

Cuatro factores religiosos han hecho que el típico japonés sea “work(st)er”: el confucianismo, pero mejorado por el sintoísmo (religión autóctona, la del emperador) y el budismo (religión india, que tenía como religión a la “gente pequeña” de Japón). Este nuevo confucianismo (diferente del confucianismo chino) tiene como virtud central la devoción, la reverencia filial y la obligación hacia la nobleza. Además, a pesar de su nacionalismo, ha tenido el acierto de abrirse a las culturas extranjeras (las occidentales e industrializadas, entre otras), en la revolución Meiji (Mutsu-Hito (1852/1912; déspota ilustrado, que abogó por una política de expansión)).

H.O. 242.

No hay que olvidar que Morishima reacciona contra Weber. A. Weber, después de todo, realizó investigaciones sociológicas comparativas fuera de la religión europea occidental. Las otras religiones del mundo -el hinduismo, el confucianismo, el taoísmo, el budismo y la religión judía- también le interesaban.

Pues bien, Weber dice del confucianismo que es racional como el protestantismo, pero esta racionalidad no está dirigida a controlar la tierra con la mente (intelecto / razón), como en el racionalismo occidental moderno, sino a encajar en el universo con la mente (lo que en su día se llamó “Universismo”, como caracterización de la religión china). Weber hablaba, en primer lugar, de la religión china.

Consecuencia, según Weber: el confucianismo chino, aunque “racional”, no pudo desarrollarse económicamente y convertirse en “capitalista”.

**b. --** Ahora Morishima ha aportado una corrección a esto. Japón, aunque el confucianismo sea tan fuerte allí, se ha desarrollado económicamente y se ha convertido en “capitalista”. La explicación: el confucianismo japonés difiere del chino -estudiado por Weber en primer lugar- en que el japonés ha incorporado otras tres influencias religiosas dentro de su confucianismo.

Esta nueva aportación de Morishima comenzó en el año 604, cuando el príncipe Shotoku Taishi introdujo una nueva constitución. Alcanzó su pleno efecto bajo Mutsu-Hito, el siglo pasado, cuando las influencias cristianas occidentales hicieron una corrección final. En ese momento, el capitalismo es posible. “Las virtudes confucianas de la vida sobria y la templanza habían sido inculcadas en el pueblo japonés, hasta el punto de que cualquier individualismo era imposible. Una élite burocrática se ha abierto camino en todas las técnicas”.

El libro de Morishima revela (...) el carácter confuciano (*nota: confuciano en el sentido típico japonés*) de

- (1) la empresa,
- (2) la universidad,
- (3) La sociedad japonesa actual.

Indica la fuente del espíritu de devoción, todo al servicio del Estado, espíritu que aún prevalece allí”. (*J. Attali, L' électronique de Confucius, en Le Nouvel Observateur del 30.01.1987, 84/85*). Cf. H.O. 165vv; esp. 167 (Mercantilismo).

H.O. 243.

### ***La Reforma Católica (Contrarreforma).***

La Contrarreforma puede reducirse a las siguientes características.

**Introducción:** “El estado de la Iglesia, en los siglos XIV y XV, se caracterizaba por abusos flagrantes, entre el pueblo cristiano y -sobre todo- entre el clero. Por ejemplo, las más altas dignidades eclesiásticas eran prerrogativa de la nobleza; los grados canónicos y las prebendas (las rentas de un grado canónico) eran simplemente el refugio de los benjamines de una familia, que, además, a menudo eran dirigidos a las ordenaciones sin tener la vocación o el deseo de ellas. (...).

Los cabildos de las catedrales en Alemania, e incluso en otros lugares, no tenían reputación moral de ser ejemplares, lo que era aún peor entre el clero inferior, que se veía obligado a desempeñar las funciones sacerdotales sin una remuneración adecuada. La cohabitación no casada se hizo tan frecuente que un sínodo francés (reunión de obispos), en 1429, se quejó de que la opinión de que “la simple fornicación” ya no era un pecado mortal, estaba ganando terreno.

El rey Segismundo, en el Concilio de Basilea (1431+), llegó a la conclusión de que el celibato debía ser abolido.-- Los intentos de reforma no faltaron, pero quedaron sin efecto. Así, el Concilio de Vienne (1311/1312), ya en aquella época, confesó que su principal tarea era sanear las costumbres, incluso las del clero”. (*E. Vacandard, Réforme catholique*, en: *J. Bricout, director, Dict. prat. d. conn. relig.*, V, París, 1927, 1050).

He aquí un juicio católico puro, en una obra católica, ciertamente pura, de la Iglesia.

#### **g.1. El Concilio de Trento (1545/1563).**

A partir de 1311 comienzan una serie de intentos conciliares de “hacer algo al respecto” (Pisa (1409), Roma (1412/1413), Constanza (1418), Letrán (1512+)), todos ellos sin mucho resultado.

En 1545 -demasiado tarde- comenzó el Concilio de Trento, en circunstancias tensas: el Papa Pablo III (1534/1549) quería que se pospusiera el aspecto de la moral y la disciplina eclesiástica; el emperador Carlos (1500/1558), del Sacro Imperio Romano Germánico, quería que los padres conciliares pospusieran las cuestiones dogmáticas (relacionadas con los “errores” del protestantismo, por supuesto). Se decidió tratar ambos aspectos al mismo tiempo.

H.O. 244.

Fue un Consejo lleno de acontecimientos.

Por ejemplo, Mauricio de Sajonia, partidario del protestantismo, tendió una emboscada al emperador Carlos en el Tirol. La ciudad de Trento se vio amenazada por ello. Varios padres del Consejo, aterrorizados, huyeron (esto, en 1552). No fue hasta diez años después que pudo celebrarse la siguiente reunión del Consejo. Esto, gracias a la presión ejercida por el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico y la corona francesa sobre el Papa, que no estaba ansioso (por temor a que los obispos fueran disminuidos por el Concilio).

Aparte de cuestiones como el pecado original, la justificación (H.O. 229), los sacramentos (especialmente el bautismo y la confirmación), los medios de salvación, se escudriñó la vena principal del protestantismo: no sólo la Biblia, sino también, junto con ella, la tradición son fuentes de fe (H.O. 69: Patrística). 225; 229: sólo la Biblia); la interpretación de la Biblia tiene como regla (norma) hermenéutica la autoridad eclesiástica y la autoridad unánime de los Padres de la Iglesia (H.O. 69: Patrística),-- esto, en contra de la posición protestante de que el sujeto autónomo (el individuo: H.O. 225v.) puede interpretar válidamente las Escrituras.

Lo que dice C. Santschi, *2000 ans de reformes*, Ginebra, 1986: “Esta condena de la libre indagación incluye una condena de toda la doctrina de los reformadores sobre la salvación, la gracia, los sacramentos, la organización eclesiástica, la vida religiosa. Al inflar las tesis, ha hecho que el cisma de la cristiandad sea definitivo”. (O.c., 42).-- Tal es el veredicto calvinista.

Santschi añade: “El Concilio de Trento realizó, sin embargo, una labor edificante y, además, reformadora, dentro de la propia Iglesia católica. Por ejemplo, los decretos sobre la vida de los monjes, la jurisdicción de los obispos, el deber de asistencia pastoral, la formación en los seminarios para los sacerdotes, las condiciones para ser sacerdote (...)”. (Ibid.).

### **g.2. -- *Las nuevas órdenes monásticas.***

Santschi, nuestro calvinista: “Sin embargo, la verdadera reforma católica de los siglos XVI y XVII provino (principalmente) del clero mayoritario”. (Ibid.).

Se nombran: 1526 (Capuchinos), 1537 (Jesuitas), 1611 (Oratorianos); -- las congregaciones femeninas fueron aún más brillantes: 1535 (Ursulinas), 1633 (Hijas de la Caridad) 1610 (Visitación).

H.O. 245.

“De este modo, la reforma católica continuó la línea de la prerreforma (H.O. 206; 226), es decir, los movimientos religiosos del final de la Edad Media”. (O.c. 43).

### **g.3. -- *Los Reyes Católicos.***

El principio -proclamado a menudo por los protestantes- de que la religión de un Estado (H.O. 167v.: comprensión) depende de la convicción personal del gobernante, se volvió repentinamente contra ellos.

(1) El duque de Baviera, Alberto V, cerró sus estados contra la herejía luterana, obligó a los profesores de Ingolstadt a firmar el credo publicado por el Concilio de Trento y confió la educación de la juventud a los jesuitas.

Los príncipes eclesiásticos lo imitaron (entre 1570 y 1585), en S.-Alemania.

(2) El duque de Austria actuó de forma similar en 1578. *Ranke* (1795/1886), en su *Historia de Alemania durante la Reforma* (1839/1843), dice que la catolización, por parte del Estado, en S. Alemania y Austria, pasó “silenciosamente, sin ser notada”.

(3) Los Países Bajos del Sur y los Siete Cantones Suizos (la Liga de Oro) sufrieron una catolización política similar.

### ***Conclusión general.***

Las reformas -protestantes, católicas- fueron superadas por el ecumenismo.

Ya en el siglo pasado, el Papa León XIII (HO 137) inició la reunificación de las iglesias - con los anglicanos y los ortodoxos.

En 1938, en una conferencia celebrada en Utrecht, se decidió crear el Consejo Ecuménico de las Iglesias. Se trata de una evolución de la Conferencia de Edimburgo de 1910 y de la Conferencia de Lausana de 1927. El Consejo de Iglesias se creó en 1948. La Iglesia Católica envió observadores.

El Papa Juan XXIII (1881/1963), en 1959, proclamó el Concilio Vaticano II (1962/1965), que enfrentó a la Iglesia católica con el mundo moderno y sentó las bases de la unidad de los cristianos. Los protestantes y los ortodoxos fueron invitados como observadores. “¡Inspiración inouie!” exclamó Santschi (o.c., 56). Liturgia, Iglesia, Fuentes de la Revelación (H.O. 244), Iglesia en el mundo actual, ¡son las cuatro grandes “constituciones”! “Vatican II fut un véritable concile de réforme” dice Santschi, o.c., 57.

H.O. 246.1.

**g.4.-- La Escuela Católica.**

R. Lenaers, *¿Sigue habiendo “escuela católica” después de la secularización?*, en: *Streven* 1987, 579/593, afirma que, después de la Contrarreforma y en su estela, la educación secundaria ha existido como un tipo moderno de “escuela en sentido católico”. Esto, en los países católicos: Italia, Francia, España, el sur de los Países Bajos, el sur de Alemania, Austria, Hungría y Polonia. Dos objetivos:

(i) superar la ignorancia y la degeneración del catolicismo medieval mediante el conocimiento y la educación moral;

(ii) superar el protestantismo, mediante una contraofensiva. El llamado Colegio Jesuita fue la principal arma

1. La primera se fundó -no se sorprenda- en Mesina (Sicilia), en 1548. Petrus Kanis (Canisius (Nimega 1521/1597)) fue profesor allí. Por cierto: Kanis nació en el año en que Lutero apostató e Ignacio de Loyola (1491/1556; fundó la orden de los jesuitas en 1534/1537), dejó “este mundo”.

2. En 1710 había ya 612 centros de enseñanza secundaria de este tipo, en los que el humanismo (cristianizado), como sabemos (H.O. 196/198), era uno de los matices.

Un segundo matiz recuerda la secularización calvinista (H.O. 235v.: le stress de la sanctification) “El éxito de ese tipo de escuela se debió, en su mayor parte, al hecho de que -para los educadores religiosos de la época- ningún esfuerzo (compárese con el “trabajo” de los puritanos/calvinistas) era demasiado: les preocupaba la salvación eterna de las personas y eso lo valía todo para ellos. (...). La publicidad era, por tanto, superflua (...)”. (Lenaers, a.c. 580).

El lema “Ad maiorem Dei gloriam” (Para mayor gloria de Dios) sigue siendo familiar. Cf. H.O. 240 (para mayor gloria de Dios - característica del calvinista).

Lenaers, a.c.,580v., subraya que “¡sólo media hora de religión en la semana, como lección, debía ser suficiente! La visión católica estaba presente -silenciosamente- en todas las asignaturas, incluso en las puramente laicas. Esto, por cierto, en el espíritu de los humanistas cristianos de la primera hora.

En mi opinión, Lenaers pone demasiado énfasis en hacer que los alumnos sean eclesiásticos:

(i) que precisamente, en el contexto de los países de la Contrarreforma, se le escapó a los protestantes;

(ii) pero el primer objetivo (el primer plano) era formar a los católicos seculares, con vistas a su salvación eterna (el fondo),

H.O. 246.2

**II.B.(B).-- *Los factores intelectuales* (186+).**

***Introducción.***-- El surgimiento de la intelectualidad moderna: la base económica (186); la bipolaridad liberada: Musical y Racional (186v.);-- Gramsci (187).

**(1) *Humanismo renacentista* (187/1981).**

Definición: humanismo general y renacentista (187v.).

**a.-- fechas (188/109).**-- 1. 1. Petrarca (1336: ascenso al Ventoux); 2. Caída de Constantinopla (1453); 3. La historia de la ciudad.

**b.-- extensión geográfica.**-- Italia, Europa Occidental; Europa Central;-- España (Vives) (169v.).

**c.-- característica1 .** (190/194). a. Paideia;-- Círculo Escipiónico: doble cara (helenismo + realpolitik romana; 190);-- Maquiavelo diferente de Erasmo (191).

b. studia humanitatis (191/194): gramática, retórica. poética, -- historia, ética;-- retórica y filología (Vico);-- distinción del Renacimiento anterior (192);-- clásico y manierista: Pontormo (mod. apl.); el mundo como laberinto (193v.).

**d.-- Característica2 .** (194/196).-- a. El ciudadano (194); b. la inutilidad de los monjes y las órdenes mendicantes; laicización de la cultura (194); c. el hombre como ser independiente (195); d. “Ad fontes” (a las fuentes): Renacimiento temprano y posterior (Racionalismo-progreso) (195); e. transición (195) d. distinción tss. Humanismo renacentista y racionalismo actual (Maquiavelo; Erasmo) (196).

**e.-- Humanismo y cristianismo (196/198).**-- La relación “Humanismo” (= cultura secular) y “Cristianismo” (o “Naturaleza / Supernaturaleza”): cinco posiciones: desde el rechazo radical de la cultura profana hasta la identificación radical.-- Humanismo cristiano.

**(2) *Las reformas modernas* (199/245).**

Dos características: el tema y, sobre todo, la secularización (199/206).

**a.** Secularización: encogimiento de lo sagrado (misterio, milagro, magia); - el Antiguo Testamento como profanación (201/204), el t Nuevo Test. como re-santificación parcial (204v.); idea de “Secularización” (205), Creencia correcta (206)

**b.** Verificación (207/245).-- a. el término reforma (207/210).-- b. el imaginario de Lutero (210/215): León XIII, “héroe popular”, teológico-científico.-- Explicación: autoconfirmación (212/214; teodicea).-- c. el nominalismo de Lutero (215/218).-- d. el rechazo de Lutero contra la teología natural (218/230): la doctrina católica (218/ 222 ; el gran wijsg. trad. (220/222 .-- e. La retórica de Lutero (230v.). f.-- Calvinismo y racionalismo económico (M. Weber) (232/242) : el puritanismo y el calvinismo como rigorismos Calvinismo (predestinación - ética (233/237)); f.2. Capitalismo de Weber - Calvinismo (237/242; método; tema; praxeología; secularización;-- comparación con otras opiniones). g.-- la reforma católica (243/254): Concilio de Trento, las nuevas órdenes monásticas, los príncipes (estados) católicos, la escuela católica.

H.O. 247.

**(B).3.-- La ciencia natural moderna.** (247/279)

E. Coreth, *Einf.i.d.Phil. d. Neuzeit*, I (Rat.- Empir.- Aufkl.), 21/24 (*neue naturwissenschaft*), dice que uno de los principales factores, de carácter intelectual, que preparan el racionalismo moderno es la “nueva” ciencia (natural).

**Introducción.** - Coreth, o.c., 21f., distingue tres enfoques principales de mediados de siglo al respecto.

(i) Como vimos, H.O. 114/117 (nota 117), el elemento empírico, que el movimiento escolástico, a pesar de su pensamiento libresco (H.O. 109s.), llevaba en sí mismo, ha sido uno de los factores pioneros. Gracias a este elemento aristotélico (H.O. 8 ss.), Occidente salió de un agustinismo platonizante demasiado místico, propio de monjes, clérigos seculares y místicos.

(ii) Aún más empírica, incluso hacia lo naturalista, fue la aportación de mediados de siglo del pensamiento islámico, al menos en su forma averroística. Averroes (Ibn Rosjd (°Córdoba: 1126/1198), aristotélico de pensamiento independiente, fue, en su momento, muy influyente, en el pensamiento eclesiástico-escolástico (H.O. 129; 198).

(iii) Esencialmente empírica, de hecho la tendencia empirista-naturalista es, por supuesto, la filosofía nominalista tardoescolástica (H.O. 117; 247; 156 (Ockham)), que se vuelve hostil a la ontología, al menos en la medida en que la “ontología” se ocupa de las realidades (alma, Dios; ley moral) que escapan a la percepción de los sentidos. Oxford, pero también la Universidad de París, eran fuertemente nominalizantes.

**Conclusión.** La nueva ciencia natural no era, sin duda, nueva en el sentido absoluto. Sin embargo, al igual que, por ejemplo, el humanismo y la reforma, entró en un conflicto cada vez mayor con la rígida interpretación escolástica de las ideas científicas de Aristóteles (H.O. 21/24: appl. mod.).

**A.-- Análisis internalista.** (247/262)

Se puede, como defienden varios epistemólogos anglosajones, considerar la ciencia (profesional) de dos maneras:

i. Internalista (entonces uno se detiene en el aspecto estrictamente científico, la esencia);

ii. Externalista (se examina cómo, fuera del ámbito estrictamente científico, la ciencia profesional está o es influenciada).

Empezaremos por el primer aspecto, que en cualquier caso sigue siendo el fundamental.

H.O. 248.

**A.1.-- La “nueva” ciencia para Galileo.**

(1) La primera y “genial” elaboración del método reductivo del que la inducción (H.O. 116v.), después de la hipótesis (lema) y la predicción (deducción), es la fase de prueba, -- en resumen: el método inductivo, -- y su aplicación nos da Leonardo Da Vinci (1452/1519).

Es más: da Vinci ya funda los inicios de la ciencia exacta al introducir las matemáticas en el marco del método reductor.

Inmediatamente fundó los primeros lineamenta (líneas de base) de la física matemática moderna (incluida la mecánica).

(2) La astronomía (astronomía) experimentó su “revolución copernicana” en la persona de *Nicolás Copérnico* (1473/1543), quien, en su (publicado en 1543) *De revolutionibus orbium coelestium*, defiende el heliocentrismo. Escribió esta obra -que no correspondía a una tradición muy sostenida, a veces fanática- a instancias de sus amigos y del papa Pío III (1439/1503; papa sólo en 1503). Esto demuestra que “Roma” no era tan antiprogresista como a veces, hoy en día, se presenta tendenciosamente.

Lo que es notable, epistemológicamente hablando, es que

(i) El propio Copérnico, sobriamente, interpretó el heliocentrismo (el sol -no la tierra- como centro de la tierra y los demás planetas) como una hipótesis astronómica (cosmológica), (lema),

(ii) mientras que en caliente -polémica- la gente “lee” en ella una teoría de que el universo es a la vez infinito y divino. Que por supuesto, la ciencia pura y la ideología (ciencia de mentira), ya en ese momento, por desgracia, vieron juntos.

(3) Las ideas de Copérnico son desarrolladas por Johannes Kepler (1571/1630): calcula (matemáticamente hablando) las órbitas de los planetas; trabaja en la óptica (teoría de la luz), la acústica (teoría del sonido) y otros ámbitos típicamente matemático-físicos. “ubi materia, ibi geometria”. (Donde hay materia, hay geometría) resume sus ideas. Kepler fundó así de forma decisiva el método físico-matemático en las ciencias naturales.

**Galileo Galilei** (1564/1642).

Figura controvertida como ninguna otra, Galileo fue, sin embargo, el brillante promotor de lo “nuevo”, es decir, del conocimiento matemático-físico de la naturaleza. Por ello, vamos a analizarlo más detenidamente.

H.O. 249.

En primer lugar, nos referimos a algunas de las obras:

-- *Al. Koyré, Etudes galiléennes*, París, 1935/1939; 1980;

-- *G. Canguilhem, Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, París; 1975, 37/50 (Galilée: la signification de l'oeuvre et leçon de l'homme);

-- *E. Vanden Berghe, "Hevigorous suspicion of heresy"* (350 años después del juicio a Galilei), en *Collationes* (Revista flamenca de teología y pastoral), 1983: 3(oct.), 308/ 330.

La literatura que rodea a Galileo es, por supuesto, inconmensurable.

### **A.2.a.-- Un nuevo paradigma.**

*Th. Kuhn, De structuur van wetenschappelijk revoluties*, Meppel, 1976-2, 140vv, describe la revolución epistemológica de Galileo como un cambio de visión del mundo.

Aquí Th. Kuhn, uno de los cuatro grandes epistemólogos de la época, utiliza el término "paradigma".

La antigua palabra griega "paradeigma" (cf. H.O. 44: paragon) -paráfrasis: paradigma- significa, por ejemplo, el modelo de, un pintor o un ejemplo para ilustrar (mod. apl.)-- es).

#### **(a) El significado amplio, "sociológico":**

En este sentido, "paradigma" es el conjunto de principios, valores, técnicas, etc., comunes a una determinada comunidad de estudiosos -por ejemplo, los aristotélicos, los galileos- que es la expresión positiva del entendimiento (H.O. 83; 89);

#### **(b) El significado más restringido, "epistemológico":**

Esto forma parte del significado más amplio. Es la solución representativa o modélica de un problema. Por ejemplo, el modelo geométrico-físico arquimediano de Galileo. Más adelante se hablará de ello.

### **La propia percepción cambia.**

Estamos, aquí, ante un caso puro de metabólica (H.O. 163.1) -- explica Kuhn.

(i) Desde la antigüedad, la mayoría de la gente ha visto algún cuerpo que se balanceaba de un lado a otro, al final de una cuerda, cadena, hasta que finalmente se detenía.

#### **(ii) El paradigma aristotélico1..**

Para un aristotélico, el punto de partida era: un cuerpo "pesado" es, en virtud de su "naturaleza" (forma de criatura; H.O. 12) -- trasladado de una posición superior a una posición inferior, donde encuentra el reposo; un movimiento pendular era, en esa perspectiva. (H.O. 140: perspectivismo 180),

1. un movimiento de caída,

2. lo cual es difícil.

Corto: El movimiento cae en el reposo (impasibilidad).

H.O. 250.1.

**(ii).2. *El paradigma galileano.***

Cuando Galileo miró el cuerpo que se balanceaba de un lado a otro, “vio”, en su perspectiva, un cuerpo que

1...movido,

2. pero de manera que consiguió repetir el mismo movimiento, casi, un número infinito de veces. En resumen: el movimiento sigue siendo movimiento, inquieto.

Esto es, como lema (hipótesis), tanto más improbable, cuanto que, en su época (H.O. 143: situación; contexto), no poseía aún el principio de inercia: “Todo cuerpo físico -de por sí- no cambia su estado cinético; ya sea que, ahora, descansa o se mueva con un movimiento rectilíneo uniforme, persiste en uno de los dos estados,-- a menos que sea forzado a cambiar desde el exterior, por fuerzas que actúan sobre él”.

Tal cosa contradice, por supuesto, la observación acrítica del péndulo (pues éste, debido a la resistencia del aire, es un callejón sin salida). Sólo en el vacío se puede “demostrar” algo así. Cfr. E. Vanden Berghe, a.c., 322.

Kuhn: ambas percepciones, dentro de la situación (perspectiva, contexto) en que se sitúan, son igualmente exactas, como puro contacto sensorial con un fenómeno. Pero el paradigma, es decir, en términos platónicos (Kuhn no es platonista, pero interpretamos): la idea (H.O. 34: ideación), el pensamiento-imagen, el pensamiento-modelo, no es lo mismo. Se aborda el mismo fenómeno desde una idea diferente (paradigma), que se desliza en la propia percepción y la hace, a la vez, diferente.

***Isocronismo del péndulo.***

W. Cabus, *Galileo Galilei (en la avanzadilla de la ciencia moderna)*, en: *De Nieuwe Gids* 80.02.1964, 10, dice que Galilei -según una historia- ya a la edad de diecinueve años estableció que el tiempo de oscilación de un péndulo es independiente del tamaño del mismo, al ..., en la catedral de Pisa, comprobar un candelabro oscilante: con la ayuda de su pulso habría establecido que, independientemente del tamaño del arco descrito, el tiempo de oscilación permanecía invariablemente igual.

Incluso diseñó un instrumento relacionado con él: su pulsilogía, una pequeña honda de longitud variable para medir el pulso. Que es la misma idea, pero en aplicación opuesta (fenómeno).

Además, Galileo estableció que el tiempo de oscilación era también independiente del peso fijado, por ejemplo, al extremo de una cuerda.

H.O. 250.2.

¿De qué depende el tiempo de oscilación? En sus experimentos, dependía (y depende directamente) de la longitud de la cuerda.

### ***Las pruebas de caída libre.***

Examinemos un poco más el cambio de paradigma que se produjo en la mente de Galileo.

(i) La teoría anterior, la aristotélica, afirmaba que la velocidad de caída de un cuerpo dependía de su peso. Aplicación: si se carga un objeto con masa adicional, caerá más rápido. Aligéralo, y caerá más lentamente.

(ii) El comportamiento de un péndulo, citado anteriormente, es un tipo de caída (H.O. 249: Dificultad de la caída). La desviación lateral ‘complica’ la caída,... visto verticalmente, hacia el punto más profundo. Pero es una caída real.

(iii) Estamos, con la observación de que el tiempo de oscilación es independiente del peso, ante -lo que llamamos con K. Popper (1902/1994), *Logik der Forschung* (1934)- una refutación (“falsificación”) de la teoría aristotélica. Fue precisamente esta refutación la que obligó a una mente científica como la de Galileo a cambiar de paradigma.

(iv) Esto le llevó a probar su lema (hipótesis) mediante el análisis (investigación). Una historia dice que dejó caer -desde la torre inclinada de Pisa- dos pesos diferentes, de aproximadamente la misma forma (para mantener la misma resistencia del aire), simultáneamente. Ambos aterrizaron en el suelo al mismo tiempo. Para el asombro de los espectadores... de nuevo, ese isocronismo.

Una y otra vez, se pudo establecer que -si la resistencia del aire era la misma- los pesos que caían, por muy diferentes que fueran, mostraban la misma velocidad de caída.

### ***Ley de la caída libre.***

Con esto nos plantamos en una inducción, es decir

(i) la confirmación (verificación) de un ensayo previsto (sea cual sea el peso, el objeto cae igual de rápido) y

(ii) de forma repetible, de manera que se puedan hacer generalizaciones: todos los objetos que caen, si no lo impiden las diferencias de resistencia del aire, caen a la misma velocidad independientemente de su peso.

Con K. Popper, uno podría decir: no hay falsificación; por lo tanto, esta ley es provisionalmente verdadera.

H.O. 251.

Expresión platónica: todo fenómeno de caída, por muy variable que sea su peso, es la manifestación de una misma idea general o invariante.

***Una incursión: el movimiento “diluido”.***

P. Feyerabend (1924/1994), uno de los cuatro epistemólogos más actuales, en *Against Method*, Londres, 1975, dice que las llamadas reglas de investigación, en sentido estricto, son una simplificación irresponsable de la ciencia -sobre todo de la más “progresista”-. (Alan Chalmers, *¿Qué es la ciencia? (Sobre la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos)*, Meppel/Amsterdam, 1984-3, 164/166 (*Todo es posible*))

Chalmers subraya: “¡todo vale! No había “reglas” que Galileo, en su momento, tuviera que seguir - metódicamente - para establecer nuevos hallazgos. Sin embargo, hubo “incursiones”. El equipo de Galilei no funcionaba -a su gusto- con la suficiente rapidez y precisión para medir las diferentes fases de la caída libre.

1. Entonces tuvo una “idea”: “diluir” este movimiento --¡ahora una idea verdaderamente científica no es una fantasía absolutamente gratuita! Se incorpora a un programa de investigación, citando a Popper e Imre Lakatos (1922/1974). Como dice A. Chalmers, *¿Qué se llama ciencia?*, 103: “Galileo estaba haciendo una importante contribución a la construcción de una nueva mecánica, que -en una etapa posterior- demostró ser capaz de soportar una experimentación detallada. No es de extrañar que sus esfuerzos consistieran en experimentos mentales, analogías y metáforas ilustrativas, más que en experimentos detallados”.

2. ¿Cuál era la idea -según Feyerabend, anarquista, sin reglas- (incursión)? ¿Cuál era el experimento mental? Galilei razonó lo siguiente : “hay analogía”,

(i) **En lugar de la** caída libre o pendular, tomamos un cuerpo rodando por una pendiente (que también es una caída, pero con una desviación de la verticalidad).

(ii) similitud: un objeto que, en una pendiente, se desliza hacia abajo cae (tiene la misma ley), si, al menos, su resistencia es nula.

Diferencia: una parte de la fuerza gravitatoria es derivada, absorbida, por la pendiente; pero el resto -la otra parte de la fuerza gravitatoria- trabajando paralelamente a la pendiente, es proporcional a la fuerza gravitatoria original, entera. Cfr. H.O. 13 (Analogía): identidad parcial.

H.O. 252.

**Conclusión.** -- Introduciendo un movimiento de caída “inclinado”, pudo frenar la caída. Esto le permitiría, con el tiempo, establecer las leyes del movimiento uniformemente acelerado.

### **Mecánica moderna.**

**1.** A lo largo de su vida científica, el análisis del movimiento de los cuerpos fue su gran preocupación.-- Ya Leonardo da Vinci (H.O. 248) había buscado una mecánica o teoría del movimiento,-- preferentemente en términos matemáticos. Con Simon Stevin (1548/1620; matemático de Brujas,-- trabajos sobre mecánica e hidrostática), Galileo se convirtió -- gracias a mejores experimentos y a unas matemáticas más apropiadas -- en el fundador de -- lo que él llamaba -- “dos nuevas ciencias”, a saber, la estática, el análisis de los cuerpos (y de las fuerzas) en equilibrio, y la dinámica, el análisis de los cuerpos en desequilibrio.-- Cfr. P. Wolff, *La grande aventure de la physique*, París, 1968, 39/61, nos dice más sobre esto: Salviati (el propio Galileo), Sagredo (un interlocutor comprensivo) y Simplicio (un aristotélico despectivo) son los protagonistas de un diálogo sobre el movimiento uniformemente acelerado.

**2.** En efecto, en 1604, Galileo poseía la primera ley de la física matemática. Esta ley -según G. Canguilhem *Etudes*, 41- relaciona la duración de la caída de un cuerpo (sin resistencia del aire) con el espacio recorrido. Esto, como vimos anteriormente.

**a.** Canguilhem lo admite;

**(i)** Galileo trató de derivar esta ley (relación de “paso por el espacio/tiempo”) a partir de un principio (premisa) -parte de su paradigma, es decir- que no podía dar cuenta de esta ley (que es la regla de “ensayo y error”, -- de “conjetura y error”);

**(ii)** Galileo, en cierta medida, depende de la teoría del ímpetu, propia de los nominalistas parisinos del siglo XIV (Buridan, Alberto de Sajonia, Oresme; H.O. 129),- teoría, que fue aceptada por Leonardo da Vinci, Gerónimo Cardano (1501/1576), Gianbatista Benedetti (Cfr. A. Koyré, *Etudes gal.*, 47ss.), Tartaglia).

**b.** Dice Canguilhem:

Esta primera ley de la física matemática es la base de la dinámica. Además: es radicalmente nuevo, bajo un punto de vista, a saber, que el movimiento es una propiedad corporal, que de por sí (H.O. 250) es inmutable.

H.O. 253.

Tal cosa es, por supuesto, correcta. Pero Canguilhem ve más que eso: “Precisamente por eso ya no hay que buscar ‘causas’ del movimiento, sino sólo ‘causas’ de la modificación del movimiento de un cuerpo. Estamos ante un hecho: Galileo descubrió y determinó la esencia de la primera invariante -científica- expresada en lenguaje matemático”.

En otras palabras, se deja de lado la “causa” aristotélica. Uno se mantiene dentro de la física científica y ésta se formula en términos matemáticos.

**a.** Se refiere al *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (Diálogo sobre los dos grandes sistemas del mundo), de Galilei (1632): la “física” tradicional, con sus principios “causales” -al estilo de Aristóteles-, que no puede abordarse tanto experimental como matemáticamente, debe dejar paso a una nueva física: un conjunto de enunciados, representación de los fenómenos según un modelo geométrico (matemático) trabajado en un conjunto lógicamente coherente. Esto significa que los fenómenos, objeto del análisis, son centrales, y que éstos están en juego en la medida en que son medibles y en la medida en que existen relaciones mutuas. Las relaciones mutuas de los fenómenos medibles, expresadas en lenguaje matemático. Así es el físico de Galileo.

**Conclusión.--** La física matemática-experimental o exacta proviene -casi en su totalidad- de la filosofía, tal como la concibió Aristóteles. Es autónomo. Es una ciencia puramente positiva o “estelar”.

### ***Una nueva “ontología”.***

Analizar la realidad, en la medida en que es fenomenal, medible, experimentable, matemática, -- ¡bien! Reaccionando contra la ontología de Aristóteles y otros (es decir, de los escolásticos), -- ¡bien también! Pero esto es, al mismo tiempo, fundar una nueva ontología o, al menos” actualizar la antigua, en parte.

### ***La nueva indicación del tejido.***

Para Galilei, “Todo lo que es material H.O. 19/26; 38: // Todo lo que es oro), consta de dos conjuntos de rasgos:

**a.** El gusto, el olor, el color, que son propiedades “secundarias” (al fin y al cabo, sólo existen en el propio sujeto receptor, físicamente hablando);

**b.** El tamaño, la “forma” geométrica (H.O. 12), el tamaño (la cantidad) y el movimiento (en el sentido geométrico), las llamadas propiedades primarias, que reflejan la extensión, la ubicación (la localidad) en el espacio y la densidad (el grado de acumulación). Estos son el objeto de la “nueva” ciencia, la física.

H.O. 254.

**A 2 b.-- Un nuevo paradigma: apoyado instrumentalmente.**

1. K.O. Apel, *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik*, (Cientificidad, hermenéutica, crítica de la ideología), en: K.-O. Apel u.a., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankf. a. M., 1971, 8, dice: “El sentido del problema, inherente a lo físico (...) tiene (...) como premisa:

(i) una comprensión lingüística de los naturalistas sobre el significado de la naturaleza y

(ii) además, la posibilidad de una intervención instrumental en la naturaleza para provocar este problema, -- que, en cualquier experimento, se supone a-priori (...).”

El autor precisa: la medición de la naturaleza por el hombre, el explorador, se desarrolla en la medición inherente a la ciencia experimental.

**Modelo aplicable:**

(i) La idea precientífica de “calor” surge, por ejemplo, de la medición del organismo biológico frente a la naturaleza, frente al entorno, por ejemplo, frente a una piedra calentada por el sol;

(ii) pero la idea científica de “temperatura” surge de la intervención instrumentalmente precisa del termómetro, por ejemplo, que es una intervención de medición, - junto con el lenguaje científico, que define la idea de “termómetro”, etc., preferentemente en términos comprobables.

2. Gaston Bachelard (1884/1962), el dialéctico de la epistemología, en su *Le nouvel esprit scientifique*, París, 1934-1, 1975-13, 16s., dice: “el fenómeno debe ser desplazado, filtrado, purificado, -- vertido en el molde de los instrumentos, -- ‘hecho’ al nivel de los instrumentos.

Pues bien, los instrumentos no son más que teorías materializadas: de los instrumentos surgen fenómenos, que exhiben la propia característica de la teoría”. Bachelard lo llama “fenomenología”.

3. Auguste Comte (1798/1857), padre del positivismo francés, señala que la experimentación científica -en su esencia más profunda- es “un artificio”: “Se perciben los cuerpos

(i) fuera de sus condiciones naturales,

(ii) en condiciones artificiales, introducidas deliberadamente para facilitar el estudio del curso de los fenómenos”. (Védrine, *Les philosophies de la Renaissance*, 54).

H.O. 255.

**(i).-- De las gafas (valle del Arno) al telescopio.**

*J. Rosmorduc, De Thales à Einstein (Histoire de la physique et de la chimie)*, París/Montréal, 1979, 48s., enlaza con la primera revolución industrial, sobre la que H.O. 147.

Este giro, en términos de tecnología, también abarcó la óptica. La antigüedad no conoció la lente ni los prismáticos. Las primeras representaciones de estos instrumentos ópticos y su primer uso se encuentran en grabados de finales del siglo XIII, ... La Edad Media, tan despreciada por algunos.

Esto, en forma de gafas, mejoraba la visión. Según el historiador de la óptica, Vasco Ronchi, estos últimos aparecieron entre 1280 y 1281 en el valle del Arno (Italia).-- Pero estos aparatos eran muy toscos y deformaban los objetos vistos. Su uso científico era, por el momento, impensable.

Fueron necesarios dos cambios:

**(a)** la mejora puramente técnica;

**(b)** un cambio de conciencia. La primera es obra de los fabricantes de lentes y telescopios durante tres siglos; la segunda es el resultado de las revoluciones copernicana y galileana.

**(ii).-- El espectador holandés.**

En 1609 Galilei se entera de la invención del telescopio, en los Países Bajos, con un objetivo plano-convexo y un ocular plano-convexo (dos lentes, una convergente y otra divergente), obra del holandés Jakob Metius, según parece.

Siguiendo el mismo esquema, el propio *Galilei* fabrica un visor con triple aumento. Siguió mejorándolo hasta conseguir un aumento de 32.

“Cuando apuntó este telescopio al cielo, descubrió un milagro tras otro. Vio las lunas del planeta Júpiter, la estructura de la superficie lunar en montañas y anillos. Llegó a la conclusión de que la Vía Láctea no era una especie de nebulosa, sino una gran masa de estrellas, “casi increíble en número”.

Dio a conocer estos descubrimientos al mundo en su obra *Sidereus nuntius*, en 1610, que -al margen de muchas contradicciones- también recibió una gran aprobación (de J. Kepler (H.O. 248)) y le hizo, como astrónomo, mundialmente famoso. Ese mismo año fue nombrado por Cosme II matemático de la corte y abandonó Padua para ir a Florencia”. (W. Cabus, a.c.)

H.O. 256.

Galilei observó entonces las fases del planeta Venus, así como “una peculiaridad” en los fenómenos relativos al planeta Saturno (que, posteriormente, resultó ser el “anillo de Saturno”). También descubrió las manchas solares.

La revolución copernicana (H.O. 248).

El canónigo polaco Copérnico formuló su heliocentrismo en 1539, en una pequeña obra publicada por uno de sus alumnos, Joachim Rhaeticus, y en 1543, en una exposición más detallada y firmada por él.

Después de 1610, Galileo se sintió con fuerzas para actualizar este nuevo paradigma, en lo que respecta a la cosmografía. Hasta entonces, había argumentos matemáticos a favor del heliocentrismo. Galilei quiso añadir argumentos ópticos y cinemáticos (de movimiento). Esto, gracias al perspicillum, los prismáticos.

“He aquí, pues, el primer instrumento científico de percepción. Es importante señalar que Galileo fundó el uso científico del visor en su doble dimensión: hacia lo astronómicamente grande y hacia lo biológicamente pequeño (...).

Preguntémonos por qué razón Galileo cita tales argumentos físicos -válidos o no- para justificar la primera verdadera revolución del pensamiento que puede calificarse de “científica”.

Sin duda, fue realmente en 1543 cuando *De revolutionibus orbium coelestium* (la obra de Copérnico) anunció el fin de -lo que Al. Koyré - el “cosmos”, el llamado mundo “finito”, el mundo de los antiguos y de la Edad Media. (...). Sí, ciertamente: 1543 anuncia. Pero en 1610 (publicación *del Nuncio de Galileo*) y en 1613 (*Cartas sobre las manchas solares*) se proclama “el gran sistema copernicano,--una doctrina, cuya revelación universal amanece, ahora, en este momento, apoyada por vientos favorables, que dejan poco que temer de nubes o vientos contrarios”: (G. Canguilhem, *Etudes*, 43).- - Tal es el juicio de Canguilhem, uno de los grandes epistemólogos franceses.

### **A.2.c.-- Un nuevo paradigma: expresado matemáticamente**

Ahora especificamos un tercer aspecto: las matemáticas. Ya lo encontramos (cf. Rev 248) con da Vinci, Copérnico y sobre todo Kepler: ubi materia, ibi geometria, así como Rev 253 (nueva definición de la materia).

H.O. 257.

**(I). -- El libro de la naturaleza.**

Según A. Weber, *Hist. d. l. phil. Européenne*, París, 1914-8, 238, el médico Raymond de Sebonde (+1436), profesor en Toulouse, se atrevió, hacia 1400 -en lugar de libros escritos por hombres- a recomendar el libro de la propia naturaleza: es, después de todo, la obra de Dios y -además- puede ser leído por todos (cf. *Raimundi liber naturae sive creaturarum* (Theologia naturalis; H.O. 218/230), Estrasburgo, 1496).

Según K. Vorländer, *Phil. d. Renaiss.*, Hamburgo, 1965, 120, Galilei conocía bien la tradición aristotélica, pero se adhirió definitivamente a la tradición platónica.

**1.** Pues bien, escuchadle: el libro de la naturaleza -al parecer, una expresión común en la época- sólo puede ser leído por quienes conocen “las letras” del mismo,-- dijo Galileo. Está escrito en lenguaje matemático: sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas.-- Esto es lo que pide Kepler: “*Ubi materia, ibi geometria*”.

**2.** Pero Galileo es más teológicamente platónico: las matemáticas son “un punto de encuentro donde la razón humana se encuentra con la razón divina” (*Diálogo sobre los grandes sistemas del mundo* (1632)).-- Estamos ante otro platonismo pero ahora en elaboración matemático-física, Se hace referencia a H.O. 58: Idealismo teológico. El libro de la naturaleza se lee **(i)** platónicamente, **(ii)** matemático-físicamente.

En otras palabras: Galileo está convencido de la “racionalidad” de la realidad. Algo, que refleja su ontología completa. “Creado por un Ser Infinito, el mundo es tan grande en escala como la razón de ese Ser Infinito y no tan pequeño en escala como la razón humana, que obtiene una visión de él dentro de los límites de su capacidad. Esta capacidad reside en lo que la razón humana tiene en común con la razón divina.

Las matemáticas se sitúan aquí: nuestro conocimiento, por limitado que sea, puede, en los ámbitos que le son accesibles (es decir, *el* movimiento, la caída, etc.), alcanzar la certeza, precisamente por eso.

**Conclusión:**

**(i)** autónoma (H.O. 257) en sus principios y en sus métodos, la nueva ciencia construida por Galileo conserva pues, a sus ojos, un alcance ontológico inconfundible;

**(ii)** Aunque rompe con la filosofía tradicional, la ciencia de Galileo no rechaza en absoluto la mentalidad realista (H.O. 8; 27) de la misma”. (*M. Clavelin, Galilei en: D. Huisman Dict. d. phil.*, 1984, 999/1000). Galileo no era un positivista.

H.O. 258.

W. Fuchs, *Denken met computers*, Den Haag, s.d., 170v., afirma que Galilei, “por resignación positivista” (es decir, porque, debido al escepticismo inherente al positivista, se da por vencido), eliminó las preguntas “por qué” y “qué es”, para medir, pesar, contar solamente.

Esta opinión es contradicha formalmente, entre otros, por Clavelin. También Al. Koyré, ya en 1939, señaló que el *Segundo Día* de *Galilei*, en su *Diálogo*, es platónico. Koyré concluye que, entre otras cosas, porque los “experimentos” de Galilei se presentan de forma sucinta y el razonamiento a priori tiene prioridad.

### ***Ciencia exacta.***

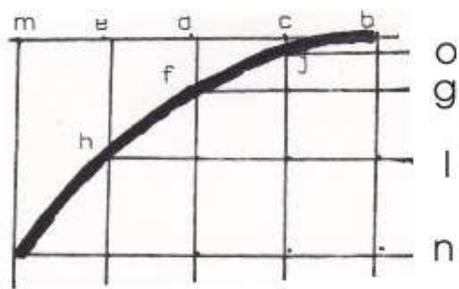
Arzachel de Toledo (1029/1087) había sugerido que los movimientos de los planetas -Marte en particular- eran elípticos. Kepler (H.O. 248) lo había desarrollado. Pero Galilei lo hizo exactamente;

Esto tiene dos vertientes:

(i) observación; fue, en un tiempo, profesor de genio físico y militar en Padua; con la ayuda del telescopio (H.O. 255) vio -además de la luna (con sus mares y montañas)- los planetas Venus (con sus fases), Saturno (con sus discos), Júpiter (con sus tres lunas); - es decir, procedió sobre realidades físicas;

(ii) registró estos hechos observados en la descripción matemática de los cuerpos en movimiento libre.

### ***Modelo aplicable.***



Clavelin, a.c., 998, da el modelo que se muestra aquí -- Dados dos ejes rectangulares  $bm$  y  $bn$ .  $bm$  se divide en partes iguales tales que  $bc = 1$ ,  $bd = 2$ ,  $be = 3$ ,  $bm = 4$ , etc.

$bn$  está dispuesto de manera que las partes  $bo$ ,  $bg$ ,  $bl$  y  $bn$  representan los cuadrados de los números naturales enteros ( $bo = 1$ ;  $bg = 4$ ;  $bl = 9$ ;  $bn = 16$ ).

Se trazan perpendiculares desde los puntos  $c$ ,  $d$ ,  $e$ ,  $m$  y  $o$ ,  $g$ ,  $l$ ,  $n$ . Se dibuja la curva a través de los puntos de intersección.

Desde Apolonio -o eso decía el propio Galileo- sabemos que la curva es una parábola.

Hasta aquí el modelo geométrico.

H.O. 259.

Ahora una aplicación cinemática (mod. apl.). Imaginemos ahora (H.O. 251: experimento mental) que las divisiones de  $b_m$  y  $b_n$  son la representación de los efectos de dos movimientos, que un cuerpo pesado exhibe simultáneamente:

(i) un movimiento uniforme y horizontal y

(ii) un movimiento descendente uniformemente acelerado (regido por la ley  $e = t^2$ ).

Por tanto, está claro que la trayectoria real de un objeto móvil coincide con la parábola. También está claro que, si se pudiera equiparar la acción de un proyectil con la de dicha cosa móvil, se abriría el camino para una geometrización del movimiento de los proyectiles.

¿Qué lemas (preposiciones) implica esta equivalencia? Exactamente dos:

(1) dos movimientos pueden formar un movimiento compuesto (lo que Kopernikus ya entiende y Galileo no tiene ninguna dificultad en hacer);

(2) el movimiento se conserva, al menos en algunos casos (H.O. 250.1: inercia; 252),--una propiedad que presenta el movimiento uniforme y rectilíneo. Lo que, en su momento, planteó una serie de objeciones a Galilei (a las que no vamos a dar más vueltas).

**Conclusión:** se ve el modelo de pensamiento, primero puramente geométrico (“matemático”), luego físico.

(ii).-- **La medición (el modelo de medición).**

La precisión matemática - akribeia, en griego antiguo - implica medición, mensurabilidad, instrumento de medida, unidad de medida (modelo de medición).

Al. Koyré escribió una vez un artículo titulado “*Du monde de l’à peu pres à l’univers de la precision*”.

Se atribuye a Sócrates de Atenas (-469/-399) la siguiente frase: “¡La capacidad del hombre para pesar, medir y contar le permite liberarse de la apariencia de los sentidos! Esto encaja ciertamente en el marco de Galileo: la teoría (geometría) está completamente separada de las observaciones de sentido común. Las impresiones sensoriales son engañosas si se quedan en el ámbito de lo cotidiano (del “debe ser algo así”). La percepción científica contrasta fuertemente con la percepción de sentido común: Galileo es uno de los primeros en destacarlo.

Sí, es cierto:

(1) Los arcaicos, los antiguos y los medievales -con algunas excepciones- pesaban, medían y contaban por razones económicas, por costumbre;

(2) Galileo lo hace de forma sistemática y con intenciones científicas -- también en esto, él y otros pioneros de su tiempo están fundando un camino que todavía se utiliza hoy en día.

H.O. 260.

**A.2.d.-- El nuevo paradigma: una actualización.**

Al. Koyré, *Etudes galiléennes* 16, afirma: “El precursor y maestro de la física “clásica” (*es decir*, anterior a Einstein) no es Buridan ni Nicole Oresme (H.O. 252), sino Arquímedes. Se podría -así nos parece- resumir el trabajo científico del siglo XVI como la recepción (*nota*: absorción, procesamiento) y la comprensión, de forma gradual, de la obra de Arquímedes.

En cuanto a la historia del pensamiento científico, la opinión ampliamente difundida sobre el “renacimiento” (H.O. 129; 187v.) aparece -- Koyré quiere decir: renacimiento de la antigüedad como totalmente cierto. Como característica de Arquímedes, Koyré menciona el “matematismo” (ibíd.).

**(i).- La tecnología griega antigua.**

B. Gille, *Les mécaniciens Grecs (La naissance de la technologie)*, París, 1980, 8, nos dice que, en Atenas, se argumenta (H.O. 3: erística), se razona (Platón, Aristóteles a.o. están ahí para demostrarlo).

**1. Pero en la periferia del mundo helénico, la gente “construye”:**

en Mileto, en Jonia, con Tales de Mileto (-624/654), fundador de la filosofía milesia de la naturaleza (‘fisis’); Tales fue también científico y mecánico;

En la isla de Samos, con Putágoras de Samos (-580/-500), se hacen matemáticas, teóricas y prácticas;

en Sicilia, fue Empédocles de Akragas (-483/-423), que era a la vez médico y experimentador.

**2. Archutas de Taras (-430/-348), discípulo del paleopitagórico Filolao de Krotón (en S.-Italia: -469/-399; ll. de Putágoras), aparece como heredero de las figuras periféricas mencionadas.**

“Nos encontramos ante una peculiar coincidencia: los filósofos, que -al igual que los científicos- no muestran ninguna aversión a la tecnología; los estadistas, que, por necesidad, prestan atención a todo el mundo material.-- Exactamente eso refleja Archutas en cierto modo:

**(1)** Proviene de todo este centro paleopitagórico;

**(2)** Es un científico, un técnico, un estadista. Según Plutarco de Chaironeia (+45/+125; un platonista), fue culpado por Platón por este conjunto de actividades; (O.c., 37).

H.O. 261.

**(ii) -- *La escuela de Alexandria.***

Aleandría, una de las muchas ciudades fundadas por Alejandro Magno (-356/-323), el gran conquistador macedonio, se encuentra en la región del estuario del Nilo. La ciudad, como centro intelectual, empezó a despuntar, sobre todo a partir de -305. El Mouseion -casa de las Musas o Ninfas, protectoras del trabajo cultural- de Alejandría, se convirtió en el gran centro cultural del mundo helenístico; se hizo famoso, entre otras cosas, por su biblioteca, cuyos últimos restos fueron destruidos en +641 por el califa Omar (= Umar) 1 (581/644), segundo sucesor de Mahoma.

Las matemáticas -pensemos en Euclides (-323/-283; el famoso autor de los Elementos de Geometría) la física, la medicina, la astronomía -pensemos en Eudoxo de Knidos (-406/-355, alumno de Archutas de Taras, -y su influencia-, eran algunas de las materias que se enseñaban en Alejandría.

La segunda generación de eruditos incluye ahora a Arquímedes de Surakousai (Syracuse) (-287/-212), así como al ya mencionado H.O. 258 Apollonios de Perga (-262/ -190; apodado “el gran geómetra”, conocido por su Konika (trabajo sobre el cono (corte), incluyendo la “parabolè” (parábola)).

***(Arquímedes de Siracusa.***

El Oxford Classical Dictionary (1950-2) lo califica como “el mayor matemático de la antigüedad”. “Representa el ideal técnico-científico de la Escuela de Alejandría” (Gille, o.c.,72).-- Aunque famoso -era de sangre noble- no se conoce mucho de su vida. Es conocido como el inventor del “tornillo de agua” (bomba de agua en espiral, “kochlias”), de ingeniosos dispositivos contra los asediadores romanos. También es conocido su farol diciendo “Dadme un punto de apoyo y moveré la tierra”. Su “*Heurèka, heurèka* (lo he encontrado)” está relacionado con el hecho de que pudo determinar las proporciones de plata y oro en una corona que estaba destinada a Jerónimo de Siracusa (-270/-216). Cicerón (H.O. 190) admiró una vez su planetario en Roma.

“Su familiaridad con las leyes de la estática práctica (relativas a los estados de equilibrio de los cuerpos) le llevó a suponer la existencia de un centro de gravedad (centro gravitatorio) en todo cuerpo de peso.

H.O. 262.

Partiendo de un mínimo de presupuestos, construye lógicamente las leyes, -- de esos presupuestos, el origen es indudablemente la tecnología. La tecnología es, en efecto, el origen de sus trabajos teóricos: las leyes de la palanca; el centro de gravedad de las figuras planas. La teoría de los cuerpos flotantes -basada en la hidrostática (teoría de los cuerpos situados en fluidos y su equilibrio)- tiene el mismo origen". (Gille, o.c.,72).

También con Galileo vemos que la técnica (la instrumentación) juega un papel decisivo, aunque sitúe la teoría en el ámbito del pensamiento puro -platónico-.

Es curioso lo que dice Gillet, o.c.,77:-- "Hizo -a costa de grandes esfuerzos, debido a un numeroso grupo de trabajadores- que un barco de transporte con tres mástiles de la marina real saliera del mar en la costa. Ordenó que un gran número de hombres, junto con la carga ordinaria, fueran en el barco.

Se colocó a cierta distancia para accionar, sin esfuerzo, con un suave movimiento de su mano, una máquina con varias poleas (poleas de barco), de modo que el barco se movía hacia él, haciéndolo deslizar sin tirones, como si se deslizará en el mar". ( ...). Esta historia del barco arrastrado a tierra firme sirvió principalmente para demostrar que Aristóteles estaba equivocado y que los dos postulados de Aristóteles eran falsos y habían llevado a la ciencia por un camino desastroso:

- (i) la ley de la velocidad, proporcional a la relación entre la fuerza y la resistencia;
- (ii) la llamada ley de la impotencia, cuando se trata de valores inferiores a un límite.

Nos encontramos ahora en un importante punto de inflexión, en el que los eruditos de Alejandría -o, al menos, los eruditos que visitaron ese centro- intentaron liberarse de la fisicidad de Aristóteles.

Se ve que la crítica al aristotelismo se inició en la Antigüedad, sobre todo en los círculos pitagóricos-platónicos, y que, en el período de transición, cuando surgió esta crítica, por ejemplo con Galileo, se pudo, en un "verdadero renacimiento" (dixit Koyre), orientarse sobre la base de los modelos antiguos,--igual que los humanistas en esto.

H.O. 263.1

**B.-- Análisis externalista.** (263/279).

Ahora contemplamos la nueva ciencia de Galileo - ya no como ciencia (epistemológicamente), sino - como fenómeno cultural (G. Canguilhem, *Etudes*, 15).

“Antes de que los efectos de la revolución (galileana) en el pensamiento pudieran sentirse en la práctica, era necesario que las posibilidades ofrecidas por la nueva ciencia penetraran no sólo en los eruditos, sino en la nueva clase de gente emprendedora que estaba en proceso de hacer su propia revolución política: comerciantes, marinos, fabricantes, estadistas y los primeros y progresistas capitalistas. Esto es lo que Galileo había empezado, pero vivía en un país que ya había perdido su ímpetu y que se estaba congelando rápidamente en una actitud reaccionaria por el movimiento de contrarreforma”. (J.D. Bernal, *La ciencia en la historia*, en: B. Tierney et al, *Great Issues in Western Civilization*, II, 9).

En otras palabras: al igual que Kristoffel Colón (H.O. 171 a.C.), también Galilei: la idea de poder, que Galilei había dominado, abrió un camino, fundó un paradigma, que muchos otros, dentro y fuera de la ciencia estricta, seguirían. Pasamos ahora a lo que se ha llamado “el trauma de Galilei” (E. Vanden Berghe, “*Hevigachten verdachte van ketterij*” [*Muy sospechoso de herejía*]; 319/330).

**(i)-- El destino de Copérnico y Kepler.**

“Los principales oponentes del nuevo heliocentrismo eran precisamente los académicos establecidos (H.O. 186: intelligentsia): se aferraban a la ciencia aristotélica y podían, al hacerlo, apoyarse en una impresionante tradición . Los aristotélicos juraban por su auctoritas (H.O. 111; 126; 196); Galileo, en cambio, por la investigación empírica con técnicas completamente nuevas”. (E. Vanden Berghe, a.c. 311).

Esto debe tenerse en cuenta si se quiere entender la resistencia que encontró el inicio de la ciencia moderna.

Nikolaas Koppernigk.-- Copérnico fue condenado por los protestantes. Tan pronto como se publicó su libro en 1543, Lutero, por derecho propio, se sintió obligado a atacar tanto a la persona como a la obra (sistema). Razón: ¡todo era contrario a la Biblia (H.O. 225)! “Si alguien grita escándalo y habla de sacrilegio - incluso antes de la publicación de *De revolutionibus* (HO 248) - es Lutero:

H.O. 264.

“¡Este tonto quiere poner patas arriba toda la ciencia astronómica! (G. Canguilhem, *Etudes*, 44).-- Estamos acostumbrados a este jugoso monje agustino (H.O. 128: prosa abusiva).

Lo que llama la atención es que Lutero, al menos en principio, era partidario de la interpretación individual de la Biblia (H.O. 226). Pero, para él, la Biblia es, sobre todo, auctoritas.

Philipp Melanchton (1497/1560), humanista (H.O. 188v), amigo y colaborador de Lutero, así como Martin Kuhn, apodado Bucer (Butzer) (1491/1551), alumno de Lutero, teólogo protestante, continuaron la campaña contra Copérnico.

En 1578, el Senado de Tubinga (compuesto por universidades luteranas) condenó solemnemente las tesis de Copérnico. La razón: contradicen tanto el sistema de Aristóteles como la Biblia.

Joh. Kepler (H.O. 248) era un devoto y fiel protestante: fue tratado con la más amarga hostilidad por sus correligionarios.

Una figura sí nos sorprende: Tycho-Brahe (1546/1601), astrónomo danés -maestro de Kepler, por cierto- que era él mismo luterano, emprendió la refutación de la doctrina de Copérnico en nombre del geocentrismo, que, a sus ojos, era el único defendible.

### ***La actitud de Roma.***

La Iglesia se interesó por su trabajo. En 1532, el antiguo secretario particular del papa León X (1475/1521; papa: 1513/1521) dio una conferencia sobre el heliocentrismo en el Vaticano, que fue bien recibida.

En 1535, el cardenal Schoenberg, que gozaba de la confianza de León X, Klemens XII y Pablo III, animó a Copérnico a anunciar su descubrimiento al mundo de los estudiosos en un texto impreso. Cfr. A. Koestler, *Les somnambules*, París, 1960, 168. Canguilhem, *Etudes*, 44, señala que el Concilio de Trento guarda un claro silencio sobre el heliocentrismo (H.O. 243), que muchos amigos eclesiásticos de Copérnico y muchos astrónomos jesuitas lo interpretan como

- (1) hipótesis matemática,
- (2) Basado en la relatividad óptica del movimiento.

**Conclusión:** No hay que condenar a Roma con demasiada facilidad por su oscurantismo.

**Una comparación.**-- Todos los sistemas sociales integrales, cuando ven “peligros”, son inmisericordes.

H.O. 265.

**Modelo de aplicación.**

Antoine de Lavoisier (1743/1794), fundador de la química moderna, fue condenado por el Tribunal Revolucionario de la Primera República el 8 de mayo de 1794 y ejecutado en la guillotina ese mismo día.

*Hippolyte Taine* (1828/1893), en su *Origines de la France contemporaine* (1875/1893), 1. IV, CH. 1, menciona este hecho: “En el mismo tribunal, el fundador y organizador de la química, el gran inventor Lavoisier, pidió una prórroga de quince días para completar un experimento. El presidente Coffinhal le respondió: “¡La République n’ a pas besoin de savants!” (*H. Perrachon, L’affaire Galilée*, en: *Permanencias*, 152 (1978): juill./août,15). Cfr. H.O. 133v. (P. Revolución)

**(ii).-- La Santa Inquisición.**

Para entender la reacción de Roma ante Galileo, unas palabras sobre la Inquisición (Gr.: ‘historia; investigación).

**a.** Existe la Inquisición monástico-papal, que moviliza a los monjes como jueces herejes.-- Especialmente a partir de 1139 surgen Inquisiciones, que son sólo episcopales o legatarias (via legati, representantes) y de carácter local. El papa Gregorio IX (1145/1241; papa: 1227/1241) establece la Inquisición monástica-papal, desde 1233 (Francia) y 1238 (España).

**b.** Existe la Inquisición romana; desde 1542, bajo el Papa Pablo III (1468/1549; Papa: 1534/1549; convocó el Concilio de Trento, en 1545). Este tribunal tenía apoderados en toda la cristiandad y llegaron lejos. Antes apareció Giordano Bruno (1548/1600; defiende un neoplatonismo panteísta y, por ello, tras ocho años de calabozo, es quemado en la hoguera), así como Galileo Galilei.

**c.** Está la Inquisición española,-- instituida por Fernando e Isabel en 1478 -- aprobada por Sixto V y Pablo IV; estaba dirigida contra los “disidentes” de ese país: moros, judíos y -- más tarde -- protestantes, brujas y otros “sospechosos”.

Es sobre este tipo de Inquisición que el Papa Pablo II, en Madrid en 1982, confesó que “cometió errores”; que, en la época de la Inquisición, había habido tensiones y también “errores y excesos” que la Iglesia de hoy ve “a la luz objetiva de la historia”.

La Inquisición, en sus tres formas, cubrió una vez toda la cristiandad latina, excepto Inglaterra.

H.O. 266.

La razón principal para el establecimiento de la Inquisición fue el florecimiento de las herejías intraeclesiásticas,-- esto, desde +/- el año 1000.

### ***H. Oficina.***

Se recordará que, en 1962, algunas obras de P. Teilhard de Chardin fueron objeto de una “advertencia” por parte de esa “Congregación”. La teoría del Dr. A. Terruwe, un psiquiatra, también fue condenada. Sin embargo -y estos son los cambios de autoridades- en 1956 esta psiquiatra católica -junto con el Prof. Duynstee, con quien trabajaba- fue restituida en 1965 por el mismo Santo Oficio.

### ***El crítico católico.***

(1) La iglesia antigua-patrística (H.O. 69). Al igual que la Iglesia de la Alta o Alta Edad Media (H.O. 129: Voorscholastic) no tenía inquisición contra los herejes.

El movimiento por “los derechos del hombre” (entiéndase: los derechos del individuo; H.O. 135) se inició, filosóficamente, en la filosofía política estoica, propia del humanismo renacentista (H.O. 58; 69 (Patr.); 192; 220 (Derecho Natural)) -- piense en J. Lipsius (H.O. 221) y Grotius (= Hugo De Groot: 1583/1645), ambos de los Países Bajos -- y en la Escuela de Salamanca (Escolástica Española; H.O. 131).

Políticamente, se expresó en la revuelta de los Países Bajos contra España (1568/1648) y en las revoluciones inglesa (1668), americana (1776) y francesa (1789; H.O. 133v.).

Ambos -la tradición de la Antigüedad y de la Alta Edad Media, así como la idea de los derechos humanos- han penetrado gradualmente en la Iglesia y han corroído la tendencia autoritaria escolástica (H.O. 126).

1. Así, durante la segunda sesión del Concilio Vaticano II, Kard. Frings, arzobispo de Colonia, durante la segunda sesión del Concilio Vaticano II (H.O. 245), planteó el escándalo del Santo Oficio -¡sic! - Le reprochó, entre otras cosas, los métodos que utilizaba (condenar sin cuestionar).

2. El esquema sobre la libertad religiosa, presentado en el informe de Mons. De Smedt (Brujas), no exento de la influencia del jesuita estadounidense Courtney Murray, atestigua la adaptación de la Iglesia mundial actual a la libertad de opinión moderna.

Junto con el H.O. 132/143 (Razonamiento neoescolástico sobre las libertades modernas) este capítulo forma un todo: la Iglesia descubre la libertad de pensamiento.

H.O. 267.

**Conclusión: El problema de la disidencia.**

En el lenguaje actual, “disidente” es: “Todo aquel que defiende una opinión, una doctrina, que difiere de la opinión o la doctrina de las autoridades o de la mayoría”.

En un sentido más estricto, político, “disidencia” significa la falta de voluntad de reconocer la autoridad de un gobierno.

Para nosotros, aquí, es principalmente el primero, el significado doctrinal el que importa.-- Nos referimos, ahora, al H.O. 172/180: el descubrimiento de los “salvajes” como problema de comprensión. ¡El que tiene otra opinión, otra doctrina, es diferente! Este es de nuevo el problema que plantean los diferencialistas: gente como G.Bruno (panteísmo neoplatónico), que, como disidente, pasó ocho años en el calabozo y luego, en 1600, fue quemado en la hoguera por la Iglesia -la Inquisición-, como Galileo, que, como disidente (por su heliocentrismo), fue advertido indirectamente en 1616 y condenado en 1633, por culpa de la Iglesia -la Inquisición-, ambos plantean conmovedoramente la pregunta: “¿Hasta qué punto puede la Iglesia del pasado asimilar a una persona que piensa diferente?” y la pregunta de “¿En qué medida su comportamiento en ese momento es acorde con la figura de Cristo, que ella, como comunidad, como “pueblo de Dios”, representa?

El esquema sobre la libertad religiosa tiene, a todas luces, una tonalidad diferente a la de la Inquisición de 1600 y 1633.-- ¡Eso es el ‘trauma Galilei’!

**(iii). -- El caso Galileo.**

Empecemos por el “principio”: antes de 1610, Galileo era muy apreciado tanto por los jesuitas del colegio romano (dio varias conferencias allí) como por el Papa. Fue admitido, entre otros, como sexto miembro de la “academia dei lincci”, recién fundada entonces. Todo estaba bien procesado como hipótesis científica (H.O. 264: Copérnico).

**Ciencia (natural) y Biblia (interpretación), respectivamente Teología.**

El problema del “saber/creer” ha sido muy discutido. Una muestra: *el P. Dessauer, Natuurwetenschap en theologie*, Tiel, 1962 (introducido por M.Wildiers), sitúa a Galilei en ese marco (externalista) y señala la “separación, incluso enemistad, entre ciencia y teología”.

Ya en 1959, Dessauer publicó *El caso de Galileo y nosotros*, Amberes, en el que dice: “El nuevo mundo del espíritu está surgiendo principalmente fuera de la iglesia y de los países católicos.

H.O. 268.

Con Galileo, los naturalistas habían sido expulsados. ¿Quién, como católico, podría seguir aventurándose en la historia natural? ¿Quién podría, como investigador, evitar la prohibición de sus trabajos y otros conflictos? Si durante mucho tiempo se encontraron hombres temerosos de Dios de otras confesiones (H.O. 206) entre los grandes hombres de la física, se hicieron más raros. Los católicos entre ellos son extremadamente escasos”. (O.c.,60v.).

***De nuevo: la cuestión de la secularización.***

Hemos tocado este problema, frontalmente, H.O. 199/205, en términos principalmente sociológicos, siguiendo la reforma también en la cuestión de la relación “cristianismo/cultura” (H.O. 196vv) - Se remonta a la profanación de la realidad (de ahí su carácter ontológico) por parte de la filosofía griega antigua (-450/-350), de la que el nominalismo de Protágoras de Abdera (H.O. 1/7) es un modelo aplicativo.

*P. Bollengier, Beschouwingen bij de 400-jarcentenary van Galileo Galilei's geboorte, en: De Nieuwe Gids 15.02.1964, Spectator, 2/3, dice:*

“Galileo tenía razón. Hizo su trabajo puramente científico, como debe ser, independientemente de la Biblia, de la tradición eclesiástica y de cualquier sistema filosófico antiguo.-- Practicó correctamente la ciencia positiva, tratándola como un canal de verdad maduro o madura, capaz de valerse por sí mismo y de trabajar según sus propios métodos y sus propias verdades.-- De este modo, inauguró lo que puede llamarse la secularización de la ciencia exacta”.

Nota: Galileo no era un “antiautoritario”. Bollengier cita a Galileo: “No pretendo que se deje de escuchar a Aristóteles. Lo que desapruedo, sin embargo, es que uno se rinda ante él, como una presa, que acepte, ciegamente, lo que diga, sin discusión, como un decreto inalterable”. (Cita de Bollengier1, ibíd.).

Galileo no era un pensador “anárquico” o -para usar las palabras de Nietzsche- no tenía una “misarquía” (desprecio por la autoridad). Veremos cómo habla de la segunda gran autoridad, la Biblia.

H.O. 269.

***El conflicto.***

Inicialmente, Galileo fue aceptado, como ya se ha mencionado, al igual que Copérnico, muchas décadas antes. Pero, todo cambia el día en que, por motivos hermenéuticos bíblicos, *Ludovico delle Colombe*, en 1610, *escribe su Contro it moto della terra.*

Lutero (H.O. 263) ya había dicho en 1539 sobre Copérnico: “El tonto quiere invertir todo el arte de la astronomía. Pero, como indican las Sagradas Escrituras, Josué ordenó que el sol se detuviera y no la tierra. “.

En efecto, en *Josué 10:12/14 se* relata una especie de “milagro del sol”. “Entonces Josué se dirigió a Yahvé. Y, en efecto, el sol se detuvo y la luna permaneció inmóvil hasta que el pueblo se vengó de sus enemigos”.

Delle Colombe cita otros textos bíblicos (*Ecles 1:5; Salmo 19:6/7; Sir 43:2/5*). -- Florencia vio a los ministros en el púlpito atacar abiertamente a Galileo. Los dominicos Lorini y Caccini llevaron el caso a Roma. A finales de 1613 el tema llegó literalmente “a la mesa”, después de una comida, a los Duques de Toscana (la madre del Duque). Galileo no estaba allí, pero sí su amigo Castelli, un benedictino. Christina citó textos bíblicos contra Galilei.

***Carta a la Gran Duquesa Cristina (1615).***

E. Vanden Berghe, a.c., 313, resume.-- Galilei se defiende en esa carta.

(1) La propia Biblia contiene la verdad divina, absolutamente cierta. No se pueden encontrar “errores” en él.

(2) Por lo demás, los intérpretes de la Biblia: los que interpretan la Biblia (hermenéutica del texto) pueden, en muchos sentidos, equivocarse (falibilismo).

Esto, sobre todo, cuando se aferran invariablemente a un significado “literal” de las palabras: por ejemplo, cuando la Biblia habla de los “ojos” de Dios, de los “pies” de Dios, de la “mano de Dios”, etc. -Entonces Galileo recurre al tema agustiniano (H.O. 257) de los dos “libros”: tanto la Biblia como la naturaleza son la palabra (el lenguaje) del único Dios, que es el “autor” de ellos.

a. La Biblia muestra el lenguaje del hombre común (crítica de sentido común: H.O. 259),-- en ese lenguaje no habla de problemas científicos, sino de la salvación del alma.

H.O. 270.

**b.** La naturaleza es estrictamente ley; las leyes que la rigen son las ideas del Creador, que es lo mismo que el Espíritu Santo que inspiró al escritor ordenado.

Pues bien, las leyes de la naturaleza pueden conocerse mediante la observación cuidadosa y la experimentación repetida, traducidas al lenguaje matemático.

**c.** Si, gracias a la nueva ciencia (H.O. 248 ss.), se ha llegado a conclusiones inamovibles, entonces la apelación a la Biblia carece de sentido: en lo que respecta al análisis científico de la naturaleza, la Biblia, como tal, no tiene “autoridad”, ya que, en esencia, está hablando de otra cosa, a saber, de la salvación de las almas, y no de la ley natural. Pues bien, ambos “libros” tienen el mismo autor, Dios: ¿cómo puede uno, basándose en los textos bíblicos, cuestionar un análisis científico, y mucho menos declararlo “herético”?

**Conclusión** H.O. 225 nos enseñó que Lutero consideraba la Biblia como decisiva para la realización práctica de la salvación. También que el individuo, fuera de la autoridad eclesiástica, pudiera interpretar esa Biblia.

La ciencia profesional moderna nos enseña que, además de las interpretaciones católica y protestante de la Biblia, existe una hermenéutica bíblica profesional. Esto, con un método propio e irrenunciable, es decir, el método reductivo (lema (hipótesis), deducción de la prueba, inducción).

### ***1616: La reacción de la Inquisición.***

Los teólogos del Santo Oficio, después de seis días, hicieron la siguiente declaración.

**a.** “El sol es el centro del mundo y es completamente inmóvil en cuanto al movimiento local”.

Veredicto: Todos han afirmado que dicha sentencia

**(i)** ‘tonto’ (H.O. 264 (‘este tonto’); 269 (‘Der Narr’) en luterano) y ‘absurdo’, filosóficamente hablando, y

**(ii)** “formalmente herético: por cuanto contradice las afirmaciones que las Sagradas Escrituras hacen en muchos lugares, según el sentido de las palabras, y según la interpretación habitual y la interpretación de los Padres de la Iglesia y los Doctores en Teología.

**b.** “La tierra no es el centro del mundo ni está inmóvil, sino que se mueve como un todo y, además, con un movimiento diario”.

Veredicto: Todos han dicho que esta frase recibe el mismo veredicto desde el punto de vista filosófico y que, en términos de verdad teológica, implica al menos un error de fe”.

H.O. 271.

**Nota:** Que la tierra se mueva en su conjunto se refiere a la rotación anual de la tierra alrededor del sol, por supuesto. Rodamiento:

(i) La Inquisición - esto es, explícitamente, el argumento de la Iglesia - es falible (no es ni el Papa ni un Concilio Ecuménico, - ambos sobre la fe y la moral, no fuera de ellos);

(ii) no se menciona ni el nombre de Copérnico ni el de Galileo: ninguno de los dos fue, por tanto, condenado -- pero se trata de una declaración puramente doctrinal (“doctrinal”) sobre el heliocentrismo que es a la vez filosóficamente inaceptable y, sobre todo, bíblicamente hermética. La Biblia y la interpretación bíblica tradicional están en desacuerdo con ella.

(iii) prácticamente: sólo aquellos textos (libros), que ex professo (explícitamente) quieren probar. - Se trata del método reductor de la ciencia de Galileo, no de la afirmación meramente “hipotética” de que el heliocentrismo no entra en conflicto con la hermenéutica bíblica (tanto el texto bíblico como la interpretación tradicional de ese texto) están “prohibidos”. Así, Galileo, que había estado previamente en Roma, pudo regresar a Florencia y continuar su trabajo científico sin ser molestado, ... siempre que no violara la prohibición de los libros.

#### ***1624: Nominalismo en una conversación privada con Urbano VIII.***

En 1624 Maffeo Barberini, amigo de Galileo, se convirtió en Papa como Urbano VIII (1568/ 1644; Papa: 1624/1644; conocido por su condena del agustino de Jansenius, obispo de Leper).

*Galilei le dedicó su estudio *Il saggiatore*, que el Papa leyó con gran placer; se sucedieron varias conversaciones privadas.*

“¿Cómo podrían los científicos profesionales explicar el funcionamiento de la naturaleza si suponen que Dios, como todopoderoso y omnisapiente, es el fenómeno visible de la naturaleza?

(i) de muchas maneras diferentes y

(ii) puede crear incomprensibles para las mentes pequeñas”.

“El Papa, por tanto, veía en la omnipotencia de Dios una reserva radical contra cualquier explicación “racional”“. (E. Vanden Berghe, a.c., 316).

A raíz de esto, se ha dicho que la verdad del poder (Urbano VIII) se opuso al poder de la verdad (Galileo) en aquellas conversaciones.

H.O. 272.

“La cláusula de omnipotencia es algo más que una brutal pretensión de poder por parte del Papa o de la teología, que, de este modo, se situaría por encima de todas las demás ciencias”; tiene sus raíces en el nominalismo de principios del siglo XIV (H.O. 149/160; 215v.: nom. de Lutero).

Este movimiento filosófico se apoyó en un escepticismo peculiarmente religioso:

(1) Con nuestros conceptos no podemos conocer la verdadera realidad,  
(2) porque Dios, el todopoderoso Creador y Señor de todo, no está sujeto a la ‘racionalidad’.-- Esto abre el camino a un positivismo de la revelación: la única ‘verdad’ que nos queda, entonces, es la revelada por Dios mismo.

En ese clima de pensamiento que refleja toda una forma de vida, la ciencia no podría prosperar realmente. Al fin y al cabo, la “ciencia” sólo es posible sobre la base de algunos presupuestos fundamentales:

(1) la conocibilidad de la realidad (= racionalidad objetiva) y  
(2) la capacidad de la cognición humana para conocer esa realidad tal como es (racionalidad subjetiva).

En la época de Galileo no sólo había que introducir un nuevo método de observación y prueba: también había que recuperar esta confianza básica en la racionalidad desde el escepticismo de base teológica”. E. Vanden Berghe, a.c., 328).

En otras palabras: lo que, desde Platón, se ha llamado ‘el noble yugo’ (la unidad de la racionalidad subjetiva y objetiva; H.O. 8v.) fue, también con el Papa de la época -justificado con profunda ‘humildad’ religiosa (nuestra pequeña mente no puede explicar lo que Dios, en su omnipotencia, creó - no presente : no la analogía (H.O. 12), pero la diferencia, el abismo, la sima (diferencialismo; cap. 3; 152; 157) entre Dios y “nuestra pequeña mente”, entre “nuestra pequeña mente” y la naturaleza (legalidad), era, en esa conversación, la base -para un Papa, es decir- del escepticismo no sólo sobre el heliocentrismo, sino sobre todo método científico que pudiera llamarse “racional”.

***Pensamiento de sentido común (commonsensism).***

E. Vacandard, *Galilée*, en: J. Bricout, director, *Dict. prat. d. conn. relig.*, París, 1926, 3, 447s., cita lo siguiente.

H.O. 273.

(i) En 1614+ el carmelita Foscarini también se pronunció a favor del heliocentrismo por no contradecir la Biblia. El cardenal Robertus Bellarminus (1542/1621; jesuita,-- canonizado) rogó, por escrito, que no se interfiriera con la Biblia en materia científica. -- Pero fíjate en su razonamiento.

(1) Tesis: nunca se conseguirá demostrar que “el sol no gira alrededor de la tierra sino que la tierra gira alrededor del sol”,

(2).1. Argumento de la Biblia: Salomón, un escritor ordenado que, al mismo tiempo, era un escritor inspirado por el Espíritu Santo y un científico de primer orden, escribe que el “sol sale y se pone y, enseguida, vuelve a su sitio” (*Ecles 1:5*).

(2).2. Argumento del “sentido común” (no confundir con el “sentido común”): “Aparte de eso -dice Bellerminus- el testimonio de nuestros ojos, --¿no es una garantía suficiente de la verdad? Todo el mundo (*nota: el típico sentido común*) sabe, por experiencia (H.O. 116: inducción precientífica, “popular”), que la tierra es inmóvil y que el ojo no se engaña cuando juzga que el sol se mueve -- al igual que no se engaña cuando juzga que la luna y las estrellas se mueven.

Nosotros, con la ciencia actual, sonreímos al sentido común (de tipo ingenuo), por supuesto. Pero el comienzo de la ciencia profesional racional tuvo que lidiar con tal “epistemología”, ¡todavía en 1614+! El cardenal -que, por cierto, era un erudito- aún no sabía que toda observación es ya una interpretación y, por tanto, debe ser criticable. Por lo tanto, uno entiende a los racionalistas cuando se molestan por tal “oscurantismo”. Porque eso es lo que es a sus ojos.

### ***1632: Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo.***

Vacandard, a. c., 449, dice que *Galilei*. dividido interiormente, vivió una situación de conflicto (H.O. 90):

1. En conciencia, quería someterse a la Iglesia (entiéndase: la Inquisición) (prohibición de libros);

2. como erudito, difícilmente podía evitar el heliocentrismo. Después de que su *Saggiatore* (1624) tuviera una buena acogida, se volvió demasiado confiado: a pesar de su título, el texto era demasiado claramente favorable al heliocentrismo. El Papa Urbano VIII, su amigo, se disgustó (agosto de 1632) e hizo que el Diálogo fuera examinado (‘inquisitivo’) por una comisión extraordinaria, de carácter no oficial.

H.O. 274.

Pronto se decidió: Galileo debe comparecer ante el tribunal de la Inquisición. El 20.02.1633, Galileo, enfermo pero suficientemente valiente, llegó a Roma por orden del Inquisidor de Florencia. No tuvo que ser encarcelado, sino que se le permitió vivir en la residencia del embajador florentino y, más tarde, en un amplio piso del Vaticano. Tenía una camarera, dos sirvientes y un caballo de montar a su disposición. Se sabe que Galileo fue bien tratado (también en cuanto a la alimentación).

Fue interrogado cuatro veces -entre el 12 de abril y el 21 de junio- sobre tres puntos:

**a.** no ha cumplido con el acuerdo de abandonar la doctrina copernicana y no enseñar más de ninguna manera;

**b.** no sólo las ha retomado, sino que, en lugar de tratarlas hipotéticamente, ha confirmado su valor científico (es la cuestión del factum (hecho) o dictum (afirmación) 'haereticale' (herético));

**c.** ya que esta doctrina ha sido condenada (H.O. 271), ¿el autor, a pesar de todo, seguía considerándola como verdadera y se adhería a ella en su "forum internum" (en su ser interior)? (Esta es la cuestión de la "intentio" (intención interior)).

El 21.06.1633 fue interrogado sobre su intención interior: respondió -en un momento dado- que, desde la Conclusión de sus superiores, nunca había considerado interiormente la doctrina condenada como la verdadera.

Como el Diálogo declaró lo contrario, insistieron y añadieron que "si no llegaba a confesar la verdad, se utilizarían contra él los medios adecuados de hecho y de derecho".

Respuesta: "De nuevo: en mi 'forum internum', nunca apoyé y he apoyado las enseñanzas de Copérnico, desde el día en que se me ordenó abandonarlas. Por lo demás, mi destino está en tus manos: haz lo que creas conveniente".

Inquisición: "Diga la verdad. De lo contrario, serás torturado".

Galileo: "He venido a obedecer. Después de la decisión del Índice, nunca he considerado esta enseñanza como la verdadera. Ya lo he dicho". Galilei firmó el acta. No fue torturado ni se enfrentó a los torturadores.

Sólo se hicieron amenazas. En segundo lugar, la Inquisición no podía torturar a los ancianos.

H.O. 275

Ese mismo día, el Papa Urbano VIII cambió la pena de prisión impuesta por el exilio.

Galileo, tras otra semana en Roma, fue a Siena y, a finales de 1633, a Arcetri, cerca de Florencia. No se le permitió salir de Arcetri, -- ni siquiera para que le trataran su enfermedad ocular, -- ni siquiera para visitar a su hija, que estaba muriendo en la capital toscana.

Lo que, sin embargo, recuerda, por ejemplo, a los disidentes de la Unión Soviética. El marxismo soviético es más tradicional de lo que se cree (H.O. 168vv: Maquiavelismo): puede encontrar un modelo en la Inquisición católica.

### ***La historia continúa.***

En 1638 aparecen en los Países Bajos sus Diálogos sobre las nuevas ciencias, publicados por Elsevier en Leiden. Galilei muere el 08.01.1642, el año de nacimiento de Isaac Newton, que desarrollará aún más sus conocimientos científicos.

### **(iv).-- *Las imágenes de Galilea.***

Al igual que, por ejemplo, en En el caso de Lutero (H.O. 210/215), también en el de Galileo: se le interpreta de más de una manera.

*Arthur Koestler, Les somnanbules*, París, 1960, dice, por ejemplo, lo siguiente “En contra de lo que afirman muchos libros de texto, incluso recientes, de historia de la ciencia: Galileo no inventó el telescopio (H.O. 255). Ni el microscopio. Ni el termómetro. Ni el reloj de péndulo.

No descubrió la ley de la inercia (H.O. 250.1) ni el paralelogramo de fuerzas o de movimientos ni las manchas solares (H.O. 256).

No hizo ninguna contribución a la astronomía teórica.

Desde la torre de Pisa no dejó caer ninguna pesa (H.O. 250.2).-- No demostró el verdadero carácter del sistema de Copérnico.

No fue torturado por la Inquisición; no languideció en el calabozo.-- ‘Eppur si muove’ (Sin embargo se mueve (el sol)) no lo dijo.-- no fue un mártir de la ciencia”. O.c., 416s.).

Esta es la respuesta de *Koestler*, judío, nacido en Hungría (1905), famoso por su “*Le zéro et l’ infini*”, liberal, hostil a todo dogmatismo, opositor al nazismo y al comunismo, libre de toda preferencia por la Iglesia católica, a la que le gusta acusar de “totalitarismo”, contra lo que llama “la mythographie rationaliste” (la creación de mitos de los racionalistas ilustrados).

H.O. 276.

Por cierto: el cadáver de Galileo no fue “esparcido por el viento” como el de Kepler (H.O. 264). Descansa en la iglesia de Santa Croce, en Florencia, junto a las tumbas de Miguel Ángel y Maquiavelo.

Koestler: “Lo que sí hizo fue fundar la dinámica (H.O. 252) -que aparece en su obra publicada en Leiden y que contiene su verdadera “gloria” (según Koestler)- que es suficiente para situarlo entre los hombres que determinaron nuestro destino. Dio a las leyes de Kepler el complemento necesario para la concepción del universo de Newton. “Si he podido ver lejos”-dice Newton (1642/1727; matemático, físico, astrónomo, pensador,-- descubridor de las leyes de la gravedad; obra famosa: *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1686)) - “Entonces es porque los gigantes me han levantado sobre sus hombros”. -- Esos “gigantes” fueron Kepler (H.O. 248; 255; 258;- - 264), Galilei, Descartes (1596/1650; fundador de la filosofía moderna y racionalista):- - Tal es la imagen galileana nutritiva.

### ***El conflicto con la Inquisición.***

Koestler: “Estoy convencido de que el conflicto ‘Iglesia/Galilei’ (o ‘Iglesia/Copérnico’) no era inevitable; que no fue un choque fatídico entre dos filosofías opuestas (...), sino más bien un choque de temperamentos, de individuos, choque agravado por circunstancias desafortunadas. En otras palabras, considero ingenuo y falso ver en el juicio de Galileo una especie de tragedia griega o una rara lucha entre la “fe ciega” y “la luz de la razón” (Koestler, o.c.,)

### ***Conclusión : Koestler desmitifica la imagen ilustrada de Galileo .***

E. Vanden Berghe, a.c., 329, dice que tanto la Inquisición como Galileo, tenían cada uno su parte de derecho.

“Galileo no podía concebir que se pudiera leer el libro de la naturaleza (H.O. 257; 269) sin referencia a su autor (Dios),-- ¡más aún, para poder demostrar que no hay “autor” (Dios), en absoluto!”

H.O. 277

Son esos mismos lectores ateos (*nota*: del Libro de la Naturaleza) los que han glorificado a Galileo como “mártir heroico del oscurantismo clerical”, un culto que se opone a la historia de la vida y al espíritu del gran florentino”.

En otras palabras: Vanden Berghe -al igual que Koestler- va directamente contra la interpretación atea (“imagen”), como él la llama.

### ***El “estilo” de la Iglesia inquisitorial.***

Koestler: “El cardenal Barberini se convirtió (como dice H.O. 271) en Urbano VIII, en 1623.-- Defendió a Galilei,-- señalando: ‘La Iglesia no ha condenado sus enseñanzas como ‘heréticas’, sino sólo como ‘fatuas’”“. (Koestler, .c.,563).

1. Pues bien, *Galileo* cometió la torpeza (H.O. 273: exceso de confianza), notable para un hombre como él, del humor y la mezquindad de atacar a este amigo -Papa, cuya virtud particular no era precisamente la modestia-, esto hay que admitirlo.

Su obra de 1632, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Diálogo entre los dos mayores sistemas del mundo, era muy irónica con el Santo Padre. Encendió el fuego. (H. Perrachon, a.c., 14).

2. Además, Galileo recibió el “imprimatur” (autorización de publicación) de la Iglesia de forma tan solapada que se podría hablar de una especie de estafa.

**Consecuencia:** Urbano VIII -que, por supuesto, no es muy ejemplar desde el punto de vista de la moral cristiana- sólo tuvo un pensamiento: deshacer el insulto que se le hizo personalmente con el dialogo. (H. Perrachon, a.c.,14,--con referencia a Koestler, o.c.,578).

Sin embargo, los historiadores, que no sucumben al sesgo ilustrado-racionalista, admiten que los tres peritos de la Inquisición que dirigieron el proceso, a partir de 1632, realizaron sus informes “con precisión e imparcialidad”.

3. Galilei llevó su torpeza al extremo al negar lo que evidentemente era (la “luz del sol”, a saber, como se ve H.O. 274: intento, que nunca había defendido las tesis de Copérnico como algo más que meras hipótesis; -- por el contrario, tuvo la impúdica audacia de afirmar que las había “disputado”. (H. Perrachon, a.c., 14,-- uniéndose, siempre, a Koestler).

H.O. 278.

Esto da lugar a dos reservas por nuestra parte.

(1) Cornelio Tácito (H.O. 85), el “psicólogo profundo” entre los escritores antiguos, que también, con “flair” (perspicacia psicológica), vio a través de, por ejemplo, el “alma” de los emperadores romanos y otras figuras de la historia romana, advierte a los historiadores “científicos” que no se dediquen a la ciencia histórica si no es “sine ira et studio” (sin resentimiento y sin prejuicios).

Podemos extender esto - este “buen consejo” - a toda la ciencia sin duda, -- incluyendo la de Galileo. Al mezclar la pasión en su retórica sobre una proposición que nunca había demostrado, sino sólo intuido y apoyado por argumentos discutibles (piénsese en la ley de la inercia formulada sólo después, o en su argumento de las mareas (una vez al día), ha pervertido el debate sano e incluso por la Iglesia inquisitorial perfectamente aceptado, añadiendo ingredientes extracientíficos.-- Algo que la Inquisición no blanquea, pero que Galilei desacredita y con razón.

Ahora entendemos a Koestler, con su “choque” de temperamentos (H.O. 276).

(2) **Conclusión.**-- Hemos llamado a esta sección del texto “el “flair” de la Iglesia Inquisitorial”.

(i) **Se** trata, de hecho, de la retórica (errónea) tanto de la Inquisición como de Galileo, cada uno en relación con su “tesis”. Se puede comparar la “retórica” de Lutero que, también, pervirtió el verdadero debate, al menos en parte (H.O. 230v.): ¿qué tienen que ver, por ejemplo, “wein, weib und gesang”, las canciones (H.O. 231) con lo que realmente está en juego en la Reforma (léase, por ejemplo, H.O. 216: existe la experiencia, y piénsese, de paso, en las numerosas canciones para beber de Lutero).-- ¿Son esas canciones para beber algo más que un “éxito barato”?

(ii) Esto explica, en mi opinión, la sorprendente misericordia con la que “Roma” trató a Galileo, en contraste con, por ejemplo, G. Bruno, que pasó años en la cárcel y acabó siendo quemado en la hoguera en 1600, es decir, 33 años antes. Roma” no quería hacer de Galileo un “mártir”.

**Conclusión general.**-- H. Perrachon, a.c. 15, siguiendo a Koestler, dice: “Del vivo relato de A. Koestler -con una deseable documentación- se desprende que “el asunto Galileo” equivale, en definitiva, a una airada disputa entre científicos y teólogos, agravada por la rudeza de uno (Galileo) y la susceptibilidad (Inquisición) del otro”.

H.O. 279.

***Roma vuelve sobre sus pasos.***

El proceso de Galileo de 1633 no obligó a la mayoría de los príncipes católicos (H.O. 245) -incluido el rey de Francia- a prohibir la difusión del heliocentrismo (que recuerda la relación “tesis/hipótesis” (H.O. 132/143)). Además, muchas personalidades eclesiásticas permanecieron indemnes a la corrección científica del heliocentrismo.

**1820.** -- *El canónigo Settele*, profesor, quiere dotar a sus *Elements d'optique et d'astronomie* de un Imprimatur eclesiástico. Anfossi, una personalidad eclesiástica, invocó la condena de 1633 para negarse.

El canónigo, por encima de Anfossi, apeló al Papa, que falló en contra de Anfossi.

**1822** - El 11.09.1822 la Sagrada Congregación de la Inquisición decreta que se permita en Roma la impresión de libros (H.O. 271) que enseñen que la “tierra se mueve como el sistema que suelen defender los astrónomos modernos”. El papa Pío VII (1740/1823; papa desde 1800) aprobó el decreto el 25.09.1822.

**1979.**-- El 10.11.1979, el actual Papa Juan Pablo II, ante la Academia Pontificia de las Ciencias, expresó su deseo de que el caso Galileo sea explorado.

Esta es la razón por la que nos hemos extendido tanto sobre este "caso".-- El padre D. Dubarle, O.P. (1907/1987), físico nuclear entre otros, expresó, ante el Papa, el deseo de rehabilitar a Galileo.--

El 22 de octubre de 1980, Mons. Poupard, vicepresidente del Secretariado Pontificio para los No Creyentes, anunció que el deseo de profundización de Juan Pablo II se hará pronto realidad.

***(Galileo fundó el esencialismo “científico”).***

Lo que es el “esencialismo”, lo vimos en el H.O. 10/12. - H.O. 257 M. Clavelin nos enseñó que Galilei quiere “ontología” en el sentido tradicional, con su física matemática. “El experimento tiene la misma función (papel) que una demostración matemática: al igual que una demostración matemática, si tiene éxito, transforma una conjetura -de una vez por todas- en una proposición (teorema), el experimento, si se verifica: transforma una hipótesis -de una vez por todas- en una verdad que refleja la naturaleza de la materia. (M. Clavelin, a.c., 999).-- Eso es esencialismo pero científico.

H.O. 280.

**(B).4.-- Matemáticas modernas.** (280/295)

Tomamos, por supuesto, el término “moderno” en su sentido más amplio de “lo que, desde la Baja Edad Media, ha surgido como “nuevo”, nada más.

La intención es, en el espíritu de este curso, rastrear y actualizar (restablecer) la tradición pitagórica - platónica.

Una figura merece ser tratada en este contexto particular: François Viète (Vieta, -- latín; 1540/1603). Era abogado, pero también tenía funciones políticas. La astronomía, la trigonometría y las matemáticas en general ocuparon su atención... Estaba bien versado en matemáticas antiguas y contemporáneas (el álgebra del siglo XVI).

Entre otros, Apolonio de Perga (H.O. 258; 261), de tradición alejandrina, fuertemente pitagórico-platónico, fue objeto de sus análisis.

**1591: *Isagoge in artem analyticam.***

*J. Itard, Les mathématiciens*, en: *J. Bouveresse et al. "Histoire des mathématiques*, París, 1977, cuenta cómo, por Viète, en este libro patronal, se elabora una idea principal.

**a.** Descubre el profundo isomorfismo (identidad de modelo) entre, por un lado, el álgebra numérica y, por otro, el análisis geométrico.

Se trata, por cierto, de un tipo de teoría de modelos: el álgebra numérica puede ser un modelo para el análisis geométrico y viceversa (según se conozca uno de los dos (= modelo)).

**b.** Para dar a este isomorfismo una forma típicamente matemática, *Viète* inventa su *logistica speciosa*, -traducida libremente, pero extremadamente correcta: el cálculo ('logística') con 'especies' (H.O. 12). - El latín significa esencia, idea. Esta aritmética debía, en su intención, ser capaz de procesar tanto valores numéricos como geométricos (modelos aplicativos).

Itard, que atribuye a Viète “sólo importancia histórica” (fue eclipsado por Descartes), no ve, sin embargo, qué genial intuición, filosóficamente hablando (y ése es nuestro punto de vista aquí), se esconde en ese método de cálculo ideológico.

Sin embargo, resume el método.

**(1) *El primer paso*** del “análisis” se llama “zetética”. La palabra griega “zeteo”, busco, es parte de ese término técnico. *To zètètikon*, con Aristóteles, por ejemplo, significa “buscar”.

H.O. 281.

La primera etapa, según Viète, en el análisis consiste en introducir “símbolos” (signos matemáticos) de forma que tanto los valores conocidos (consonantes: B, C, Z, etc.) como los desconocidos (vocales: A, E, etc.) se representen -en lugar de en números (numéricamente)- en letras. Se trata de establecer las relaciones que vinculan estos valores a un conjunto matemático (totalidad) en una ecuación, de modo que, al mismo tiempo, se establece de forma provisional la exigencia inherente a lo dado.

*J. Itard, L'algèbre*, en: *J. Bouveresse et al., Hist.d. math.*, 13s., señala, al contrario de lo que escribe o.c., 246, que el desarrollo histórico del álgebra, a finales del siglo XVI, conduce al cálculo de letras ('calcul littéral') o logística speciosa. Alguien como Michael Stifel (1487/1567) ya anotaba valores matemáticos con letras (mayúsculas: A, B, C, etc.). También Nicolas Chuquet (1445/1500), Simon Stevin (= Simon de Brujas:1548/1620; H.O. 252), Raffaele Bombelli (+ un poco después de 1572), René Descartes (1596/1650) adelantan los signos (números, letras).

“Pero, sobre todo, Viète da un paso decisivo cuando decide representar -mediante A, B, C, etc.- todos los valores incluidos en un cálculo, ya sean conocidos o desconocidos. - Reserva las consonantes para indicar los valores dados (conocidos). Reserva las consonantes para representar los valores dados (conocidos) y las vocales para representar los desconocidos.

Además, la suma se representa por  $A + B$ , la resta por  $A - B$ , el producto por  $A$  en  $B$  (ahora diríamos  $A \times B$ ) y el cociente por  $A/B$ . El cuadrado está representado por  $A$  Quad. Y así sucesivamente. De este modo, registra los cálculos realizados mediante un “trazo” (un signo).

Finalmente, Viète decide utilizar las letras, no sólo para indicar valores numéricos, sino para representar cantidades matemáticas espaciales (geométricas) -- fusionando así la geometría antigua, tal y como la había encontrado en la *Sunagogè* (Colección) de Pappas de Alejandría (hacia -300; H.O. 260v.) y el álgebra de los modernos”.

Itard da un modelo aplicativo: una ecuación de segundo grado dice Viète como sigue: “Proponatur  $B$  in  $A$  quadratum, plus  $D$  in  $A$ , aequari  $Z$  solido” (Dado el producto de  $B \times A$  quadratum, más el producto de  $D \times A$  como igual a  $Z$ ).

En la conocida forma de indicar, que proviene principalmente de Desartes:  $bx^2 + dx = z$ .

H.O. 282.

Así, Itard, o.c., 13s.-- Queda, en seguida, claro por qué el álgebra cartesiana prevalece sobre la viciosa: su literalidad es mucho más directa.-- Pero Itard no lo oculta; el “paso decisivo” data de Viète.

(2) El *segundo paso* del “análisis” se llama “porística”. El griego “poristikos” significa “lo que proporciona” (aquí: elaboración posterior). La “fase porística” analiza más a fondo, transformando la ecuación inicial en una ecuación más cercana a la solución.

De modo que tenemos una doble fase:

(i) la conversión de una ecuación en letras, que da forma a los datos iniciales;  
(ii) el análisis posterior, que transforma la forma inicial para aproximarse a la solución solicitada.

(3) La *última etapa* del “análisis” se denomina “exegética” o también “análisis retórico”. Aquí Viète vuelve al problema concreto: resuelve la ecuación mediante construcciones geométricas (si se trata de un problema matemático espacial) o mediante cálculos (si se trata de un problema numérico).

#### *El alcance ideológico de la literalidad de Viète.*

Con Itard conocemos, ahora, el exterior del método de Viète.-- Vamos, ahora, con O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, III (*Der Idealismus der Neuzeit*), Braunschweig, 1907-2, 46/69 (*Einfluss des Pythagoreismus auf Mathematik und Astronomie*), esp. 48/51, que desarrolla este punto.

(1). -- A. Warusfel, *Les mathématiques modernes*, París, 1969, 5, dice que todos los grandes pensadores matemáticos -desde Carl Fr. Gauss (1777/1855)- se empeñaron en trabajar con ideas en lugar de con números. Esta afirmación subraya la importancia del método de Viète, que, mucho antes de Gauss, ya se basaba en este punto de vista.

(ii) -- Situación platónica -- W. Klever, *Dialectical Thinking (On Platon, Mathematics and the Death Penalty)*, Bussum, 1981, 44v., destaca una dicotomía en el método platónico.

A.-- “Creo que sabes que los que practican la geometría, la aritmética y otras ciencias semejantes -- los pares y los impares, las figuras, las tres clases de ángulos, así como los datos analógicos, -- según el método de cada uno, se presuponen --: como si lo supieran todo, utilizan todas estas cosas como hipótesis.

H.O. 283.

No consideran necesario -ni para ellos ni para los demás- dar cuenta de ellos, como si fueran obvios para todos. A partir de ahí, pasan por el resto (de su trabajo científico), - terminando, de acuerdo con lo dicho, con lo que fue el objeto de su investigación. -

Hasta aquí el propio Platón: toda ciencia positiva es “positiva” (firme) en la medida en que

- (i) lemmata, presuposiciones, hipótesis, al principio “estados” (firmemente) y
- (ii) proceder metódicamente a partir de ahí. Este es el método de avance.

**B.--** El método inverso, sin embargo, procede de manera diferente. Mientras que el método “hacia adelante” parte de los lemmata, los presupuestos, sin entrar en ellos (sin analizar), como se supone que se sabe, el método “hacia atrás” profundiza en esos axiomas o postulados. Va del -en la ciencia ordinaria- supuesto al “origen” incondicional (archè, principium, principio, supuesto de los lemmata).

El uso del lenguaje, en la forma de pensar atrasada, ya no es “hablar en metáforas”, sino trabajar con las ideas mismas. -- La mente, aquí, también procede con hipótesis -- no como principios o premisas, como en las ciencias firmes, sino -- como hipótesis, para llegar a lo que ya no es una ‘hipótesis’, el origen mismo del universo en el que se basan todas las hipótesis -- Platón llama a este pensamiento retrógrado ‘dialéctica’ (H.O. 38v.).

***Comparado, en resumen:***

(A) en las matemáticas -especialmente en la geometría, pero también en todas las demás disciplinas no dialécticas- se parte de suposiciones, para hacerlas, en sí mismas, tranquilizadoras, y convertirlas en un axioma (postulado) para el razonamiento posterior;

(B) en la dialéctica, sin embargo, estas mismas hipótesis no son más que puntos de partida para profundizar en ella de manera que se encuentre un primer punto de partida absolutamente justificado, a partir del cual se puedan justificar estas hipótesis (como inferencia, como parte, por ejemplo).

Más aún, la profundización dialéctica se remonta a la condición de posibilidad de todas las ciencias positivas, para comprender la unidad de las mismas.

H.O. 284.

Uno compara esto con el acto ideativo de Max Scheler, tal como lo hemos esbozado brevemente en H.O. 42v: “¿Cómo debe armarse el universo -con Aristóteles también se podría decir: cómo debe armarse (H.O. 14)- para que pueda haber algo así como principios científicos (lemmata, hipótesis)?”. Esencialmente es lo mismo: la ideación (Scheler) y la dialéctica (Platón), toda la filosofía se sostiene o cae con esta visión.

Segundo punto: el sentido condicional, tan propio de la lógica de Aristóteles (H.O. 14), es central en Platón, al menos tanto: la ciencia profesional es condicional (en sus hipótesis); la dialéctica (= filosofía platónica) es condicional de entrada, pero la sitúa en algo incondicional.

Esto está muy lejos del llamado “dogmatismo” que algunos atribuyen a Platón y Aristóteles, en el ámbito epistemológico.

**Muestra bibl.:** Ph. Davis/ R. Hersh, *L'univers mathématique*, París, 1985, 335/349 (*Lakatos et la philosophie du doute*).-- Este artículo trata del “fundacion(al)ismo” -en un contexto matemático, por supuesto: el “fundacionalismo” es el intento de elaborar los lemmata, los principios, los “fundamentos” (bases) de la matemática, por ejemplo, de modo que la matemática “fundada” en ellos sea incuestionable (“apodíctica”, diría Aristóteles). Por ejemplo, el “fundacionalismo” es el intento de elaborar los lemmata, los principios, los “fundamentos” de las matemáticas, de manera que las matemáticas “fundadas” en ellos sean incuestionables (“apodícticas”, diría Aristóteles).

Imre Lakatos (1922/1974; H.O. 251, uno de los cuatro notorios epistemólogos de la época, afirma en cambio que -como dice su maestro K. Popper- una teoría científica se inventa más bien como hipótesis, como “especulación”, si es necesario como conjetura.

También las matemáticas “se convierten” -literalmente- en una pregunta y una conjetura, para seguir así, sin ofrecer nunca una “certeza absoluta” -no es que Platón o Aristóteles pretendieran exactamente lo mismo: no es eso, sino que ellos -con sus mentes estrictamente lógicas (desde Zenón de Elea)- eran muy conscientes del carácter lemmático (hipotético) de la ciencia profesional. La necesidad de una ontología se hizo más grande por ello.

**(iii).**-- La ciencia platónica.

“Uno de los puntos de partida más fructíferos de las matemáticas más recientes, el principio de análisis, es de origen antiguo y platónico. Se dice de Platón: “Fue el primero en fundar la investigación por ‘análisis’ y se la enseñó a Leodamas el tástico”. (Diógenes Laertios (tss. +200 y +300; *Vidas, enseñanzas y dichos de sabios famosos*, 3:24).

H.O. 285.

El análisis platónico consistía en introducir la cuestión como algo dado y examinarla en sus términos, -- términos cuyo complejo (coherencia) se diseccionaba (análisis, descomposición en sus elementos).

El rasgo característico es la introducción previa de lo buscado. El nombre “prolepsis” (observación previa) o “método lemático” sería más apropiado que “análisis”. Al fin y al cabo, el análisis, es decir, la descomposición de la coherencia en sus componentes, es sólo el segundo paso”. (O.Willmann, o.c.,48).

En su *Abriss der Philosophie (Philosophische Propädeutik)*, Wien, 1959-5, 137, Willmann propone el término “método lemático-analítico” como nombre verdadero.-- También se podría llamar “método de la caja negra” (H.O. 47): sin saber exactamente lo que contienen los datos solicitados, se trabaja con ellos de todos modos.

Está claro que este método se basa en la sistemática -par de opuestos-: dado/demandado, como es habitual en la resolución de problemas. Lo (todavía) “desconocido” se supone “conocido” y registrado en un signo (aspecto semiótico, semiológico). Ese signo (“símbolo”) representa entonces la idea que significa. Platónico: tanto lo dado como lo exigido son “noèta”, intelligibilia, “realidades” de contenido de conocimiento y de pensamiento. Precisamente por ello, pueden incluirse en una operación racional, que es la fijación y transformación de una ecuación matemática.

Se ve que la premisa, aquí, es: la suposición de que uno ya sabe (confusamente) lo que se necesita y que puede realizar racionalmente operaciones con ello, razonando “hacia adelante” (H.O. 283).

**(iv).**-- Modelo de aplicación 1.

El principio lemático-analítico se basa en la búsqueda de incógnitas en las ecuaciones matemáticas.

La incógnita se convierte en

**(i)** lemáticamente se supone que se conoce y se introduce en una ecuación con un signo apropiado (res, x) y

**(ii)** transformado en lo conocido a través del procesamiento.

Problema matemático: Elsie dio  $\frac{1}{5}$  de sus perlas a Gretel y aún le quedaban 20. ¿Cuántas perlas tenía, originalmente? Esto puede, ahora, ser “analizado” (resuelto) de más de una manera.

H.O. 286.

**a.** El mero método de adivinar al azar (como en los acertijos, las adivinanzas):  
(Maior) Todos los enteros son  $5/5$  o  $5 \cdot 1/5$ .  
(Menor) Bueno,  $1/5$  de este conjunto son 5 perlas.  
(Conclusio) Así que el conjunto de las perlas es  $5 \times 5$  o 25.

Elegimos, deliberadamente, la forma silogística para demostrar la racionalidad implícita en la conjetura pura. Los niños, los adultos, incluso los matemáticos razonan mediante conjeturas (Popper, Lakatos lo destacan).

**b.** Otro “análisis” - infantil o adulto - :

$x$  es el conjunto (set);

$x$  - según el enunciado - es  $1/5 \cdot x + 20$  perlas;

20 perlas es  $4/5 \cdot x$ ; o aún:

$x$  es  $5/5$ ;

La estructura, que da la clave de la solución (análisis), es:  $5 - 1$  o  $x - 1/5$  perlas; si  $x$  es 25, entonces  $15 - 5 = 20$ .

Como ves, en multitud de procesos de pensamiento semiótico, lo desconocido aparece invariablemente bajo un signo que permite procesarlo como conocido.

**c.** Un análisis “económico” (de ahorro de esfuerzo) es, por supuesto, la regla de tres:  
(si  $20 = 5/5 - 1/5$ , entonces)

1.  $4/5$  es 20;

2. bueno,  $1/5$  es  $20/4 = 5$  ;

3. entonces :  $5/5$  es  $5 \times 5 = 25$ .

Este análisis es el más “racional” porque, además de razonar, es parco en las operaciones a realizar.

### **Nota**

(i) Los libros de cuentas medievales llaman a las incógnitas “res” (materia, aquello de lo que se trata) y las indican con un rizo, que, posteriormente, desde Descartes, se ha llamado “ $x$ ”. (H.O. 281).

(ii) El tipo de letra de Viète continuó el principio analítico: designa valores indeterminados con letras y los manipula de esta manera.

Las ideas de ‘suma’, ‘diferencia’, (resta),-- ‘producto’, (multiplicación), ‘cociente’ (división) las poseen -desde tiempos arcaicos- todos los matemáticos, pero, para realizar las operaciones, tienen que introducir números (números singulares).

Entre la idea (suma, diferencia, producto, fracción) y el cálculo no había ningún término intermedio. Viète introdujo precisamente ese término intermedio. Su  $a + b$  es universal como la idea ‘suma’ y sin embargo se procesa como, por ejemplo,  $3 + 4$ . En otras palabras: antes de la tipografía de Viète, sólo los modelos aplicativos (dígitos, números singulares) eran operativos, susceptibles de ser operados.

H.O. 287.

Podemos aclarar esto de forma esquemática;

<i>idea universal de “suma</i>	<i>fórmula speciosa</i>	<i>fórmula numerosa</i>
valor 1 + valor 2 = valor 3	$a + b = c$	$3 + 4 = 7$
mero pensamiento; pero no operativa (modelo de regulación ideal)	operacional y universal (modelo normativo, semiótico)	operativo pero singular (modelo aplicativo, semiótico)

Uno lo ve: al introducir la aritmética de las letras (fórmula speciosa, fórmula semiótica, pero significada idealmente), Viète introdujo una especie de término intermedio entre la idea interna pura “suma” y la “fórmula numerosa”, establecida desde hace tiempo.

Que sean precisamente los platonistas los que busquen este término intermedio no debe sorprender. Leer H.O. 95 (sobre el hueco, el intervalo, la brecha, entre la idea pura y el fenómeno, en el que se manifiesta). Nunca un número (numerus) puede agotar la idea ‘número’ (species). Todo lo que es número” o “todos los números posibles” son, después de todo, pensados juntos en la misma idea “número”. Al introducir letras que, formalmente, representan la idea -y no un único valor numérico-, Viète ha convertido la aritmética en algo “ideativo”, “ideal”, “platónico”.

Que ésta era la intención explícita de Viète, se desprende de lo que dice: “(La cuenta alfabética se llama) logistica speciosa, quae per species seu formas rerum exhibetur utpote per alphabetica elementa” (cuenta, que es comprensible (speciosa), es decir, que tiene lugar por medio de los “conceptos” o “formas” de las cosas (nota: aquí las operaciones numéricas y/o los números mismos), a saber.i. que se efectúa por medio de los “conceptos” o “formas de esencia” (H.O. 12) de las cosas (nota: aquí las operaciones numéricas y/o los números mismos), es decir, expresados en las letras del alfabeto).

Como dice Willmann, o.c.,49, la filosofía de las matemáticas de Viète es conceptualmente realista (esencialista; H.O. 10 ; // 179: Galilei): la letra (signo) representa lo general (universal); este universal es la forma del ser.

Platónico: idea, principio, en lo dado mismo (aquí: la operación y sus partes); por ejemplo, “ $a + b = c$ ” es el universal, expresado en signos, que está presente, por ejemplo, en “ $3 + 4 = 7$ ”, pero también en “ $2 + 10 = 12$ ” y en una colección infinita de operaciones de suma, como su esencia. En ella (pues es un modelo aplicativo de la misma), sobre ella (pues es el modelo regulativo; H.O. 46).

H.O. 288.

La opinión de A.N. Whitehead (H.O. 33), *Matemáticas, base del pensamiento*, Utr./Antw., 1965, 11, dice:

(i) Las matemáticas comenzaron, como ciencia, cuando alguien -probablemente un griego- intentó por primera vez demostrar teoremas (juicios, proposiciones)

a. sobre todos (= tú), y sobre algunos (= privados)) datos,

b. sin especificación (singularización) de ciertas cosas “separadas” (entiéndase: únicas, singulares).

Hasta aquí el modelo normativo o la “idea” de la “matemática científica”,

(ii).a. Los primeros teoremas del tipo modelo aplicativo, que significan la idea (teoremas universales), fueron, por parte de los griegos, establecidos por primera vez para la geometría, hasta el punto de que la “ciencia matemática” -para el intelectual griego antiguo- coincidía con la geometría.

(ii).b. Segundo modelo aplicativo después de la aparición de la geometría, pasan siglos antes de que el álgebra despegue realmente,-- esto, a pesar de algunos débiles intentos de los matemáticos griegos posteriores.

Las ideas “todos” y “algunos” se introducen, en álgebra, utilizando letras en lugar de números.

**Mod. de aplicación:** En lugar de decir, por ejemplo, “ $2 + 3 = 3 + 2$ ”, generalizamos en álgebra, diciendo “Para todos los números  $x$  e  $y$  se cumple (= el rango) que  $x + y = y + x$ ”.

**Mod. de aplicación:** En lugar de decir que  $3 > 2$  (mayor que el relativo), decimos: “Para todos los números  $x$ , existen algunos números  $y$  tales que  $y > x$ ”.

Whitehead añade inmediatamente a ambos ejemplos: “Observamos que esta última proposición (pues, si la llevamos a su forma exacta definitiva, es una proposición) es de vital importancia tanto para la filosofía como para las matemáticas, pues introduce la noción de infinito.

Tal vez hubo que introducir los números arábigos (que suprimieron por completo el uso de letras para ciertos números en matemáticas) para dejar claro a los matemáticos la facilidad técnica de utilizar letras para los conceptos de “todos” los números y “algunos” números.

Los romanos habrían llamado MDCCCCX al número del año en que se escribió este libro. Escribimos 1910, dejando las letras abiertas para otro uso”. (O.c., 11v.).

Esto deja muy claro, una vez más, el papel decisivo del alfabeto en Vièta.

H.O. 289.

Pero Whitehead continúa:

“(1) Tras el surgimiento del álgebra, I. Newton (H.O. 276) y G. Leibniz (1646/1716; figura superior, preparando la Aufklärung en Alemania), inventaron el cálculo diferencial, (*nota*:1686). Después de eso, el progreso de la filosofía del pensamiento matemático se mantuvo - en lo que respecta a los conceptos “todos” (“algunos”).

(2) Sólo en los últimos años -Whitehead lo dice en 1910- se ha comprendido hasta qué punto los conceptos de “todos” y “algunos” pertenecen a los fundamentos de las matemáticas. Gracias a ello, cada vez hay más temas accesibles a la investigación matemática”. (O.c., *ibíd.*). - Whitehead se refiere a la teoría de conjuntos y a la lógica (lógica simbólica), así como a lo relacionado con ellas.

En contraste con Itard y al unísono con el idealista Willmann, Whitehead aprecia la genialidad de Viète.

(i) La teoría de conjuntos es una de las partes integrantes de la teoría platónica de las ideas, como explica H.O. 41v. Las ideas parciales “todo” (conjunto univ.), “algo” (conjunto particul.), un solo (elemento) (singularmente dado),-- junto con las ideas parciales “igual”, “mayor que” (“menor que”, etc.), -- pertenecen tanto al platonismo como a la teoría de conjuntos de Cantor.

(ii) La lógica -a través del álgebra lógica, el siglo pasado- es sólo una teoría de las letras extendida al conjunto de la lógica. Lo cual, entre otras cosas, ha sido obra de Viète, aunque sólo al principio.

### *Los modelos de Whitehead.*

“Elaboremos enunciados algebraicos sencillos, para que quede claro cuándo se dan estos conceptos fundamentales (“todos”, “algunos”).

(i) Para todos los números  $x$  se cumple que  $x + 2 = 2 + x$ .

(ii) Para algunos números  $x$  se sostiene que  $x + 2 = 3$  (*nota*: Whitehead, aparentemente, clasifica el caso singular con el privado), (Cuestión de terminología, por supuesto: nosotros también decimos de un individuo que es un “privado”).

(iii) Para algunos (no todos) números  $x$  se cumple que  $x + 2 > 3$ .--(...). ; En este tercer tipo de ecuación, es decir, la identidad parcial (analogía; H.O. 12) entre los dos miembros de la ecuación, todo número  $x$ , que es mayor que 1, da  $x + 2 > 3$ .

**Nota:** La terminología de Whitehead define ‘algunos’ como “todo lo que está entre todos y uno solo, incluyendo los dos casos límite”, -- que es la típica definición logística.

H.O. 290

Cómo juzga Whitehead una “exegética”, -- H.O. 282 nos enseña que Viète, en una tercera etapa de “análisis” (que equivale a nuestro concepto actual de “álgebra”), después de teorizar en dos etapas, vuelve a la cuestión concreta.

(i) A Whitehead le parece natural que las afirmaciones (ii) y (iii) - H.O 289 - sean sustituibles por las siguientes preguntas:

(ii) bis “¿Para qué número  $x$  es  $x + 2 = 3$ ?” y

(iii) bis “¿Para qué número  $x$  es  $x + 2 > 3$ ?”.

Para (ii) es intuitivamente obvio: la “solución” (es decir, la noción completa de “análisis” de Viète) es  $x = 3 - 2 = 1$ . Esto, según la regla sintáctica, que dice: “En una ecuación matemática, cualquier miembro, -- si se le da un signo opuesto (+/-; -/+), puede moverse de un lado a otro,-- sin cambiar su identidad cuantitativa”.

“Cuando formulamos la pregunta -dice Whitehead- que está contenida en la ecuación ‘ $x + 2 = 3$ ’,  $x$  se llama la incógnita (H.O. 285). el propósito de resolver la ecuación es determinar la incógnita”. (O.c., 12). No hay problema hasta ahora.

(2) Whitehead, sin embargo, hace una sorprendente reserva. “Ecuaciones - dice, o.c., 12v. - son de gran importancia en las matemáticas. Al hacerlo, parece como si el ejemplo (*nota: el modelo aplicativo* (ii) bis (“¿Para qué número es ‘ $x + 2 = 3$ ’?”), así como: “ $x + 2 = 3$ ” es verdadero, si  $x = 3 - 2 = 1$ )) es de una comprensión mucho más profunda y fundamental que el enunciado original (ii) (“Para algún número  $x$  es verdadero que  $x + 2 = 3$ ”).

Sin embargo, esto es incorrecto:

a. El concepto de “la variable indefinida”, tal como aparece en el uso de “todos” o “algunos”, es el más importante en “matemáticas”;

b. la noción de “incógnita” en una ecuación, que debe resolverse lo más rápidamente posible (*nota: exégesis de Viète*), sólo se utiliza raramente, aunque es, por supuesto, muy importante. Una de las razones de la evidente trivialidad de gran parte del álgebra elemental es el hecho de que los libros de texto se ocupan demasiado de resolver ecuaciones.

La misma observación se aplica también al resolver la desigualdad (iii) bis, en relación con el enunciado original (iii)”.

**Nota.--** La crítica de Whitehead a que el álgebra (la matemática) esté demasiado orientada a la resolución de problemas tiene mucho de la crítica de Willmann al método escolástico (H.O. 110): las “estructuras” (entiéndase: ideas principales) apenas se tratan explícitamente para ...perderse en una jungla de soluciones de problemas.

**Nota.--** Whitehead, o.c., 43, da un ejemplo interesante de generalización, en analogía matemática con la inducción, por cierto: H.O. 116) : de, por ejemplo, ‘ $x+y-1=0$ ’ o ‘ $3x + 2y - 5$ ’ (una correlación entre las variables  $x$  e  $y$ ) generaliza a ‘ $ax + by - c$ ’ (cambiando las cifras por letras (H.O. 281)).

**Nota.--** O. Willmann, o.c., 49, da una explicación de la idea de ‘fórmula’, H.O. 287 nos enseña que Viète quería trabajar con la ‘forma’ (forma de ser) en lugar de con el singular (Whitehead diría ‘privado’ (‘algunos’), al menos en parte); pues bien, el término ‘fórmula’ es el diminutivo de ‘forma’, ‘Fórmula’ - en el lenguaje de los juristas por ejemplo significaba ‘texto del tratado’. Además, “fórmula” podría significar tanto regulación como propiedad (kentrek). Evidentemente, los científicos realistas (“esencialistas”) han definido su filosofía más profunda en “fórmula”, en el sentido de una forma de criatura reducida en caracteres numéricos y especialmente literarios. Lo que, hoy en día, está olvidado.

**(v)--** Modelo de aplicación 2

Según Willmann, o.c., 50, la idea de lo “cambiante”, simbolizado en el signo, la letra, se basa también en el proceso lematóico-analítico. Aquí -dice el autor- el análisis no termina con la resolución de la incógnita en el “complejo” matemático (cohesión, estructura) en el que está contenida (en forma de ecuación algebraica o de figura geométrica). No: el cambio de lo desconocido -registrado anticipadamente en el signo de la letra- en la medida en que ese cambio está contenido en el cambio del “complejo” (figura, ecuación). El aumento o disminución de la incógnita se utiliza como “medida” del aumento o disminución del “complejo”.

*J. Itard, L'analyse*, en: *J. Bouveresse et al, Hist, d. math.*, 33 (*La notion de fonction*), dice que la idea de “función” está ya clara con James Gregory (1638/1675) e I. Newton (H.O. 289) -este último con sus “fluentes”- pero que el término “función” sólo aparece con Leibniz (H.O. 289).

H.O. 292

Según él, en 1694. No fue hasta 1718 cuando Jean Bernouilli (1667/1748) (no confundir con su hermano Jacques) dio una definición (despojada de geometría). El signo “fx” data de Leonhard Euler (1707/1783), en 1734. En 1810, S.-P. Lacroix (1765/1843) corrige la definición de Jan Bernouilli..:

“Toda cantidad (“valor”), cuyo “valor” depende de una o varias otras cantidades, se llama “función de esas otras cantidades”, -- se sepa o no qué operaciones hay que realizar para llegar de los “otros valores” al que es “función” de ellos”. (O.c.,34).

El H.O. 284 (Imre Lakatos, siguiendo los pasos de Popper) nos enseñó que incluso las matemáticas, que parecen tan racionales, “devienen” (llegan a ser) en medio de una “historia” (estructura narratológica de la historia de las matemáticas; de ... preguntas, conjeturas, definiciones a medias y, más tarde, completas, etc.: vemos, de éstas, en la génesis de la definición de la “función” un modelo aplicativo.

Esto refuerza nuestra creencia en la tesis del platonismo de que la idea (aspecto racional) se convierte en “fenómeno” en medio del “devenir y, a veces, perecer” (H.O. 95: los fenómenos cambian invariablemente).

Como dice Willmann, o.c., 50: la idea “función”, en el sentido moderno-matemático, es, históricamente hablando, desconocida para Platón. Sin embargo, existe una vaga analogía: la teoría de las ideas busca -esencialmente- las relaciones fijas en medio del “flujo” (cambio) de los fenómenos.

**(vi).**-- Modelo de aplicación 3.

Otra aplicación del método lematóico-analítico que surgió de la fusión de la tipografía (estilo Viète) y la teoría de las funciones (estilo Gregory y Newton) es -según Willmann, o.c., 50s. - la geometría analítica.

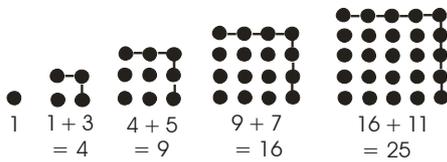
Itard, o.c., 73: “Inspirándose en las ideas de François Viète (1540/1603), René Descartes (1596/1650), Pierre de Fermat (1601/1665) y, en menor medida, Gilles Personier de Robertval (1602/1675) fundaron, hacia 1630, la geometría analítica: Gilles Personier de Robertval (1602/1675), la geometría analítica,-- gracias a una aplicación de las técnicas del álgebra (*nota*: el “análisis” de Viète) a la geometría.

Esta nueva materia, aunque basada en la geometría euclidiana (H.O. 261), amplía notablemente su alcance y prepara la unificación de las matemáticas”.

H.O. 293.

Como ya se ha indicado, H.O. 280 (isomorfismo minucioso), Viète veía ya -en la tradición paleopitagórica-platónica- muy claramente la unidad, en virtud de la identidad de modelo, de las matemáticas del número y del espacio.

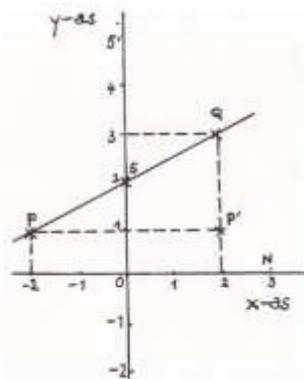
### Los números cuadrados:



### Modelo paleopitagórico de isomorfismo.

D. Nauta, *Logika en model*, Bussum, 1970, 26, nos da un esbozo de lo que los paleopitagóricos pensaban de la identidad del modelo entre los valores numéricos y los valores matemáticos espaciales. O.c. 30, afirma que la “geometría analítica;

al que *Descartes*, en su *Geometría* (1637), no sin relación con su mundialmente famoso *Discours de la method* (1637), dio lugar, es el primer método modelo sistemático de la historia de las matemáticas.



Un sistema de coordenadas cartesianas nos da o.c., 31. La geometría analítica como “mecanismo de translación” de los términos geométricos (valores) a los algebraicos y viceversa, se aclara en ella, sobre la base de un modelo aplicativo.

Como dice A.N. Whitehead, *Mathematics, basis of exact thought*, 75: el objeto del álgebra son los números cambiantes, las correlaciones entre ellos y la clasificación de esas correlaciones.

La geometría se define como el estudio

de los puntos variables (en una línea completa, no sólo en un segmento, como en Euclides de Alejandría), los puntos variables, que tienen una o más trazas (= lugares geométricos: es decir, colecciones de puntos, que tienen todos las mismas trazas), así como la clasificación de los lugares geométricos.

“La esencia de la geometría analítica es, ahora, la identificación (*nota: determinación*) de la correlación algebraica con el lugar geométrico.

En términos de teoría de modelos, se habla de geometría en términos de álgebra y, a la inversa, de álgebra en lenguaje geométrico.

H.O. 294.

Modelo aplicativo.-- O. Willmann, o.c., 50, da la siguiente aplicación.

(1) La idea de círculo que tenemos en nuestra mente es universal (aplicable a todos los círculos posibles), pero, matemáticamente, no es -operativa.

(2) Este círculo aquí en él (para usar una expresión hecha famosa por Juan Duns Escoto (H.O. 116): él es el primero que intentó definir lo singular en su unicidad (una sola vez)): es operativo, aunque sólo sea  su visualidad, pero no un modelo regulativo (como la idea 'círculo').

(3) El término intermedio, en la mente de Viète, es la fórmula (H.O. 291) " $r^2 = x^2 + y^2$ ".

Los matemáticos llaman a esto la ecuación circular. Donde r (radio) es el radio. Cf. la fórmula " $(x-a)^2 + (y-b)^2 = r^2$ ", tal que el punto central 'a, b' es 0 (intersección eje x/eje y).

**Nota.--** La fórmula " $r^2 = x^2 + y^2$ " es, inmediatamente, un ejemplo de lo que se llama "función" ( $r = f(x,y)$  o "r depende de los valores de x e y"). Compara este esquema triple (idea, cálculo de letras, círculo gráfico) con el esquema triple H.O. 287, en el que la suma se aclara como idea, cálculo de letras, círculo gráfico: este es el esquema vietiano.

Willmann explica: Una línea (= un conjunto de puntos, definidos por una o más propiedades (aquí: todos igualmente distantes del centro circular)) se define indicando las distancias de sus puntos al sistema de coordenadas cartesianas (H.O. 293).-- Estas distancias son, en sí mismas, en general, no especificables, ya que pasan por una multitud de valores (variables). Una invariante (hecho inmutable) es, sin embargo, la correlación (relación mutua) de las distancias.

El análisis vietnamita interviene aquí: como un lema, una hipótesis, que ya se conocen, se llaman x e y y, bajo esa forma de letra, se introducen como un signo editable (operacional). Pero de tal manera que x e y se fijan en un 'complejo' que aquí es la ecuación ' $r^2 = x^2 + y^2$ ', la fórmula). "La ecuación -dice Willmann- significa entonces el ser (*nota*: la idea) de esa línea".

H.O. 295.

***El sistema de coordenadas cartesianas.***

Whitehead, O.c.,69, dice que Descartes “encontró esta pieza central de la geometría analítica una mañana, por inspiración (H.O. 162: poésie involontaire)”. La novedad - dice Whitehead- es que, en lugar de tomar segmentos (segmentos de línea) como hacían los antiguos y la Edad Media (geometría euclidiana), Descartes introdujo líneas infinitas (rectas, más tarde también curvas) en los ejes x e y como marco general de pensamiento. Compárese, H.O. 293, el carácter fragmentario (segmentario) de los cuadrados (resp. números cuadrados) con la continuidad infinita de los ejes x e y de Descartes.

Whitehead se refiere a esta distinción como la base de “la idea principal”; inherente al típico estilo cartesiano de pensar sobre la geometría (y el álgebra).

***La línea, en el sentido cartesiano, como colección.***

Mucho antes que G. Cantor (1845/1918; conocido por su Teoría de las Colecciones), Descartes utilizó la idea de “colección”. La línea, así definida, es el concepto básico en el que se basa la geometría moderna (Whitehead, o.c., 74). Así como la línea, en todos sus puntos (es, en principio, ‘infinita’), presenta la característica común ‘recta’, la curva, en todos sus puntos (cerrada como una elipse o un círculo o abierta hacia el dual ‘infinito’), tiene la característica común ‘curva’. Un conjunto de datos -aquí: puntos, que juntos forman una línea, que muestra una(s) propiedad(es) común(es), es la definición -en términos no axiomáticos-deductivos- de la idea ‘conjunto’.

***Modelo aplicativo***-- Así se define la idea de “lugar geométrico” (H.O. 293), ya se trate de líneas, curvas, elipses, círculos, etc. Así, la elipse es una curva ovalada, que en todos sus puntos presenta la característica de que la suma de las distancias de cualquier punto (= variable) a dos puntos fijos, los llamados focos, es invariante (inmutable, constante).

Así, el círculo es sólo un modelo aplicativo del modo regulativo “elipse”: “Matemáticamente” hablando, en el caso del círculo, los dos “focos de la elipse” coinciden en el foco, el punto medio. Este es otro ejemplo de la generalización en matemáticas tan frecuente (H.O. 291). De nuevo: esa característica platónica, a saber, la idea, que abarca como modelos aplicativos los fenómenos en los que se hace “visible”, como su colección (H.O. 40v.).

(O. Willmann, o.c., 51f., dice que el cálculo infinitesimal (H.O. 289) es también lematístico-analítico.

H.O. 296.1.

**(3) Ciencias naturales modernas (247/279).**--

**Intr.** -- La ciencia natural anterior (247).

**A.-- Análisis internalista (247/262).**

**1.--** La nueva ciencia para Galileo (248).

G. Galilei (248/262).

**2.a.--** Un nuevo paradigma (249/253).-- La idea de “paradigma” (249). -

La propia percepción cambia (249/250.1); isocronismo del péndulo (250.1, 250.2); experimentos sobre la caída libre (250.2); ley de la caída libre (250.2v.); una incursión (Feyerabend): movimiento diluido (251v.) mecánica moderna (252v.); una nueva ontología 253 .

**2.b.--** Un nuevo paradigma: apuntalado instrumentalmente (254/256).-- Fenomenotecnia (Bachelard; 254).-- **(i)** De las gafas al telescopio (255); **(ii)** el espectador holandés (255v.); la revolución copernicana (256)

**2.c.--** Un nuevo paradigma: expresado matemáticamente (256/260).--

**(i)** El libro de la naturaleza (Agustín), escrito en lenguaje matemático (257v.); Galileo no es positivista (258).-- La idea de “ciencia exacta” (258v.).

**(ii)** la medición (modelo de medición) (259).

**2.d.--** El nuevo paradigma: una puesta al día (260/262).-- Arquímedes v. Siracusa, refundado (260).-- **(i)** La tecnología griega antigua (260v.); **(ii)** Arch.v.Syr. (el mayor matemático de la antigüedad,-- orientado técnicamente; 261v.).

**B.-- análisis externalista (263/279);**

**(i)** -- El destino de Copérnico y Kepler (263/265).-- Una comparación, Lavoisier: “La republique n’a pas besoin de savants” (264v.).

**(ii).**-- La H. Inquisición (265/267).-- Monástica -- Tinta papal, romana, española (265v.); H. Oficio (266).-- Crítica católica (266v.).

**(iii).**-- El caso de Galileo (267/275).-- La ciencia (natural) y la Biblia (267v.); La secularización (268).-- El conflicto (269). - Carta a. Gran Duquesa Cristina (269v.); 1616: Reacción v/d inquisición (270v.);-- Nominalismo en una conversación privada con el Papa (271v.); comensalismo (272v.).-- 1632: dialogo (273/275).-- La historia continúa (275).

**(iv).**-- Imágenes de Galileo (275/279).-- A.-- A. Koestler (275,v.).-- B. E. Vanden Berghe (276v.).-- Flair v/d Inqui. Iglesia (277v.).-- Roma vuelve sobre sus pasos : 1822; 1979 (279).

**(v).** Galileo funda el “esencialismo” científico (279)

H.O. 296.2.

**(4) Matemáticas modernas (280/295).**

1591: *François Viète, Isagoge in artem analyticam.*

**(i)** Álgebra y geometría del isomorfismo,

**(ii)** utilizando como lenguaje la “logística speciosa” (cálculo con ideas) (cálculo literal, comparación, aplicación) (280/282).

***El alcance ideológico de la literalidad de Viète (282/296).***

**(i).**-- Gauss: trabajar con ideas en lugar de cifras (282).

**(ii).**-- Naturaleza platónica (282/284).

**A.** La dialéctica hacia delante de Platón (matemáticas, otras ciencias): a partir de las hipótesis, - analíticamente - inferir (282v.);

**B.** El método dialéctico hacia atrás (dialéctica filosófica pura): examinar las hipótesis (subjetivas) (lemmata) en sus condiciones de posibilidad; -- comparación con el acto de ideación de M. Scheler (283v.).-- El fundacionalismo (Lakatos) es, hasta cierto punto, contrario a esa concepción lemática (284).

**(iii).**-- ***La ciencia platónica del sujeto: el principio lemático-analítico***

(la demanda se introduce como algo dado, en forma de signo (letra / incógnita), en el razonamiento (platonismo semiótico; 284v.)

**(iv).**-- ***Modelo de aplicación 1.***

El hallazgo de incógnitas en las ecuaciones matemáticas (que se “resuelven”: entre la idea (suma) y la cuenta numérica (suma), Viète sitúa la cuenta de la letra (285/287).

El punto de vista de A.N. Whitehead: las matemáticas como ciencia implican las ideas de ‘todo’ y ‘algo’ (‘algo’ entre ‘todo’ y ‘sólo uno’);

Modelos de aplicación: geometría, álgebra;-- el carácter fundamental de “todos” (“algunos”) sólo se realizó plenamente a finales del siglo XIX;-- la crítica de Whitehead a la resolución de ecuaciones (por determinación desconocida);-- la idea de “fórmula” (288/291).

**(v).**-- ***Modelo de aplicación 2.***

La idea “función” (la relación entre la variable independiente y la variable dependiente) -- estructura narratológica de la elaboración de la idea “función” (291/292).

**(vi).**-- ***Modelo de aplicación 3;***

La geometría analítica, en 1630, gracias a Descartes y Fermat; ámbito teórico-modelo (paleopitagórico; cartesiano (sistema de coordenadas));-- el círculo (= toep.); -- la línea, cartesiana, como conjunto (infinito) (292/295).

**(vii).**-- ***Modelo de aplicación 4.***-- El cálculo infinitesimal (inacabado).

H.O. 297.

## **II.C.-- El racionalismo moderno.**

Lea, ahora, brevemente, H.O. 145v. (Racionalismo moderno y actual. como variante del racionalismo general).

### **Introducción.**

#### **1. ¿Qué es “moderno”?**

(1) Nuestra palabra actual “moderno” viene del latín “hodiernus” (que, desde +/- 500, también suena “modernus”). significa “presente”, “contemporáneo”, “actual”.

(2) A partir de +/- 900 este término se utiliza en dos variantes en los círculos eclesiásticos:

**a.** meliorativo: abierto, liberal,-- consciente de los últimos hechos o ideas,-- emprendedor;

**b.** peyorativo: de moda, desenfadado, actualista (= seguir la corriente de las tendencias actuales), “neológico” (= sin comprensión ni contacto con ninguna tradición, ávido de lo nuevo por lo nuevo).

(3) Entre 1520 y 1650 especialmente, el término “moderno” se utiliza -por primera vez- deliberadamente para indicar “no medieval” (con las variantes: presente, actual, progresivo, etc.), -- típico del renacimiento, por supuesto. Cfr. H.O. 107.

#### **2. La disputa de la pluma entre “modernismo” y “postmodernismo”.**

(a) Por “modernismo” se entiende, en primer lugar, lo que nosotros, H.O. 140v, hemos definido como la voluntad de armonizar las religiones tradicionales, incluso arcaicas, con las ideas racionales modernas e ilustradas.

(b) A. Bolckmans, *Overzicht van de wijsgerige currents in de wereldliteratuur*, Gante, 1972, nos aporta un segundo significado.

“El término ‘modernismo’ se utiliza como nombre de un período literario-histórico importante, en el siglo XX. De hecho, es sorprendente cómo, una y otra vez, en diferentes movimientos, cada uno con su propio nombre, se hace hincapié en “lo moderno”, “lo nuevo”. Uno quiere llamar la atención sobre el hecho de que aporta algo nuevo y original”.

**Modalidad de aplicación:** el futurismo (escuela de arte en Italia, fundada hacia 1909, cuya inspiración fue el poeta Filippo Marinetti (1876/1944)) se vincula con la actualidad, entendida como el mundo moderno, con los problemas contemporáneos;

El surrealismo (H.O. 162), movimiento literario-artístico, cuyas ideas fueron expuestas en los tres manifiestos de André Breton (1896/ 1966), en 1924, 1930 y 1942, quiere ser “moderno” en el sentido de que, siguiendo los pasos de S. Freud, expone dominios hasta entonces inexplorados, como el inconsciente, con sus sueños, convulsiones, automatismos, asociaciones libres, y los traduce en literatura o -más ampliamente- en arte.

H.O. 298.

Hermetismo, una orientación del lirismo italiano, sobre todo entre 1920 y 1950 (“ermetismo”), que recuerda al lirismo francés de finales del siglo XIX (simbolistas como A. Rimbaud, St. Mallarmé; P. Valery, por ejemplo): en lugar de escribir versos transparentes, el o los hermetistas quieren escribir versos mágicos, misteriosos y oscuros, pero con un formato refinado. escribiendo poemas transparentes, el o los hermetistas quieren versos mágicos-agudos, misteriosos-oscuros, pero con un tratamiento refinado de la forma,--esto, para protestar contra la sociedad moderna de masas y el uso “abandonado” del lenguaje; por el uso “renovado” del lenguaje se quiere a la vez revelar “nuevas” realidades.--hay tres tipos de modernismo.

Poco antes de la Primera Guerra Mundial (1914/1918) - según Bolckmans, o.c., 91v. - en torno a 1910 (cf. el modernismo religioso, que, en los círculos católicos, se sitúa entre 1896 y 1910), surge algo nuevo por todos lados, en la literatura. A partir de 1945 (después de la Segunda Guerra Mundial) esto se vuelve más internacional.

(i) El modernismo, por tanto, se compromete firmemente con la vida “moderna”: quiere verla y, también, comprometerse con ella. Esto último conduce a un arte “comprometido”, con el matiz de “social-progresista”. Surge una “intelligentsia” (H.O. 186) que no se aleja de la vida social.

(ii) Esta “implicación” sociológica contiene - en términos filosóficos (como siempre, Bolckmans) - una ambigüedad. Al fin y al cabo, cualquiera que quiera participar en la sociedad debe hablar un lenguaje de sentido común. Pues bien, la filosofía profesional, la ciencia profesional, son prácticamente inaccesibles para el no especialista. A no ser que sea en la forma vulgarizada.

Cfr. H.O. 116 (pensamiento popular); 273 (la ciencia de Galileo). El neopositivismo, por ejemplo, quiere un pensamiento artístico (en forma de logística (H.O. 289); una obra como la del existencialista M. Heidegger es, incluso para los filósofos profesionales, “difícil”. Pero los filósofos de la vida (H. Bergson, por ejemplo), algunos existencialistas (G. Marcel, J.-P. Sartre, que escriben obras de teatro), los marxistas, los pragmáticos están más cerca de la gente corriente.

La psicología, especialmente la psicología profunda, también llega a los no especialistas. Cualquiera que sea un poco “educado” ha captado, por ejemplo, el término “complejo”.

H.O. 299.

***El sistema de “modernismo / tradicionalismo”***,

Bolckmans afirma que el mundo literario europeo occidental, después de 1910, parece estar impulsado en mayor medida que antes por el conflicto “Modernismo/Tradicionalismo”. Ambos términos son -según él- nombres colectivos. Los modernistas quieren renovar; los tradicionalistas quieren basarse en lo que era válido en el pasado, pero de forma actualizada. Pensemos, con respecto a esto último, en las denominaciones “neorrealismo”, “neonaturalismo”, “neosimbolismo”, “neoclasicismo”, etc.

**A.** Muchos escritores muy importantes, por ejemplo, están vinculados a la tradición: Thomas Mann, John Steinbeck, Mikhail Slolochov, François Mauriac, Graham Greene, Niko Kazantzakis. No son “modernistas”.

**B.** Pero los modernistas aportan los logros estrictamente nuevos. Piensa en el futurismo, el surrealismo, el hermetismo, el existencialismo.

**C.** “En muchos casos es difícil distinguirlos”. (A. Bolckmans, o.c.,95).

**Nota.--** Lo confusos que pueden ser los términos, prueba el ‘modernismo’ el movimiento literario latinoamericano y español, entre 1890 y 1920, que tomó como modelo el Simbolismo francés (// Hermetismo). Su precursor fue el cubano J. Martí, el protagonista el nicaragüense Rubén Darío (1867/1916).

**(c) “Modernismo**

Hasta ahora pensado al unísono con su opuesto, el “tradicionalismo”- adquiere un nuevo matiz al ser concebido, en los últimos años, en oposición al “postmodernismo”. Se dice que el término tiene su origen en J.-Fr. Lyotard (H.O. 241).

***Muestra bibl.:***

- Wayne Hudson/ Willem van Rijen, *Moderns versus Postmoderns*, Utrecht, 1986;
- G. Lernout, *Postmodernismo*, en: *Streven* 1986: octubre, 33/43;
- R. Laermans, *Moderne kritiek en postmoderne rhetoriek (Kanttekeningen bij het (post)- modernistische debat I)*, en: *Streven* 1987: febr., 409/417; mismo título II, en: *Streven* 1987: marzo, 505/514;
- por supuesto también : J.-Fr. Lyotard, *La condition Postmoderne*, París 1977.

**Tema principal:** estamos atrapados en la “tradición” del racionalismo ilustrado: ¿debemos, ahora, continuar con esa ilustración (lo moderno) o ha cumplido su propósito y está en camino “algo nuevo” (lo posmoderno)? Frente a la mente ilustrada, con su fundamentalismo (fundacionismo, fundacionalismo: H.O. 284), el posmodernista se opone al pensador diseñador, llamado “esteta” por Laermans, que prefiere introducir un nuevo lenguaje, nuevas ideas en este mundo.

H.O. 300.

**Por cierto**, esta contradicción recuerda al segundo tipo de intelectualidad, la música (H.O. 186), pero no coincide necesariamente con ella. Se es Postmoderno(a) sobre todo, en la medida en que se puede pensar y vivir la Ilustración-racional, pero se rechaza el fundatio(nal)ismo, que -al menos en gran medida- caracteriza al Iluminador.

**Conclusión:** el posmodernista es, en efecto, modernista, si el término se entiende en contraste con el tradicionalista, pero posmodernista, si se entiende que se posiciona en contra de lo que se llama “moderno”, -- especialmente en el sentido fundacionalista.

**La esencia de lo “moderno” (posmoderno).**

Laermans lo tipifica así.

**(a).** -- Como época, en el siglo XVI (compárese con H.O. 161: 1450/1640) comienza lo moderno. Todavía vivimos en ella. Razón: en ese siglo comienza la modernización económico-social. El comienzo es lento.

**(b).** -- 1789/1848 se denomina -según *E. Hobbawn-* “*la época de las revoluciones*” (H.O. 134): se producen dos revoluciones fundamentales, la Revolución Francesa y, en Inglaterra, la Revolución Industrial (H.O. 147). Uno es principalmente político, el otro es principalmente económico.

**a.** Tras ambas revoluciones se producen una serie de fenómenos que dan sentido al término “modernización”: la secularización (H.O. 134; 145; 196; 199; 240; 268), la aparición de “las masas” como fenómeno social, la urbanización (es decir, la aparición de las ciudades y metrópolis modernas, en detrimento del campo), la expansión (piénsese en las empresas), la burocratización (piénsese en los diversos “servicios” con los que el hombre tiene que lidiar), y la aparición de las “masas” como fenómeno social. la aparición de las ciudades modernas y de las metrópolis, en detrimento del campo), el aumento de escala (pensemos en las empresas), la burocratización (pensemos en los diversos “servicios” con los que el hombre tiene que tratar), la internacionalización (del comercio, del tráfico, del turismo, etc.).

**b.** El capitalismo (H.O. 147v.; 238v.), dentro de esa modernidad, “institucionaliza”, construye como elemento fijo en) la modernización, en el sentido estrictamente económico: la competencia (“seguir siendo competencia”) obliga a las empresas a renovar constantemente los métodos de producción, los bienes de consumo, los estilos de vida.

H.O. 301.

***La dualidad de la “modernidad” (como existencia).***

*Marshall Berman, All That Is Solid, Melts Into Air (The Experience of Modernity)*, Londres, 1985, tipifica -en mi opinión con bastante acierto- lo que el hombre, atrapado en el proceso de Modernización, de hecho arrastrado, experimenta, internamente hablando (cf. H.O. 63: cohesión existencial). Berman llama a esta forma de “vivir personalmente” la “modernidad”.

**A.--** Por un lado, el cambio constante se presenta como una amenaza: uno nunca está seguro; las certezas básicas, las ideas que vienen con la educación, también son constantemente “cuestionadas” (esto explica el título: “Todo lo que es sólido, se funde en el aire”). El hombre, actuando en las sociedades tradicionales, puede vivir de “ideas sólidas” -así se entiende la tradición- pero no el hombre de hoy.

**B.-- Por** otra parte, el Hombre Moderno experimenta el hecho de que él, y sus contemporáneos, pueden “revolucionar” como una arrogancia (sentido “fáustico” de la vida, por citar a Goethe): posibilidades inéditas, diseños, innovaciones, están en su poder.

**C. -- Armonía de los opuestos:**

La “modernidad”, dice Berman, es precisamente la combinación o alternancia, en una misma persona, del miedo a la amenaza y de la arrogancia frente a lo que se puede manejar.

*Robert Musil* (1880/1942) -en *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930/1942)- hablaba de “laboratorio de posibilidades”. Laermans cree que “hay mucho que decir” sobre la tesis de que la tendencia dominante en la filosofía moderna está más bien del lado del miedo (con la necesidad de Fundacionalismo, necesidad de justificación, necesidad de prueba), mientras que la tendencia postmodernista en la filosofía está más bien del lado de la arrogancia (diseñando posibilidades).

Define el “modernismo” y el “posmodernismo” como formas de reflexión sobre el mundo moderno. Una de esas formas de pensar (“reflexión”) es filosófica. - Se trata de la ontología, es decir

Pero cuidado: Laermans, en la parte II de su artículo, menciona también el “a-modernismo” de J. Derrida, el deconstruccionista (H.O. 96) y pensador de la diferencia (H.O. 177) y el “sur-modernismo” de R. Rorty.

H.O. 302.

**Comparación.**

a. El P. Engels (1820/1895), en su *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie*, Stuttgart, 1888, dice: “Así como la burguesía (H.O. 147) -a través de la industria a gran escala, la competencia y el mercado mundial- está prácticamente debilitando todas las instituciones estables que se han vuelto venerables a través de su edad, así la filosofía dialéctica se está desvaneciendo.

**Nota:** Engels está hablando de la filosofía de Hegel -todas las representaciones de una verdad final y absoluta y los estados de la humanidad, tan absolutos como esa verdad, que le corresponden: para la filosofía dialéctica, no existe nada que sea final, absoluto, sagrado; demuestra con respecto a todo que es transitorio. Para él, no existe nada más que el proceso ininterrumpido de surgimiento y desaparición. (...).

Sólo tiene un lado conservador: reconoce el buen derecho de las fases bien definidas del conocimiento y de la sociedad, en la medida en que corresponden a una época y a unas circunstancias determinadas (H.O. 124: histori(ci)sm); pero luego no más que eso.-  
- El conservadurismo de esta visión es relativo, su carácter revolucionario es ‘absoluto’,  
-- el único ‘absoluto’ que todavía afirma”.

Uno ve que Hegel y Marx, como “dialécticos”, han visto la modernidad, como la describe Berman, a su manera. Pero Hegel y Marx no tenían aún las dudas sobre el hombre -y su experiencia existencial- en medio de tal proceso de devenir y perecer.

b. Que Berman, con su modernidad, tiene sentido, lo muestra también P. Hazard, *La crise de la conscience européenne* (1680/1715), París, 1935, 3/29 (*De la stabilité au mouvement*).

“Ser sostenible. Evitar todo cambio, en la medida en que podría destruir un maravilloso equilibrio: este es el deseo de la época clásica (*nota:* el siglo XVII)”.

Es precisamente esto lo que se emite a partir de 1680: todo se pone en cuestión.

La modernidad, por tanto, según Hazard, conquistaría Francia y el resto de Europa en ese periodo crítico que va de 1680 a 1715. Su libro es una larga prueba de ello.

Hasta aquí la introducción, que introduce los temas actuales en nuestra investigación de la esencia del racionalismo ilustrado moderno, -investigación que puede comenzar ahora.

H.O. 303.

**II.C. (I).-- Los dos tipos principales de racionalismo.**

W. Bertley, *Flucht ins Engagement (Versuch einer Theorie des offenen Geistes)*, Múnich, 1962, 118 y ss.

(i) Pregunta principal: “¿Cuál es la esencia de la autoridad racional o del criterio racional (es decir, del medio de expresión) que el racionalista invoca para justificar sus opiniones?”

(ii) La respuesta es doble.

a. Los racionalistas puros -también llamados ‘intelectualistas’ por Bartley, como R. Descartes (1596/1650), B. de Spinoza (1632/1677), G.W. Leibniz (1646/1716), sitúan el fundamento ‘racional’ (‘autoridad’) en el intelecto, la razón misma : es ‘Racional’ el que justifica la opinión individual o. ‘Racional’ es el que justifica la opinión individual o. la percepción intelectual, racional (‘intuición’), es decir, una forma espiritual inmediata (= racional) de percepción de la esencia de los datos mismos.--. Compárese con el “noble yugo” platónico (H.O. 8): nuestra mente individual está en contacto directo e imperturbable con los datos mismos, en su núcleo racional.

b. Los racionalistas empiristas o empiristas, para abreviar, como Francis Bacon de Verulam (1561/1626) (H.O. 114;169), el primer teórico moderno de la inducción, J. Locke (1632/1704; el padre formal del pensamiento ilustrado anglosajón), D. Hume (1711/1776), sitúan el fundamento “racional” en la razón, en tanto que se basa en la experiencia sensorial. Una opinión individual está justificada, en la medida en que puede presentar argumentos, probados empíricamente, incluso experimentalmente (H.O. 156).

Este doble punto de vista también es sostenido por *Chr. Dawson, Crisis de la educación occidental*, Tiel/La Haya, 1963: “El método inductivo de Francis Bacon no se asemejaba ni mucho menos al ideal de Descartes de una única teoría universal y pura de la cantidad, de la que se pudiera derivar la naturaleza en su totalidad. Sin embargo, ambos hicieron una contribución esencial al desarrollo de la actitud mental científica moderna.

La unión de estas dos tradiciones, al introducir las ideas inglesas en Francia y mezclar el empirismo inglés con el racionalismo francés, dio paso al siglo de las luces”. (O.c.,62).

H.O. 304.

***El modelo científico.***

Ahora relea el H.O. 280/295: Matemáticas modernas; 247/279: Ciencias naturales modernas: en ambos capítulos encontrarás el nombre de René Descartes en las primeras filas. Véase H.O. 276: Newton cuenta con Descartes entre los “gigantes” sobre cuyos hombros se levantó. Ver H.O. 294v. cómo Descartes, una mañana, por inspiración, encontró la pieza central de la geometría analítica.

*Vers une nouvelle rationalité*”, era el tentador título de *Le Figaro-Magazine* (18.10.86). El Centre roumain, así como la asociación Hyperion, organizan un debate con diálogo sobre la cuestión de si vamos hacia una nueva forma de “racionalidad”. El jueves 16.10. 1986, a las 15.00 horas, “A l’ université Paris-Sorbonne”, entonces.-- Se trata claramente de un paralelismo con el Modernismo/Postmodernismo. Lo que era corriente en la época de Descartes, aparentemente lo sigue siendo.

*E. Coreth, Einf. i. d. Phil. d. Neuzeit, I (Rationalismus/ Empirismus/ Aufklärung)*, 33, explica con más detalle cómo la ciencia profesional moderna es, por primera vez, un modelo.

“Lo nuevo que está surgiendo aquí es el intento de justificar la filosofía como una ciencia rigurosa.

(i) Las ciencias naturales -especialmente la física y la astronomía- habían realizado en aquella época, a través de Copérnico (H.O. 248), Kepler (H.O. 248) y Galilei (H.O. 304v.), un progreso sin precedentes, precisamente por haber descubierto, desarrollado y aplicado el método adecuado a su naturaleza. De este modo, habían alcanzado el estatus de una ciencia estricta y metódicamente segura.

(ii) “Por el contrario, la filosofía de aquellos días mostraba una perspectiva diversa y confusa”, así lo afirma Coreth. Coreth subraya que, en aquella época, había dos actitudes principales.

a. El escéptico (H.O. 156; 271vv: nominalismo, incluso en un Papa);

b. Este último es el camino elegido por Descartes -- “Cuatro años después de la condena de Galileo (H.O. 274), *Descartes* publicó su *Discours de la method* (1637). Sólo se puede entender el éxito de esta obra, que se encuentra en la base de toda la ciencia y la filosofía de los tiempos modernos, si se ve que finalmente sentó una base fiable para la nueva racionalidad científica.” (*E. Vanden Berghe, “Hevigorously Suspected of Heresy; in: Collationes (V1.Tijdschr. v. Theol. en Past.) 13 (1983): 3 (oct.), 328).*

H.O. 305.

Racionalidad” significa -H.O. 272- el encaje (armonía) de nuestra cognición científica (racionalidad subjetiva) y la conocibilidad de la realidad (racionalidad objetiva).

### ***El modelo científico dual.***

Así que Descartes quiere método. Método, como en las nuevas ciencias. Método, como en las nuevas ciencias naturales. En él establecemos la armonía de dos métodos parciales.

**1.--** “Por un lado, está la observación, llevada a cabo metódicamente en la observación y el experimento (H.O. 249: un nuevo paradigma); por otro lado, está la aplicación del pensamiento matemático exacto (H.O. 257: lenguaje matemático), que capta los procesos físicos y formula las leyes de los mismos”. (Coreth, o.c., 34).

Si este modelo se traslada a la filosofía, por lo que se entiende una reconstrucción a partir de un primer punto de partida y unas primeras premisas, el filósofo debe elegir uno de los dos aspectos o incluso la armonía de ambos.

**R.--** Si el pensador elige primero puntos de partida racionalmente transparentes, de los que, gracias al razonamiento deductivo, se puede derivar todo el conocimiento posterior,-- después del modelo matemático, se tiende al racionalismo puro. Uno piensa en la geometría de Eukleides.

**B.--** Sin embargo, si se eligen como puntos de partida, datos de observación, de los que luego se inducen leyes generales, -- según el ejemplo del mundo físico de entonces, se tiende al racionalismo empirista.

Llama la atención que, en la filosofía de entonces, se intentara pensar de forma puramente racional o empírico-racional. Esto llevó a una contradicción dentro del Racionalismo, que sólo es salvada por Kant (1724/1804) (al menos intenta hacer una síntesis).

### ***II.C.(II).-- El sistema metódico como ideal.***

Coreth, o.c., 34s., explica dónde se muestra más claramente el foundation(al)ismo, propio de ambos tipos de racionalidad.-- Tanto el Racionalista puro como el empírico-Racionalista buscan dos fases.

**R.--** Ambos quieren un conocimiento primero, inmediatamente evidente, idealmente apodíctico, indiscutible o incuestionable (entendimiento puro, percepción), que pueda servir como punto de partida, base, “fundamento”.

H.O. 306.

Por ejemplo, Descartes establece un doble fundamento.

(i) Una puramente filosófica: la certeza absoluta del cogito (soy consciente; H.O. 13; 72/74: cogito agustiniano; véase esp. 74: la diferencia con Descartes): en mi interior -así pueden razonar todos (ámbito universal)- soy consciente de que estoy en contacto con mis representaciones (representacionismo, ilación, mediatismo (H.O. 152/154: subjetivismo)).

(ii) Una base teológica también: en sus *Meditationes de prima philosophia* (1640) *Descartes rebata* una objeción. ¡Un espíritu maligno (un mallin génie) podría engañar a esta conciencia interior del cogito! A lo que Descartes responde: la bondad de Dios está más allá de su omnipotencia, por lo que no puede querer que me engañe constantemente) porque es infinitamente bueno. De este modo, Descartes establece un fundamento racionalmente seguro tanto para la ciencia como para la filosofía.

**Nota:** Esto se llama innatismo: según Descartes, las representaciones dentro de nuestra conciencia que resisten la crítica racional y, por tanto, ofrecen certeza, son innatas.

**Conclusión.**-- Tales “idées claires et distinctes” escapan al escepticismo (nominalismo). Del mismo modo, Locke establece un fundamento : las experiencias sensoriales. Estos fueron entregados inmediatamente. Pero hay que tener en cuenta que son directamente contactables dentro de la conciencia con sus representaciones. También aquí prevalece el mediatismo: lo que perciben nuestros sentidos no nos da las cosas objetivas en sí, sino sólo las impresiones, ideas, representaciones de esas cosas objetivas (de nuevo: subjetivismo).

**Conclusión:** Aunque vuelva a haber certeza, aunque vuelva a haber una especie de yugo noble (la sintonía del sujeto con el objeto; cf. 8), el objeto fuera de la mente (la razón) sólo es accesible indirectamente. Esto, como resultado del clima de pensamiento nominalista, en el que se encuentra toda la filosofía moderna (H.O. 158). La salida del Nominalismo, fin de la Edad Media, es incompleta.

H.O. 307.

**B.--** Ambos, el racionalista puro y el racionalista empírico, quieren construir metódicamente el sistema de toda la filosofía sobre ese fundamento. -- “Tal cosa implica una voluntad radicalmente nueva de construir un sistema metódicamente.

**1.** En toda la filosofía anterior, nunca hubo un sistema de ese tipo. Ni en la antigua Grecia ni en la escolástica de la Edad Media. Las grandes summae filosóficas y teológicas (H.O. 105; 131), es decir, las exposiciones sistemáticas (piénsese en la *Suma teológica* de *Santo Tomás de Aquino*), eran obras sistemáticas, en el sentido de que exponían su materia, con sentido y de forma ordenada. Pero nunca tuvieron la pretensión de desarrollar un sistema metódico estricto.

**2.** Esto sólo está surgiendo ahora: desde un primer punto de partida, cada paso debe, metódicamente, demostrarse rigurosamente, sin presuponer nada que no haya sido ya demostrado. (...) Este ideal alcanza, con Hegel, su máxima pretensión: “en el método absoluto del sistema absoluto”. (Coreth, o.c.,34f.).

### ***Crítica al fundamentalismo*** (307/312)

**(1)** Los empírico-racionalistas han expresado muchas críticas a las tesis racionalistas puras, especialmente a Locke y Hume. En lugar de contar con concepciones innatas y un Dios “bueno” como pruebas, los empiristas contaban con la “naturaleza”, que no puede engañar. Así, por ejemplo, Hume descartó la creencia ingenua en Dios, los ángeles, los demonios, etc. Desde la experiencia sensorial no eran inducibles, por supuesto. Y el puro razonamiento racional, basado en representaciones claras y evidentes, ciertamente no convenció al empirista Hume.

**(2)** Pero Hume también tuvo dificultades con la inducción: la ciencia, con sus leyes estrictamente generales, no era en ningún lugar directamente deducible de los sentidos. También la existencia de los semejantes (H.O. 154) y de la memoria (recuerdo). Sigue siendo un solipsismo: existo en mi interior consciente, solo (solus ipse) y lo que está fuera (el “mundo exterior”) es, como mínimo, incierto.

**Conclusión:** tanto el Racionalismo puro como el empírico no encuentran, a lo largo del tiempo, un criterio apodíctico que demuestre que la certeza absoluta, en un sistema, es posible.

H.O. 308.

Este doble aspecto de la automortificación del racionalismo durante su corta historia muestra tanto su voluntad de ser un verdadero fundacionalismo como su inmanente fracaso.

Coreth, o.c., 35, da su explicación de esto: tanto el Racionalismo puro (que imaginaba que podía fijar las representaciones de los datos puros, puros y directos, no declarados, no interpretados, (H.O. 273) en un sistema cerrado, puro, racional) como el Racionalismo empírico (que imaginaba que podía fijar las representaciones de los datos en un sistema cerrado, puro, racional). 273) podía fijar en un sistema cerrado, puramente justificado racionalmente) y el Racionalismo empírico (que imaginaba que podía fijar las representaciones de los datos sensibles, de forma indeterminada, “puramente racional”, en un sistema igualmente cerrado (pero entonces empíricamente cerrado) se atascan en el hecho de que -al igual que el conocimiento precientífico también- el llamado conocimiento científico profesional, es ya, inadvertidamente o no, otra forma de interpretación.

En otras palabras: una teoría de la interpretación (hermenéutica o no) y una teoría de la interpretación ya aplicada inconscientemente subyacen a este llamado “fundacionalismo”.

En términos de Coreth: “Alle - auch noch so unmittelbar (*op.*: *sin* declarar) erscheinende - Erkenntnis ist schon vermittelt” (Todo - incluso como “inmediatamente (es decir, sin el término intermedio de algún tipo de interpretación) que aparece - el conocimiento es ya *be-mittel-d* (*op.*: provisto de un término de interpretación)). Con referencia, por ejemplo, al latín (francés): todo conocimiento percibido como “inmediato” (por ejemplo, el cartesiano-científico o el baconiano-científico) es ya mediato. Coreth añade que el posterior Racionalismo crítico de Kant o el Racionalismo dialéctico de Hegel intentan superar (deshacer) o aceptar (Hegel) precisamente ese carácter de la interpretación -en su opinión: sólo situada en el sujeto pensante- (Kant) (todo conocimiento es para Hegel no mediado e interpretado).

Aparte de la interpretación de Coreth de la crisis de los fundamentos (= crisis del fundacionismo), que nos parece perfectamente correcta, hay que referirse - brevemente - a *G.E. Moore* (1873/1958), que, en nombre de una especie de “comonsensismo” (H.O. 273), en su *A defence of commonsense* (1925), atacó el fundacionismo y a *K. Popper* (1902/99), en su *Logik der forschung* (1934), que, racionalmente nueve años después de Moore, intentó mostrar que la “justificación” (la prueba, el “fundamento”) no es un problema. Popper (1902/994), en su *Logik der forschung* (1934), quien, racionalista nueve años después de Moore, trató de mostrar que la “justificación” (prueba, “fundamento”) es finita y que no todo conocimiento necesita ser “fundamentado”. Aunque sólo sea porque no se puede probar todo.

H.O. 309.

Uno que, por supuesto, merece ser mencionado aquí, es C.C.S. Peirce (1839/1914), más conocido -así parece- como semiótico, pero menos como teórico de la interpretación. También para Peirce, como para Hegel, todo conocimiento es a la vez no declarado e interpretado. O más bien directamente (es decir, en el conocimiento científicamente probado) e indirectamente (es decir, en el pensamiento, la palabra y la escritura que acompañan a todo conocimiento directo). Por tanto, unas palabras sobre la crítica de Peirce a Descartes.

**Muestra bíbl.:** *W.B. Gallie, Peirce and Pragmatism*, Nueva York, 1966, 59/83.-- Peirce compara a Descartes con la Escolástica tan criticada por Descartes.

Descartes (como los escolásticos (un poco), en la estela de Agustín (H.O. 72/74), pero de manera muy limitada) funda (¡!) es decir, justifica, su sistema, en primer lugar, sobre la duda metódica.

**a.** Mientras que los escolásticos nunca cuestionaron las verdades “fundantes” (porque sencillamente no se puede dudar de ellas sin cortar el “suelo” (=justificación) bajo los pies), Descartes -como mente iluminada- quiere “dudar” radicalmente de todas las verdades fundantes (presupuestos). duda”. Al fin y al cabo, el ilustrado quiere romper radicalmente con el pasado irracional, a sus ojos “infundado”, especialmente con el pensamiento religioso-eclesiástico (der Scholastiek).

**b.** Peirce responde: no existe una duda verdaderamente perfecta: empezamos -incluso “iluminados”- con todos nuestros prejuicios.

**Nota:--** uno de estos prejuicios cartesianos fue la lucha contra la Escolástica; otro fue el mediatismo nominalista (H.O. 152v.; 306 (tanto la Rata pura como la empírica sostienen el prejuicio “subjetivista”)).

Nuestros prejuicios -generalmente inconscientes-, dice siempre Peirce, sólo se ven realmente comprometidos cuando tenemos una razón firme (positiva) para dudar; es decir, en la medida en que nuestras convicciones simultáneas son mutuamente contradictorias.-- Pues bien, la duda metódica cartesiana nunca alcanza esa minuciosidad y autenticidad.

H.O. 310.

Descartes -a quien la escolástica remitió como piedra de toque de la certeza, la Iglesia mundial y, en particular, sus teólogos y filósofos- sitúa la certeza en el individuo (cf. Ap. 156: el sujeto autónomo).

En el resto de su epistemología, Peirce subraya “el socialismo lógico (es decir, epistemológico); es decir, el hecho de que los científicos profesionales esperan primero el juicio de todo el mundo científico profesional antes de decidir sobre la “certeza”.

Lo que llevó a J. Royce (1855/1916), siguiendo los pasos de Peirce, a hablar de “comunidad de interpretación”.

**3.--** Descartes -donde la Escolástica suponía una pluralidad de tipos de justificación (desde la fe (Papa, Concilios, Biblia, teólogos), desde la razón (filósofos))- sólo reconoce un tipo de justificación, preferentemente la puramente racional, si es necesario la empíricamente racional.-- Sobre esta estrecha -base científica -nominalista Descartes “construyó”, literalmente, su “sistema metódico” (Coreth).

Descartes -donde la Escolástica sí tenía sus misterios intelectualmente impenetrables, pero sigue tratando de explicar racionalmente todas las cosas creadas, en un tipo de racionalismo (H.O. 144: rata general), es decir, método de justificación, tacha muchos datos no sólo de inexplicables, sino incluso de inexplicables.-- Lo que el verdadero racionalismo científico no sabe (Peirce publicó esta crítica de Descartes en *Journal of Speculative Philosophy* (1868)).

Una confirmación.

*R. Laermans, Mod. krit. en Postmod. ret.*, I, 412, dice lo siguiente

Richard Rorty (neopragmático; H.O. 301), en su *Filosofía y el espejo de la naturaleza* (cfr. R. Rorty, *Der Spiegel der Natur (Eine Kritik der Philosophie)*, Frankf.a.M., 1984), hace -lo que se califica de filosofía típicamente “moderna” (en contraposición a la posmoderna)- que se empieza por R. Descartes. Se dice que este último fue el primero en plantear la pregunta “¿Cómo es posible el conocimiento verdadero y objetivo?” (es decir, en lenguaje kantiano: la cuestión de las condiciones de posibilidad). En otras palabras: Descartes, englobado en la emergente Ciencia Moderna (H.O. 304), trata de “legitimarla” (= justificar racionalmente) como pretensión de verdad objetiva.

H.O. 311.

Según el demandante, es precisamente por este enfoque que Descartes controla toda la filosofía “moderna”: sería, al menos en su opinión, exclusivamente una teoría del conocimiento y sobre todo de la ciencia.

Con *Jurgen Habermas* (1929/...), perteneciente a (lo que se denomina) la “segunda generación” de la Frankfurter Schule, quien, en su *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985), también se enfrenta al fundacionismo (pero entonces en Hegel, que busca normas éticas que puedan ordenar el “caos moderno”; H.O. 301: amenaza), Richard Rorty reprocha a la “filosofía moderna” un sistema de fundamentación “metafísico-teológico”: busca -y esto parece, hoy en día, con algunos pensadores- una especie de sistema de fundamentación “filosófico-teológico”. 301: amenaza), Richard Rorty reprocha a la “filosofía moderna” un sistema de fundamentos “metafísico-teológicos”: busca -y esto parece ser, hoy en día, una especie de “ultraje filosófico” entre una serie de pensadores- “razones incuestionables” en las que pueda basarse la opinión de que lo “verdadero” difiere de lo “falso” y lo “bueno” de lo “malo”.

Laermans dice, al mismo tiempo, que este hablar de ambos pensadores es una confirmación de

(i) Jacques Derrida (H.O. 96; 213; 301: a-modernismo) y

(ii) Martin Heidegger (1889/1976; el “ontólogo fundamental”, que acusa a toda la ontología occidental de ser “ontoteología”, es decir, un relato del comportamiento occidental basado en una teoría del ser (onto-), que incluye una teoría de Dios (theo-)).

**Conclusión:** Heidegger (después de Nietzsche, por supuesto), Derrida, -- Rorty, Habermas, -- reprochan a la “modernidad” (a uno le gusta usar el neutro) el haberse quedado “sin modernidad”, el haberse adherido a la tradición anterior. La “antimodernidad”, que reside en el nuevo tipo de fundacionismo.

A quienes se sigue echando de menos en esta compañía crítica de la modernidad es, por supuesto, a *Jean-François Lyotard* (H.O. 241; 299), quien, en su *La condition postmoderne*, tacha a la filosofía “moderna” de empresa epistemológica que dota a las ciencias profesionales “modernas” de “méta-recits” (metahistorias-, es decir, un conjunto de historias, que son filosóficas), así como a Michel Foucault (H.O. 241; 299).- un conjunto de historias que son filosóficas) para justificarlas racionalmente (fundacionismo),-- algo que Lyotard achaca especialmente a Hegel,-- así como a Michel Foucault (H.O. 161; 169; 177; 184), en una conferencia (1983) al Collège de France (*Un cours inédit*, en: *Magazine littéraire* 1984, 207 s.), pero... ahí está -en lugar de Descartes (Rorty) o Hegel (Habermas, Lyotard)- *Kant* (en su famoso texto *Was ist Aufklärung?* (H.O. 146), en 1784 (1783), que es el “autor” del delito de “justificación”.

H.O. 312.

1. Con Kant comienza -a través de su examen de la “actualidad” (H.O. 123v.: nuevo fil.; historicismo) como pensador- la autocrítica del pensador “moderno” sobre sí mismo. Esto es, por supuesto, en cierto sentido ya “posmoderno” (pues Kant se distancia del racionalismo puro (Descartes) y empírico (Hume), es decir, de la actualidad filosófica de su tiempo).

2. Pero -por ejemplo, en su *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1)- Kant examina bajo qué condiciones es posible el conocimiento verdadero (especialmente la ciencia moderna, por supuesto),-- pero luego de tal manera que intenta dar cuenta de él sobre la base de “fundamentos” inamovibles. Lo que insinúa que Kant sería a la vez moderno (justificación inamovible) y postmoderno (desprendimiento del conjunto del racionalismo).

Lo que, en mi opinión, también es cierto para Descartes y Hume, así como para Hegel. Pero en diferentes grados y de diferentes maneras.

### **II.C. (III). La crítica lematóica-analítica del fundacionismo**

(i) Es, sin duda, obvio que la acusación de “fundacionismo” afecta a todo nuestro curso de “ontología” --porque es un

a. la teoría de la realidad (on-logía),

b. se apoya en una teología (sobre la teología), que intenta justificar, en la medida de lo posible y dentro de los límites de un falibilismo deliberado, que hemos heredado de los paleopitagóricos (la distinción entre “sabio” (= divino) y “filósofo” (= humano, por tanto falible)).

(ii) La respuesta, después de todo lo que hemos escrito anteriormente, puede ser breve. El método lematóico-analítico (H.O. 282/284: Plat. meth. (H.O. 284); 284v. plat. vakwet.)) es a la vez un fundacionismo (pues quiere justificar, preferentemente sobre fundamentos apodícticos) y un fundacionismo crítico (pues considera que la justificación tiene éxito sólo si el lema (hipótesis), sobre el que descansa el “fundamento”, es verificable, a posteriori).

*Nota.--* Que - aparte de Platon - también su alumno Aristóteles (H.O. 8/26) escapa al ‘fundamentalismo’ (otro término para ‘foundation(al)ismo’) - que, por supuesto, no se aplica a todos sus seguidores, los llamados peripatéticos, intenta mostrar W. Klever, *Een epistemologische fout*, en: B. Delfgaauw et al, *Aristóteles (Su importancia para el mundo actual)*, Baarn, 1979, 36/47.

H.O. 313.

(iii) La respuesta también puede ser reformulada.

G. Deledalle, *Histoire de la philosophie américaine (De la Guerre de Sécession à la Seconde Guerre Mondiale)*, París, 1954, habla de la “abstracción hipostática” (compárese con H.O. 9), adoptada por C.S. Peirce (H.O. 309). Lo ha adoptado (y actualizado) de Juan Duns Escoto (H.O. 129; 294;-- 116).

**(a) La abstracción aristotélica-tomista**

Ver H.O. 10 - es el procesamiento por parte de la mente (razón/inteligencia) de datos singulares-concretos para que, a través de la inducción, se revele el concepto general (“esencia”). Este concepto se refiere a la forma esencial del fenómeno en cuestión. El marco es el noble yugo, es decir, la relación recíproca directa de conocimiento entre el sujeto y el objeto, de manera que nuestra mente entra en contacto directo con la realidad.

**(b) La abstracción “hipostática” skotista-peirciana.**

Esto es más indirecto: nuestra mente alcanza, en cierto modo, el yo dado, pero no en su totalidad. Sólo se capta una forma provisional del ser, como un lema (abductivo).

Esta forma provisional del ser (nota: Peirce se llama a sí mismo muy explícitamente “un realista escolástico”) es tal que impulsa una prueba activa por parte del sujeto (la mente), al, partiendo de esta forma provisional del ser, trabajar sobre, trabajar con, aquello de lo que se origina esta forma del ser (el objeto).

Peirce llama a la forma de la esencia, varias veces, el signo del pensamiento, inherente al objeto. Por lo tanto, Peirce no es definitivamente un nominalista. En comparación, especialmente con alguien como O. Willmann (H.O. 47), la diferencia resulta ser menor de lo que parece a primera vista.

Un idealista platónico radical como Willmann, en su discusión con los puntos de vista de J. Locke, dice muy claramente que la idea de lo dado (un conjunto de datos) es sólo una ‘qualitas occulta’, -- una ‘x’: sólo la clarificación posterior (por ejemplo, mediante el experimento) puede dar una respuesta definitiva al gusano clarificado del ser.

Algo así:

(i) abstracción a la idea,

(ii) para verificar una idea, antes de decidir realmente sobre esa idea,--esto es paralelo a la abstracción “hipostática” de Escoto-Peirce.

**Nota -- J. Dewey, *Le développement du pragmatisme américain*, en: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1922: 4 (oct./dec.), 411/430, dice con razón que, a diferencia de la tradición clásica, que pone la responsabilidad en primer lugar, el pragmatismo, resp. el pragmatismo peirciano pone la misma responsabilidad tanto en primer lugar como después (en la medida de lo posible).**

H.O. 314.

“El pragmatismo -según Dewey, a.c.,421- aparece así como una extensión del empirismo histórico, pero con esta diferencia fundamental de que el pragmatismo ya no pone el acento en los fenómenos anteriores (‘les phenomenes antecedents’), sino en los fenómenos posteriores (‘les phenomenes conséquents’) (...).

Un empirismo que se limita a resumir los modelos aplicativos del pasado no deja espacio para lo posible y para la libertad. El pragmatismo adquiere así una dimensión metafísica. La doctrina del valor de las consecuencias nos lleva a considerar el futuro. Esto nos lleva a una concepción del universo, cuya evolución no está terminada, -- un universo, que, para citar a William James (1842/1910; el padre del Pragmatismo), está ‘en ciernes’“. Lo que Dewey dice del Pragmatismo de James es cierto, al menos en la misma medida, del Pragmatismo de Peirce, que es explícitamente conceptualista (lo que el Pragmatismo de James es mucho, mucho menos).

Pero -como vimos en Ap. 32- el realismo conceptual es sólo, platónicamente hablando, un idealismo inmanente, que tiene su contrapartida en el idealismo trascendental, al que funda -a través de la ideación.

(iv) La respuesta a la crítica del fundacionismo tiene otra dimensión: en ningún lugar de este curso hemos acariciado la pretensión cartesiana-lockiana de construir un sistema metódicamente cerrado, según el mero modelo de las ciencias profesionales modernas (especialmente las axiomático-deductivas). Eso se lo dejamos, por ejemplo, a un Spinoza o a un Hegel.

(v) Por lo tanto, la respuesta puede adoptar la forma de "ni tú ni yo". - Todos los artículos, todos los libros, sobre el mal del “Fundacionismo” tratan de justificar la tesis contra el Fundacionismo de la manera más cerrada-lógica posible (si no llama la atención). Sí, con el “aire” de la certeza absoluta, este mal del pensamiento “Moderno” se demuestra y se critica. ¡Qué look tan “fundacional”!

H.O. 315.

**Conclusión.**-- I.M. Bochenski, *Métodos filosóficos en la ciencia moderna*, Utr./Antw., 1961, 93vv; 126v, explica cómo Jan Lukasiewicz (1878/1956) clasifica cada justificación (“argumentación”) en dos grandes clases.

**1 -- La justificación deductiva.**

“Si A, entonces B. Bueno, A. Entonces B”. -- Se nota la formulación leológica-analítica. El lema (hipótesis, ‘abducción’ (peirciana)) es “Si A, entonces B”.

**2.-- La responsabilidad reductora.**

“Si A, entonces B. Entonces A”. De nuevo: la misma redacción leológica-analítica (o hipotética-deductiva).

a. El “relato inductivo” es básicamente un “relato reductivo” “Si toda el agua, en circunstancias normales, hierve a 100° Celsius, entonces esta agua, aquella agua y toda el agua posiblemente singular.-- Bien, verificado experimentalmente: esta agua y aquella agua hierven a 100° Celsius.-- Entonces -inducción amplificativa- toda el agua hierve a 100° Celsius”. Esta es la generalización (H.O. 114/117: Schol. ley de la naturaleza; 250.2 (lema / análisis); 252: ley) inherente al relato inductivo. también H.O. 270 (naturaleza = ley).

b. La “justificación deductiva” es claramente reconocible en H.O. 282/284 (la matemática -geometría, aritmética- es método “hacia adelante” (leológico-analítico)), -- en 284v. (la aplicación semiótica del lema).

**Conclusión --** Sin abandonar nunca el método platónico, podemos proceder tanto fundacionalmente (justificando estrictamente, en la medida de lo posible) y, sin embargo, no “dogmáticamente-fundacionalmente”, sino “condicionalmente-fundacionalmente”. -- Esta es la respuesta formal a la sugerencia de una ontología “fundacionalista”.

**II.C.(IV). El pensamiento cartesiano como prematerialismo.**

C. Forest, O.P., *Le Cartésianisme et l'orientation de la science moderne*, Lieja / París, 1938, 3, escribe: “El cartesianismo, como sistema (H.O. 305), fue abandonado bastante rápidamente. Sin embargo, Descartes siguió influyendo en las filosofías modernas y en las ciencias modernas, nada menos”.

Una de las conclusiones que gran parte de los “modernos” sacaron de su forma de pensar fue el materialismo.

(1) **Tragedia de Descartes.** - H.O. 150 (Occam); 212/214 (Lutero); 238 (Calvino) nos enseñaron ejemplos de “tragedia”: lo que no querían decir (a no ser que estuviera implícito en los matices de sus textos), los mejores de sus alumnos lo dedujeron muy rápidamente de su comportamiento (y de sus textos asociados a ese comportamiento).

Esto se desprende también, de paso, del modelo aplicativo de Galileo de esa tragedia (H.O. 276v.).

Pues bien, escuchen a Forest: “No se trata de culpar a Descartes de la interpretación materialista de la ciencia (...). Siguió siendo -hasta el final de su vida- un creyente. Su “espiritualismo” (*nota*: convicción de que hay tanto ideas como seres meramente incorpóreos) no se cuestiona aquí.

Pero las ideas que la gente pone en circulación suelen ir más allá de lo que habían previsto. Siguen su camino, a través de las mentes pensantes, con una lógica inexorable”. (O.c., 4). - El autor explica ahora cómo funcionó esto en el caso de Descartes.

**(2). *El prematerialismo de Descartes.***

**(a)** Como se ha visto H.O. 307, Descartes trasladó el ideal científico a toda la filosofía (y la teología), como método.

**(b)** Pero -y aquí comienza la ideología científicista (H.O. 309: Los prejuicios de Descartes)- Descartes también introdujo en su sistema *lemmata* (“postulados”) puramente científicos. Esto, para poder refutar -científicamente- la escolástica (“falsificar”, diría Popper).

¿Cómo lo hizo? “Hay ciertas representaciones (‘ideas’) -dice el propio Descartes, en una de sus cartas-, que no surgen ni de los objetos del mundo exterior ni de un acto de voluntad, sino sólo de la propia facultad de pensar”. Califica este tipo de representaciones como “*idées (= representaciones) claires et distinctes*” (representaciones claras y distintas),-- como “*intuiciones*”,-- como “*idées innées*” (representaciones innatas).

Su origen - y aquí hay un vago residuo de platonismo teológico (H.O. 58 (Alb. v. Sm.); 257 (Galilei)) - es la causalidad de Dios: “Son la expresión del pensamiento de Dios. Él es el garante de su valor real.-- Toda ‘concepción clara y distinta’ es, por tanto, indiscutiblemente (*op.*: fundacionalismo, sobre base teológica plat. verdadera)”. (Forest, o.c., 4).

H.O. 317.

***El dualismo cartesiano.***

Entre las “representaciones claras y distintas, dadas por Dios”, hay dos que desempeñan un papel principal, a saber, la “representación”, denotada por el término “étendue” (amplitud), y la “representación”, denotada por el término “pensee” (pensamiento).

Un examen más detallado revela que, al menos en opinión de Descartes, ambas representaciones no tienen prácticamente nada en común. “Hay, a la vez, dos mundos, uno separado del otro: el mundo de la materia y el mundo de la “mente” (el pensamiento).

- (1) Hasta entonces, la filosofía se había limitado a distinguirlos.
- (2) Descartes los separa e incluso los opone”. (Forest, o.c.,4).

Como Forest, en el resto de su artículo, explica, este típico dualismo moderno -que a menudo se achaca al platonismo, pero muy erróneamente: hay una enorme diferencia entre el platonismo y el cartesianismo- va a redibujar a fondo la vida (biológica) y el ser humano y, de inmediato, gracias a la ciencia aplicada (entiéndase: la ideología), reformarlos,-- en biología, en humanidades y en ciencias espirituales.

***De la forma tradicional del ser a la “res extensa” cartesiana***

Para entender con precisión qué revolución desencadenó Descartes, hay que conocer bien la tradición. Lee el H.O. 12. Allí aprendemos, con Aristóteles y Platón (el primero puramente abstracto, el segundo también ideativo), que la forma geométrica es sólo un aspecto de la esencia total de la forma. Es precisamente aquí donde -entra en juego el error de los postcartesianos, -que transformaron su doctrina todavía espiritualista en su doctrina materialista.

“La extensión (es decir, la longitud, la anchura, la profundidad (= la altura); nota: 293: sistema de coordenadas cartesianas) constituye la naturaleza (nota: el ser) de la “sustancia” corporal (nota: el término de Descartes para “ser”) y el pensamiento (“cogitatio”) constituye la naturaleza de la sustancia pensante”. (Descartes, Princ. phil. 1:53).

**Nota --** Se trata de una circunscripción ideológica de la distinción de Galileo entre propiedades secundarias (cualitativas) y primarias (geométricas) de la materia (H.O. 253).

La “cosa extendida” (res extensa) es puramente cuantitativa: con esta “extensión” también son importantes aspectos como el peso geométrico, el movimiento, etc., en la medida en que puedan expresarse en el lenguaje matemático.

H.O. 318.

“En lugar de poner simplemente las cualidades (es *decir*, los colores, los sonidos, los olores, los sabores, como experiencias vividas) en su lugar dentro de la totalidad de nuestro conocimiento, Descartes las eliminó, las transformó en “ilusiones” de nuestra conciencia. A partir de ahora, el mundo será insonoro, incoloro, insípido e inodoro para la ciencia especializada. Buscará en los fenómenos sólo aquello que sea susceptible de ser medido matemáticamente.

Esta interpretación mecanicista del universo, que recuerda al atomismo de la antigua Grecia (*nota*: Leukippos v. Miletos y su discípulo Demokritos de Abdera (-460/-370)) - formará el trasfondo de todas las cosmologías modernas (*op.*: vistas del universo)”. (Bosque, o.c.,5).

Un científico como Pierre Duhem (1861/1916), un filósofo como Henri Bergson (1859/1941), -- han demostrado la unilateralidad de tal mecanismo. Alguien como Alexis Carrel (1873/1944; Premio Nobel de Fisiología y Medicina, 1912, en *L' homme, cet inconnu* (1935)), como culturologo, denunció el mecanicismo: “Involucró a nuestra civilización en una ciencia que estaba experimentando su triunfo, pero esto, mientras el hombre se hundía”.

**Modelo aplicativo.--** La biología fue el primer campo al que Descartes aplicó su dualismo.-- Todo lo que no es “pensamiento” es móvil, medible, de extensión mecánica. Consecuencia: el animal, por ejemplo, es, fundamentalmente, una especie de autómatas, una máquina, en la naturaleza de los dispositivos que fabricamos. La única diferencia: el gran número de piezas y la complejidad de su montaje.

Escuchemos a la cartesiana Nicole Malebranche (1638/1715): “Si un animal llora, lo hace según las leyes que rigen la salida del aire de un cuerpo en el que ese aire está encerrado: no hay diferencia entre el ladrido de un perro y el toque de una campana”. (Forest, o.c.,6).

Por supuesto, la ciencia moderna no se ha ceñido a ese grado de mecanicismo. Pero aún así: para el científico (científico, que piensa mecánicamente según el modelo de la ciencia de inspiración cartesiana) la biología se reduce -en la medida de lo posible- a la física, la química y las matemáticas.

### **Moda, ideología, método.**

Por supuesto, como método puramente libre de ideología, tal biología está justificada. Pero -aparte de la moda, en ciertos momentos- como ideología, es decir, como teoría construida a priori, sin suficiente confirmación en la experiencia, el cientificismo mecanicista no puede pasar el examen.

H.O. 319,

***Modelo aplicable.***

Mientras que la biología era una de las aplicaciones, la antropología es la segunda.

1. El pensador católico *J. Maritain* (1882/1973; neotomista), en *Le songe de Descartes* (1932), ya en *Religion et culture* (1930) resume brillantemente lo que Descartes concibió como paradigma (idea) del hombre: ya durante esta vida terrenal ha hecho del alma del hombre lo que Santo Tomás de Aquino (H.O. 106) dice de un ángel; a saber, que es una “sustancia” (ser) espiritual permanente. Tomás de Aquino (H.O. 106) dice del ángel: es una “sustancia” (ser) espiritual perdurable.

2. Maritain resume el dualismo ciencia-hombre de Descartes de la siguiente manera: “un ange habitant une machine” (un ángel que habita una máquina; ‘máquina’; H.O. 318). O aún: “un ange conduisant une machine” (un ángel que controla una máquina).

***La crítica de los ocultistas.***

Todas las teosofías (H.O. 64; 66; 69), que proporcionan filosofía sin excluir ideológicamente los fenómenos ocultos, coinciden prácticamente en que el hombre está estructurado en tres partes:

a. cuerpo material bruto (que puede tener un aspecto maquinal, pero es ante todo un organismo vivo);

b. el cuerpo anímico fino o enrarecido (“sutil”, como dice el lenguaje eclesiástico) (incidental, plural), como intermediario entre la materia gruesa y el ser espiritual puro (incorpóreo);

c. alma puramente inmaterial o yo más profundo.

No discutiremos más sobre esto. Salvo esto: muchos Padres de la Iglesia parecen, claramente o con dudas, proponer tal o cual tríada (bíblicamente circunscrita).

***Conclusión... De nuevo la tragedia de Descartes.***

(1) Descartes era, tanto filosóficamente como en su condición de creyente (pues eso es lo que parece haber seguido siendo radicalmente), un espiritualista, es decir, suponía un espíritu inmaterial además de la mera materia. No era un “materialista”, ni siquiera, en sentido estricto, un “prematerialista” (Forest, o.c.,9).

H.O. 320.

(2) Y, sin embargo, *Voltaire* (1694/1778), principal figura de la ilustración agresiva en Francia, en sus *Oeuvres complètes* (1784), t. 31:1, “cita a muchas personas que conoció y que afirmaron que el ‘cartesianismo’ (nota: no el propio Descartes y sus escritos) les llevó a no creer ya en Dios”. (*P. A. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, I (Geschichte des Materialismus bis auf Kant)*, Leipzig, 1866-1, 368).

### **II.C.(V). -- Dos muestras de materialismo real.**

No vamos a dar cuenta aquí del materialismo. Le remitimos a:

(1) El estudio de Lange, que acaba de ser exhaustivo y no materialista;

(2) además: *Science et materialisme (Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels de France)*, nº 41 (1962: dic.),-- esp. 37/70 (*D. Dubarle, O.P., Concept de la matière et discussions sur le matérialisme*);

-- *O. Bloch, Le matérialisme*, París, 1985 (a.o. 59/61: *Le mécanisme cartésien*)

-- *J.K. Feibleman, El nuevo materialismo*, La Haya, 1970;

-- *R. Desne, Les matérialistes français de 1750 à 1800*, París, 1965.

### ***El Marqués de Sade* (1740/1814) como racionalista materialista.**

*De Sade* sigue estando de moda. Señales de ello:

(1) su *Justine ou de tegenspoed der vertu*, Amsterdam, 1967-1; 1978-11 (*Justine ou les malheurs de la vertu* (1791), es, al precio “cívico” de 150 Belg. Fr., en nuestro mercado de libros en holandés;

(2) Su obra *Les cent vingt journées de Sodome* fue llevada al cine nada menos que por el cineasta Pasolini, con el título de “Salo”. Esto dio lugar a una investigación judicial en Suiza sobre el valor “ético” de un producto artístico tan elevado (otoño de 1986).

Escuchemos, con gran atención, a un materialista: “Mes amies - nous dit la Durand (*op.*: una de las figuras femeninas) -, plus on étudie la nature (*op.*: el concepto básico del Materialismo), plus on lui arrache ses secrets, mieux on connaît son energ. - Et plus on se persuade de l’inutilite d’ un dieu. La erección de esta isla es, de todas las chimeneas, la más extraña, la más ridícula, la más digna. Esta fábula indigna, nacida entre todos los hombres de la cracia, es el último efecto de la locura humana.

Y una vez más: es el reconocimiento de la naturaleza (nota: *de nuevo*, ese concepto básico) lo que la convierte en autora; es la admisión de todos los efectos de esta primera potencia (nota: *de nuevo*, la naturaleza) lo que la convierte en conductora” (R. Desne, o. c., 88s.).

H.O. 321.

En resumen: la naturaleza, que con los “Empírico-Racionalistas” (H.O. 303) ocupa ya el lugar que, con los Racionalistas puros, ocupa la Divinidad (a veces muy vagamente y sin biblia), ocupa -con los Materialistas-Racionalistas- un lugar “Divino”. El término “première puissance” de De Sade también puede ser dicho por un pensador católico de Dios. Lo que demuestra que la “personalidad” de Dios, pero no su “deidad” (“santidad”), son fácilmente erradicables: ¡también el Materialista-Racionalista tiene un profundo sentido de la reverencia!

**Nota --** Se lee, ahora, el H.O. 153 (testimonio de León Apóstol: “Una vez que Dios había desaparecido, tenía que tener algo en su lugar”). Mientras que para el creyente en Dios la ontología estaba estructurada en tres partes (yo/mundo/Dios), esta estructura tripartita se mantiene, pero con el tercer término impreciso (yo/mundo/naturaleza (primera potencia), por ejemplo).

### ***Racionalismo feminista sadiano.***

Angela Carter, *La femme sadienne*, París, 1979, a.o. 65s., hace hincapié en el racionalista. En la biblioteca de De Sade, por ejemplo, se encontraban: *Miguel de Cervantes* (1547/1616), *Don Quichotte de la Manche* (novela de 1605; 1615),-- *Mad. de Lafayette* (1634/1693), *La Princesse de Clèves* (novela; 1678);-- *Voltaire* (H.O. 319), *Oeuvres complètes* (ochenta y cinco volúmenes) y *J.-J. Rousseau* (1712/1778; Sentimentalista-Racionalista), *Oeuvres complètes*.

Según Carter, o.c.,66, de Sade somete precisamente ese mundo de la racionalidad (propio tanto de Voltaire como de Rousseau) a su tipo de crítica. Esto, revestido de pornografía.

### ***Un modelo aplicativo.***

Juliette, la escalofriante heroína de De Sade, puede afirmar, al estilo de una de las figuras heroicas de Voltaire: “No me guía otra luz que la de mi propia razón”.

Es más, Carter dice: originalmente de Sade, para su época, ¡sin duda!

(i) El derecho a la “libertad” (que significa: la expresión del deseo (“le désir”)) (H.O. 135; 137v.: “idea de libertad” permisiva) de las mujeres,-- y es: derecho a la libertad sexual.

(ii) Las mujeres pornográficamente poderosas, en sus obras, siguen trabajando en una esfera que -al menos según Carter- es sólo un “mundo imaginario”.

H.O. 322.

**Nota:** o bien Carter conoce el mundo del “sexo” tal y como inunda todo el mundo “civilizado” (¿?) desde 1955+ desde los países escandinavos y Hamburgo, en cuyo caso su lenguaje es incomprensible cuando dice que de Sade prefigura “mundos imaginarios”, o bien no conoce el “sexo” (incluyendo la literatura, los teatros, los clubes, el vídeo, etc.), en cuyo caso hay que dudar de sus facultades elementales de información. Nuestra tesis es la siguiente: de Sade ya había pasado su tiempo y, por precognición, vivía en el nuestro.

**Nota .** - B. Russell (1872/1970), el conocido pacifista, gran admirador de J. Locke (H.O. 303), que está en el origen de nuestra Democracia Moderna, cultivó las “ideas progresistas, no tabú” e intentó introducir estas “ideas” en la educación. En 1938 y en adelante, estuvo en Chicago, Los Ángeles y Nueva York. La Universidad Urbana de Nueva York se atrevió a nombrar a Russell a pesar de sus opiniones “liberales” (en los países anglosajones se llama así). Russell enseña allí - lo que él llama - “moral libre”.

Dos años más tarde, los padres organizaron una asociación “para la salvaguarda de la moral pública”. Presentaron una demanda y ganaron el caso. A Russell se le prohibió enseñar esta “moral libre”. Más cerca de nosotros: el en ciertos círculos tan valorado - también ‘católico’ (¿no había ciertas revistas, que se llaman a sí mismas ‘católicas’, que lo recomendaban?) - valorado pequeño libro rojo para escolares por “un grupo de trabajo de profesores ‘críticos’, en constante consulta con sus alumnos” (sic), a saber, Claartje Hulsenbeck, Jan Louman, Anton Oskamp (Utrecht, 1970).

Dejamos que los ingenuos como Carter lean: “En la escuela se suele distinguir entre las asignaturas de pensar y las de hacer. La educación moderna no quiere limitarse a hablar con los alumnos, sino mostrarles “cosas”. - ¿Por qué no iba a ser así con el tema “sexo”? En las clases -si las consigues- pide material, como películas sobre sexo, revistas, cómics, anticonceptivos, etc.”. (O.c.,101).

**Conclusión:** de Sade vivió en mundos muy reales pero también fue profético.

H.O. 323.

En la página 68 de su obra, la propia Carter dice: “De Sade sigue siendo un monumento al civismo. Sin embargo, me gustaría creer que puso la pornografía “al servicio de las mujeres”. O, tal vez, que en la pornografía trabajaba una ideología que no es la antítesis del “movimiento femenino” como movimiento de emancipación.

Así que, con ese espíritu, rindamos homenaje al “viejo diablo” y empecemos citando esta agradable pieza de “retórica”: “¡Sexo encantado! Libre serás. Disfrutarás, como los hombres, de todos los placeres sensuales que te impone la “naturaleza” (H.O. 321). Porque no cesará la lujuria.

La “parte divina” de la humanidad, ¿debe entonces estar inevitablemente encadenada por la “otra parte”? Ah, rompe tus grilletes: la ‘naturaleza’ lo quiere”.

Con esta cita de De Sade, Carter sella su acuerdo con la emancipación de la mujer, no como De Sade la concebía, ni mucho menos, sino con menos coherencia. Porque si de Sade posee algo, como intelectual, es la lógica, es decir, un sentido para el razonamiento consistente,-- lo que significa: derivar conclusiones a partir de premisas (aquí: la naturaleza, inherente al racionalismo, -- junto con el auto-empoderamiento (H.O. 146: emancipación), igualmente inherente al Racionalismo (Russell lo entendió, los “Maestros Críticos” lo entendieron muy bien)).

Lo que, en términos platónicos, se llama “derivación hacia adelante” pero sin ninguna derivación hacia atrás; H.O. 283). Razonamiento a través; en términos vernáculos.

### ***Las secuelas “intelectuales” de De Sade.***

A pesar de los “hechos morales” (= agresión y sexo, -- los dos temas freudianos), a pesar de los veintisiete años de cárcel, -- gracias a los textos (H.O. 181: de Sade tenía, como Lutero, el sentido de la difusión de los textos; cf. H.O. 231), a pesar de estar estrictamente prohibidos por las Iglesias y los Estados, sí, perseguidos, pero leídos y transmitidos por todas partes, -- una y otra vez en secreto (...). 231), aunque estrictamente prohibido por las Iglesias y los Estados, sí, perseguido, sin embargo leído y transmitido por todas partes, -impreso una y otra vez en secreto (?) (sí, el invento de la imprenta moderna), -tiene de Sade entre sus lectores conocidos (de los que “no quieren saber”, no hablamos) a.o. Sainte-Beuve (1804/1869; crítico literario), Baudelaire (1804/1869; crítico literario), Baudelaire (1804/1869; crítico literario), Baudelaire (1804/1869), Baudelaire (1804/1869; crítico literario), Baudelaire (1804/1869), y otros. crítico), Baudelaire (1821/1867; iniciador de la llamada poesía francesa “moderna”; H.O. 297); Swinburne (1837/1909; escritor inglés), también: Lamartine (1790/1869; poeta romántico), Barbey d’Aureville (1808/1889; novelista), Lautréamont (1846/1870; precursor francés del surrealismo (HO 297));-- Dostoievski (1821/1881; el gran novelista ruso), Kafka (1883/1924; novelista muy famoso);-- J. Paulhan (1844/1968; novelista). Paulhan (1844/1968; escritor), M. Blanchot (1907/2003; crítico), *M. Nadeau* (famoso por su *Histoire du Surréalisme*, París, I, 1945; II (*Documents surréalistes*), 1948).

H.O. 324.

Por último, *Simone de Beauvoir* (1908/1986; la “Sartreuse”, que escribió *¿Faut-il brûler Sade?* Escribió (en Privilegios, París, 1944)). Termina su largo estudio sobre de Sade con la siguiente frase:

“El verdadero valor del ejemplo de De Sade reside en el hecho de que nos preocupa. Nos obliga a plantear de nuevo la pregunta esencial que, de forma contemporánea, obliga a pensar a nuestro tiempo: “¿Cuál es la verdadera relación de un ser humano con otro?”

En otras palabras, este pugnaz defensor existencialista de los derechos de la mujer (H.O. 135), al igual que Carter, también se toma en serio a De Sade.

### ***Libertinaje y racionalismo.***

Primero un texto convincente.-- *Marqués de Sade, Justina o la Adversidad de la Virtud*, Amsterdam, 1978-11, 318vv, menciona, en el propio texto, el término ‘libertino; Así: “Al mismo tiempo, ese libertino, sin pudor, me subió las faldas”. (O.c., 318).

“Meciéndose como alguien que se está muriendo, este libertino incorregible también pronunció terribles blasfemias”. (O.c., 321). - “(...) Los dos libertinos, inclinados sobre mí (...)”. (O.c., 321)”. - “Mis nalgas, para algunos, sirven de espectáculo lascivo, - para otros, de objeto de su crueldad: nuestros dos libertinos (...) se retiran finalmente (...)”. (O.c., 323) - “Los dos libertinos me agarraron”. (O.c., 326).

***Conclusión:*** es imposible que sea simplemente una coincidencia que el excelente escritor que es De Sade mencione el término “libertino” en su novela cargada de teoría.

Bueno, tenemos medios de verificación: *A. Adam, Les libertins au XVIIe siècle*, París, 1964.-- El autor, en su introducción, saca a relucir varios tipos de libertinaje, lujuriosos-salvajes pero racionales en todos los casos, fríos-cálculos pero igualmente racionales.

H.O. 325.

Escuche a Adam, o.c.,7: “Hacia 1620 - *nota*: Descartes nació en 1596; Galileo experimenta su conflicto en 1610+ - crece el espíritu libre (‘le libertinage’).

**Nota:** “libertinaje” es

(i) la falta de respeto por lo que es la religión y

(ii) la inmoralidad, en un incendio furioso que se llevó por delante a buena parte de la joven nobleza de París”. Los más reflexivos entre ellos -o.c., 8- tienen una “filosofía”: no creen ni en el Dios de la Biblia ni en el de la tradición espiritualista (H.O. 319: Descartes); pero sí valoran el destino (“le Destin”), es decir, la ley suprema (cf. H.O. 321, “Première Puissance”), que ha ordenado la naturaleza y la ordena cada vez más.

También creen en los “principios vivientes” que pasan de una forma (H.O. 317) a otra en un movimiento eterno para hacer que estas “formas” estén vivas,-- esto, mientras que no creen en la inmortalidad de un alma incorpórea pura.

**Conclusión:** Todas las religiones, las bíblico-cristianas en primer lugar, son, para ellos, formas de engaño políticamente intencionadas al pueblo, por las que los poderosos “hacen” creer a los impotentes que hay una deidad y una ley moral, “¿qué nos han hecho creer? - Para subyugarnos y vender su falsa moral, en la que “ellos mismos” tampoco “creen”; H.O. 218vv. (teología natural)).

De ahí su libertinaje o anarquismo, que, en su momento, no pudieron elaborar, pero que fue profético, como también lo vio proféticamente De Sade. Como nos enseña H.O. 138: previeron, previeron una civilización europea (término típico del siglo XVIII - d’), que era permisiva (‘moral libre; H.O. 322). Que las autoridades eclesiásticas, en París, estuvieran preocupadas por ese tipo de “libertades modernas”, al menos el católico debería entenderlo. No en vano, Simone de Beauvoir dice de Sade que “nos preocupa”. Lo mismo, en un sentido análogo, se aplicaba entonces.

Un poco más allá, Adam (o.c., 12s.) dice del tipo de librepensamiento ‘crítico’ (freethinking) que es ‘illuminé’ (= ‘éclairé’; ‘iluminado’) y se llama a sí mismo. Esto significa: habiéndose recuperado de los errores del pueblo llano (H.O. 186: intelectualidad), siguen “la luz de su razón” (H.O. 145: “iluminación”), a través de la cual ven a través de los engaños y las ilusiones por las que la mente común se deja engañar.

H.O. 326.

**Conclusión:** En torno a 1620 ya existe una verdadera ilustración, sobre la que la mayoría de la gente guarda silencio, bien porque ni siquiera sospecha del libertinaje, bien porque lo oculta deliberadamente para situar a la ilustración bajo una luz más favorable. Todos los elementos esenciales de la Ilustración del siglo XVIII están ya presentes en forma embrionaria. No tanto un Galilei o un Descartes, sino un desconocido como Theophile De Viau (o.c.,7) o como Gaston D' Orleans (o.c.,9); o aún el autor de "Les Quatrains du Déiste" (o.c., 10), hacia 1624 conforman la Ilustración de la época. Un Gassendi (1592/1655; el rival de Descartes) (o.c.,15) o un La Mothe le Vayer (1588/1672; fue 'précepteur' (educador) de Luis XIV) son, hasta cierto punto, más conocidos. Aunque no son un tipo de libertinos "lujuriosos", se encuentran sin embargo entre los ilustrados de la época, en pleno siglo XVII.

### ***De Sade al final del "clásico".***

M. Foucault, *Les mots et les choses*, París, 1966 (cf. H.O. 161vv; 169; 177; 184; 311), sitúa a de Sade al final de la época clásica. Esto, en "*Le désir et la représentation*" (o.c., 221/224). Al igual que *Don Quijote* (Cervantes; H.O. 321) se sitúa al principio de lo clásico, de Sade se sitúa al "final".

¿Cuál es ese "fin"? "Sade llega al final del discurso y del pensamiento clásicos. Gobierna precisamente en su límite. A partir de él, la violencia, la vida y la muerte (H.O. 94: armonía de los opuestos), el deseo, la sexualidad se extenderán, bajo la representación, en una inmensa hoja de sombra, que ahora intentamos absorber como podemos". (O.c.,224).

J. Rajchman, *Michel Foucault (La liberté de savoir)* París, 1987, 37ss., trata también de esta interpretación de De Sade por Foucault.-- En lenguaje de sentido común: la época clásica, el siglo XVII, en particular, lo expresaba todo en "représentations" (representaciones; H.O. 306: tanto Descartes como Locke viven por y dentro de sus "representaciones; con las que ordenan los datos de la experiencia o de la conciencia). Esto se hizo de la manera más ordenada posible. Con De Sade, otro mundo emerge del inconsciente (H.O. 162/163.2), que incluye "la vida y la muerte", y esto a partir de la violencia, el sexo, ambos derivados de "le désir" (deseo, libido).

Al igual que las feministas Carter o de Beauvoir, también lo hace Foucault, el postestructuralista: toma a de Sade, como muy significativo para nuestro tiempo, muy en serio.

H.O. 327.

*La ética sadiana.*

Podemos, después de todo lo anterior, ser muy breves, R. Desne, p.c., 237, cita al propio de Sade: “Lo repetimos sin cesar: a una nación “sabia” nunca se le ocurrirá condenar el asesinato como un crimen. Ahora, acabamos de ver que esta proposición es inaceptable.

(Modelo:) Repito: el asesinato es sólo un cambio de forma, en el que ni las leyes de los “reinos” (biológicos) (plantas, animales, personas) ni las leyes de la “naturaleza” (H.O. 321; 323; 325) pierden nada en absoluto, sino que, por el contrario, ambas “leyes” ganan enormemente.

(Contramodelo:) ¿Por qué, entonces, castigar a un ser humano, sólo porque ha devuelto a los elementos de la naturaleza lo que antes era -es decir, al matar a alguien, el criminal acelera el proceso de descomposición de su cuerpo- una porción de materia?

Desde el punto de vista material, incluso el ser humano -como todos los cuerpos de la naturaleza- es una porción de materia, nada más. Sin embargo, esta “porción de materia” vuelve a los elementos de la naturaleza. Estos elementos de la naturaleza, una vez que han vuelto a ellos, utilizan esta “porción de materia” para componer nuevas formas a partir de ella. ¿Vale más una mosca que un pachá o un monje capuchino?

Hasta aquí esta sentida pieza de prosa típicamente materialista. De los cuales, ahora, hacemos el análisis.

(1) Nótese el reduccionismo: “el asesinato no es más que un cambio de forma”,-- “el asesinato no es más que adelantar, mediante la intervención humana, lo que el proceso natural, algo más tarde, hace de todos modos, sin la intervención del “compañero humano”“, “todo cuerpo meramente físico o incluso biológico, no es más que una “porción de materia”, -- nada más. El adverbio “sólo” es característico de “Todo lo que, racional y materialmente, reduce lo superior a lo inferior” (razonamiento reductivo, -- a diferencia de la reducción meramente lógica, que es la inclusión, en el razonamiento, de una inducción).

(2) La idea de “forma” es decisiva: la forma es, aquí, no la forma de la esencia completa (H.O. 317: Cartes.), como la entendía la tradición idealista. Pero una forma “reducida”.

H.O. 328.

La idea principal es el sistema “materia (contenido) / forma”. Es cierto que, al igual que los Libertinos, de Sade tiene que proponer “principios vivos” (H.O. 325) que pasan de una forma a otra.

(3) Se ve de nuevo: de Sade es uno de los innumerables casos de demonismo, en el sentido religioso-histórico (H.O. 94); la naturaleza, la idea básica, es “armonía de los opuestos”: junta nuevas formas para volver a romperlas -más o menos rápidamente- en un proceso de decadencia. El sadismo es, pues, el destino sombrío (H.O. 325), el fatalismo.

***Revocación: “Pero no todos los materialistas son así”.***

Eso es obvio. Pero: son diferentes, en la medida en que introducen restos idealistas en ese materialismo lógico-consecuente, como ‘Fremdkörper / (como cosas, que, lógicamente, no caben en él). Sólo el idealismo - especialmente el idealismo teológico (H.O. 60: Albinos; 68: Klemens; 163.2: Pentecostés) - ve y acepta lo superior en su forma verdadera y plena.

Pero no seamos ingenuos. Releamos el famoso Libro Rojo para los alumnos (H.O. 322), para ver cómo razonan (críticamente o no) los profesores críticos contemporáneos, en colaboración con sus alumnos: “Si en el periódico se dice que alguien ha cometido un delito moral (H.O. 323: hechos morales), suena peor de lo que es. Se trata entonces de alguien que sólo puede prepararse de una manera determinada e inusual”.

(Modelos aplicativos)

(i) Si se lee que alguien ha “actuado inmoralmente”, entonces, normalmente, se ha abierto los pantalones y ha mostrado su pene. Entonces se le llama “exhibicionista”.

(ii) Si se lee que un hombre o una mujer “fornicaron con menores”, entonces se masturbaron delante de niños. O hacer el amor con los niños.

(iii) Un voyeur es un hombre o una mujer a quien le gusta ver cómo lo hacen los demás. Espían a las parejas que creen que están solas. En ocasiones, estas personas se dejan llevar por el pánico. Esto se debe a la forma en que los demás reaccionan a su comportamiento. Ya no saben lo que hacen y a veces llegan a la violencia”. (O.c.,100v.).

(1) La misma reducción de lo superior a lo inferior. Aquí en el área sexual.

(2) Este pensamiento reductor es, de hecho, una justificación, en términos materialistas-teóricos.

(3) Aquí actúa un nominalismo de la hermenéutica (interpretación):

H.O. 329.

(1) La realidad (reducida a su forma materialista) es, por ejemplo, “desabrocharse los pantalones y mostrar el pene”, nada más;

(2) la nomenclatura (H.O. 2v.) es, por ejemplo, “exhibicionismo” (entendido: como delito), pero esto es una mera interpretación. En sí mismo no hay nada malo en ello; sin embargo, no es “habitual”. Todas las normas morales se reducen a “lo que es habitual”. Después de todo: ¡razón! - “Desabrocharse los pantalones y mostrar el pene” es sólo un cambio de forma. Donde antes los pantalones estaban cerrados y el pene invisible, ahora están abiertos y el pene visible. Nada más. Una mayor apreciación del sentido del sexo (H.O. 92 (planeado por el Creador) ver también H.O. 91) ya no aparece. Todo es, si se trata de discutir, al igual que Protágoras de Abdera, una cuestión de opiniones, es decir, de interpretaciones libres. Nada más. La realidad -ontológica- no tiene estructura propia, y menos moral. La moral, al menos la idealista, es “hineininterpretiert” (puesta en ella, sin razón suficiente en la propia realidad).

**Conclusión:** Este materialismo se sostiene o cae con su ontología o concepción de la realidad. Es, si se es honesto, la ontología de la sociedad permisiva” - esto, en variantes más o menos lógicas. Cfr. H.O. 138; libertades modernas.

**Nota.--** Valdría la pena examinar hasta qué punto el movimiento Sturm und Drang, en sus ideas básicas, difiere (pero es diferente) de la posición libertaria. Según *Gisela Henckmann, Sturm und Drang*, en *G. und I. Schweikle, Metzler Literaturlexikon*, Stuttgart, 1984, 428s., el núcleo del movimiento es la experiencia de sí mismo y la autoliberación del individuo como totalidad corporal y animada, siendo cada individuo estrictamente incomparable (diferencialismo; H.O. 3) con todos los demás. Prometeo y Fausto sirven de modelo. La pasión es una parte integral del individuo en su liberación de los “confines” morales.

Como puede ver, hay al menos algunos temas comunes, por muy diferente que sea la totalidad.

H.O. 330.

*Un segundo ejemplo de materialismo.*

*Ernst Jünger* (1895/1998), *Strahlungen*, Tübingen, 1949, 172 ss., nos ofrece un segundo tipo de materialismo, que muestra claramente la tendencia nihilista inherente al materialismo.-- Por “nihilismo” entendemos, aquí, la negación en la praxis y en la teoría de todos los valores superiores.

“Conferencia, por la noche, de uno de esos pequeños “mauritanos”, que se explayó, con cierta simpatía cínica (desvergonzada), sobre la técnica de influir en las masas por medio de la propaganda.

Este tipo de ser humano es, sin duda, nuevo en su género o, al menos, nuevo con respecto al siglo XIX.-- Tales personas saben del verdadero poder que emana de tanto o, como quien conoce la técnica del hacha, del (verdadero) amor.

**1.** Pero sin duda: tienen una ventaja, que radica totalmente en lo negativo, - a saber, se deshicieron del bagaje de la moral antes que los demás; también: introdujeron las leyes de la tecnología de las máquinas (H.O. 318: mecanicismo cartesiano) en la política.

**2.** Sin embargo, esta ventaja se recuperará. No lo hace, por ejemplo, el hombre moral, inevitablemente impotente ante la violencia sin escrúpulos. La ventaja, en cuestión, es anulada por personas del mismo tipo, que son aprendices de ellos. Porque, a la larga, hasta el más estúpido de ellos comenta: ‘Si se barre los pies de todo (*nota*: de la ética), ¿en qué se basa para seguir exigiendo respeto por sí mismo?’

En consecuencia, esperar que la religión y la religiosidad restablezcan el orden (*nota*: esa grieta por tan “mauretania”, cínica) es un error.-- Las realidades zoológicas se sitúan en el plano zoológico; las demoníacas en el plano demoníaco. Esto significa: el tiburón es atrapado por el calamar gigante y el diablo por Belcebú.

Por cierto: ante el perfecto cinismo (*nota*: descaro sin escrúpulos) -aún no lo he aprendido- indignarse no tiene sentido. Al fin y al cabo, mientras me siga molestando, semejante mandrilista sigue teniendo un dominio sobre mí.

Ante algo así, hay que actuar de forma empresarial: por ejemplo, uno calcula, en completo silencio, cuánto contiene ese retórico insensible (orador) en términos de tocino y grasa y cuánto tiempo podría servir, después de freírse, para aligerar una escalera o para cuántos zapatos de servicio se puede utilizar.-- De esta forma uno se mantiene en el mismo nivel que caracteriza su grado de “espíritu”.”

H.O. 331.

**Nota:** Jünger ha tratado intensamente el nihilismo. Por ejemplo, en *Ueber die Linie*, en *W.F. Otto u.a., Anteile (Martin Heidegger zum 60. Geburtstag)*, Frankf.a.M., 1950, 245/284. En él señala que Nietzsche y Dostojewski ya vieron el problema.

Este problema domina la axiología (teoría de los valores) actual: *P. Schotsmans, De waardeleer als uitweg uit onze beschivilizingcrisis*, en: *Onze Alma Mater* 1986: 2, 107/120, por ejemplo, explica cómo - en nuestro mundo secularizado, en el que “Dios ha muerto” (F. Nietzsche), una doctrina del valor intenta ofrecer una salida: se sostienen valores (superiores), incluso sin ser pensados y sancionados por Dios

### ***Secularización, materialismo, ateísmo,***

Sin embargo, están conectados en alguna parte, aunque no sean totalmente idénticos. -- Que esto es así se desprende del texto de Jünger.

**Nota:** El término “nihilismo” aparece por primera vez en una carta (marzo de 1799) del P. H. Jacobi (1743/1819), fundador de la filosofía del sentimiento y de la fe; el P. von Baader (1765/1841), seguidor teosófico de Schelling, el filósofo romántico, habla en 1824 de “nihilismus”, que significa la negación de Dios y de su revelación.

*Ivan Turgenev* (1818/1883), *Padres e hijos*, Moscú, 1862, hace que los hijos, como negadores de la crítica, se califiquen de “nihilistas”.

Con Dostoefsky y Nietzsche, la palabra adquiere su significado más común: la puesta en cuestión de todas las ideas, ideales y valores superiores. En otras palabras: la renuncia al idealismo.

**Muestra bibl.:** *D. Arendt, Einl./ Hrsg., Nihilismus (Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche)*, Colonia, 1970.

El problema central es el siguiente: la secularización saca la vida (el comportamiento) del pensamiento eclesiástico, -- luego del pensamiento religioso, finalmente del pensamiento idealista. Lo que queda, lógicamente, es un mundo de hechos puros (científicos o no analizados), en el que la ilustración que se ha implantado ya no encuentra ninguna norma o valor superior al individuo totalmente libre y liberal. Lo que demuestra nuestro Mauretan.

H.O. 332.

***La esencia del nihilismo, la comprensión ontológica.***

Jünger, que ciertamente conoce a De Sade, olvida que, ya en el siglo XVIII, existía el bienestar cínico que puede proporcionar el ignorar la idea divina (ideal, valor; H.O. 60/62). Así que este cinismo no es tan nuevo.

(1) *Ludwig Feuerbach* (1604/1872), que pertenece al ala radical-izquierda del hegelianismo -que se convierte en materialismo- ha distinguido, en *Das Wesen des Christentums* (1841), al ateo-materialista ordinario del nihilista de forma teológica: “El verdadero ateo no es el que niega a Dios. Es aquel para quien los atributos (= cualidades del ser) de la deidad -el amor, la sabiduría, la justicia- no son nada; ‘Nada’ (en latín: ‘nihil’) dice Feuerbach con razón.

Mejor aún: el nihilista es el que venera lo sagrado, entendido como “Todo lo que es, inviolable como es”; lo califica como “nada”, nihil. Lo “sagrado” es descartado como irreal.

(2) *J.P. Sartre* (1905/1980), *L’existentialisme est un humanisme*, París, 1946, 36, articula el problema de la siguiente manera.

a. Parte del hecho de que se le llama “délaissement” (desestabilización, abandono de Dios. H.O. 153: “Una vez Dios se había caído”): “Nous sommes sur un plan, où il y a seulement des hommes” (Nuestra situación (actual) - *nota*: secularizada - es tal que vivimos como si sólo hubiera personas).

b. “Cuando se habla, ahora, de (Dios)abandono (délaissement) -expresión muy querida por Heidegger-, sólo se quiere decir con ello que Dios no existe y que hay que deducir (H.O. 283: método de avance, platónico; 323), al extremo”. (O.c.,36).

En otras palabras, para Sartre, la secularización es tal que “Dios ha muerto” (Nietzsche), asesinado por la civilización secular occidental. Pero, a diferencia de De Sade (o de nuestros Maestros Críticos o del “Mauretanier” de Jünger), Sartre no se alegra de ello: es demasiado ético, como todos los verdaderos existencialistas, por lo demás.

**(i) *La moral del lego.***

“El existencialista (*nota*: como lo llama Sartre, como ateo; pues también hay existencialistas creyentes en Dios) se opone fuertemente a un cierto tipo de moral laica; que, de la manera más barata posible, quiere eliminar a Dios.

H.O. 333.

Cuando, en torno a 1880, los profesores franceses intentaron elaborar una ética laica (“une morale laïque”), dijeron, más o menos, lo siguiente.

(a) Dios es una hipótesis inútil y preciosa; la dejamos caer.

(b) No obstante, sigue siendo necesario -en aras de una moral, de una sociedad, de un mundo civilizado- que los valores bien definidos (H.O. 331)

1. Para ser tomado en serio (H.O. 330: nihilismo) y

2. entenderse como existente a priori (H.O. 34: arquetípico)”.

Hasta aquí Sartre. Se ve que también él, existencialista, ve que la moral laica, por más que esté libre de Dios, presupone sin embargo un mundo ideal -- análogo al del platonismo y, en este sentido, se convierte no en idealismo teológico sino en ideocentrismo (H.O. 54; 60; 63).

Sartre da modelos aplicativos: “Es necesario que sea obligatorio, a-priori, por ejemplo, ser honesto, no engañar a la esposa, concebir hijos, etc.

Por lo tanto, vamos a aportar un trabajo que nos permita demostrar que los valores mencionados existen, “escritos en un cielo pensante y concededor (H.O. 38; 71; 128: intellectualia)” (“un ciel intelligible”), -- esto, a pesar de que Dios no existe.

En otras palabras, esta es la tendencia -creo- de lo que se llama radicalismo en Francia. Nada será diferente si Dios no existe: encontraremos los mismos estándares de honestidad, progreso y humanismo. Inmediatamente habremos hecho de Dios una hipótesis obsoleta, que se extinguirá tranquilamente y, esto, por falta de fuerza vital propia”.

Hasta aquí lo que Sartre califica de ética esencialista. - Cfr. 10; 105; 144; 279 (Galileo); 287 (Viète). Hay, pues, muchos esencialismos. O mejor dicho: el único esencialismo muestra muchos modelos aplicativos, de los cuales el platónico, a pesar de todo, es y sigue siendo el núcleo.

### **(ii) *La moral existencial.***

El “existencialismo” es, esencialmente, al menos en su forma extrema, la negación radical de todas las ideas, ideales y valores preexistentes. Es -esencialmente- nihilismo, en el sentido ontológico (H.O. 330).

Sin embargo, está fundamentalmente preocupado por la ética, en contraste, por ejemplo, con el positivismo puro, que como el nominalismo (como el existencialismo) (H.O. 1; 150) también niega las ideas, pero sigue siendo puramente “positivo” (científicamente libre de valores y éticamente neutral); en contraste, también, con el libertinaje puro (H.O. 324; 327), que tanto niega las ideas como extrae consecuencias inmorales de ellas.

H.O. 334.

El existencialismo de Sartre es un nominalismo trágico: se da cuenta del vacío que dejan las ideas, especialmente las divinas (definidas teológicamente), una vez que han sido pensadas (Dios ha muerto).

Escuchamos: “El existencialista, en cambio, opina que es muy malo que Dios no exista. Porque, con él, desaparece toda posibilidad de encontrar valores, en un mundo superior (‘ciel intelligible’). Después de la eliminación de Dios, no es posible que exista un “bien” apriórico: después de todo, no hay una conciencia infinita y perfecta para pensar que el bien a-priórico (H.O. 60 en ese caso “no está escrito en ninguna parte que el bien exista”, - en particular: que uno - en virtud de un “bien” preexistente - por ejemplo, debe ser honesto, - que uno no debe mentir.

Al fin y al cabo, en esa hipótesis estamos en una situación en la que sólo existen humanos”. -- El abandono de Dios, inherente a la secularización extrema, comprende un mero humanismo (la situación para que sólo las personas creen “ideas” (representaciones) e, inmediatamente, valores. Cfr. H.O. 6/7 (nom. Protosofista)).

***Sartre incorpora el miedo a la existencia de Dostoiewski.***

Si ha habido alguien que, mucho antes de que nosotros, en general, comprendiéramos todo el alcance de la secularización, fue plenamente consciente de este trágico acontecimiento -su lectura de De Sade puede haber tenido algo que ver con ello (H.O. 324)-, entonces es el novelista realista-ideológico Dostoievski (nota: Dostoievski pertenece a -lo que se llama- los realistas cristianos orientales. 324), entonces es el novelista ideo-realista Dostoievski (nota: Dostoievski pertenece a -lo que se llama- los realistas cristianos orientales, que, en Rusia, al menos, comienzan con G. Skoworoda (1722/ 1794; un ético místico).-).

Pero escuchemos, una vez más, al propio Sartre: “Dostoievski había escrito: “Si Dios no existiera, todo estaría (*en principio*) permitido”.

Tal es el punto de partida del existencialismo. Efectivamente: todo está (*en principio*) permitido, si Dios no existe. En cuyo caso el hombre es también dios abandonado (‘délaisé’), ya que ese hombre no encuentra -ni en sí mismo ni fuera de él- ningún apoyo (‘une possibilité de s’accrocher’).

H.O. 335.

-- Para empezar, un hombre así no encuentra disculpas. En efecto: si, como postula el existencialismo, la “existencia” (es decir, *el* hombre sin Dios, singular) precede a la “esencia” (es decir, los valores seriamente absorbidos por el ser humano), entonces no se puede ofrecer una explicación basada, por ejemplo, en una naturaleza humana previa, existente de una vez por todas (“une nature humaine donnée et figée”).

En otras palabras, no hay determinismo. El hombre es libre, el hombre es libertad”. (El existencialismo es un humanismo, 36).

**1. Nota** -- Es tan claro que Sartre no utiliza los términos “existencia” y “esencia” en el sentido de los pensadores de la Edad Media (H.O. 105). La “existencia real” (= Edad Media) del hombre abandonado por Dios (= sartriano) precede a la “esencia” (= sartriano), es decir, a lo que el hombre singular-concreto imagina de los valores que deben regir su vida (H.O. 306: el representacionismo, que difiere fundamentalmente del idealismo platónico).

La “esencia” medieval precede a la realidad fenoménica en la que se encuentra (“aparece”) como su forma general de ser (H.O. 12).

Los dos lenguajes tienen muy poco en común, pero Sartre especula deliberadamente con una especie de confusión conceptual para impresionar a las mentes superficiales, que no se dan cuenta (claramente) de la transposición (y caricaturización) nominalista de los términos idealistas.

**2. Nota:** También es engañoso el hecho de que Sartre se refiera al “déterminisme” en contraposición a su “liberté”:

- (a) Las ideas, que determinan la naturaleza de las cosas, determinan esta naturaleza;
- (b) las ideas que determinan el comportamiento libre de los seres razonables los dejan tan libres como lo es su libertad real.

Sartre, como más de un nominalista, que es ciego a los valores, porque es ciego a las ideas, confunde el orden físico con el ético.-- Lo que no impide que haya una verdad que se exprese de otra manera en su decir: la libertad nihilista, totalmente secular (la sartriana, pero también la sadiana) aparece “libre” frente a la libertad normalizada por las ideas superiores (valores) (que, para un libertino o sartriano, debe aparecer como “determinismo”, determinismo natural-necesario). Cfr. H.O. 136; 137; 138 (justificación permisiva); -- 321; 325; 329).

H.O. 336.

*Nota* . - Como señala P. Foulquié, *L'existentialisme*, 25s., la moral laica francesa, considerada demasiado optimista por Sartre, es una de las muchas formas de esencialismo, que se basa en la naturaleza humana general (= esencia humana). Ya en el siglo XVIII, según Foulquié, los ilustrados-racionalistas sustituyeron al Dios de Descartes por una "naturaleza humana más o menos divinizada" (cf. H.O. 321, donde vimos que de Sade "diviniza" ("Première Puissance"), además de la naturaleza típicamente humana, la naturaleza total (= universo); 327;-- 323: la naturaleza como base de la "ética" libertina).

**1. Conclusión:** tanto en el siglo XVIII como en el XIX, la ética secularizada, que excluye o descuida a Dios, se basa en "un type humain, qui se propose à tous comme modèle et vers lequel tous doivent tendre" (Foulquié, 26). Así pues: una "naturaleza ideal" (pues el ser humano real es demasiado imperfecto, de hecho es un contramodelo), válida para cada persona y para toda la humanidad en conjunto, funda (justifica) la ética.

**2. Conclusión:** Sartre sustituye este fundamento, como vimos, siguiendo la reacción neoescolástica a las situaciones típicamente modernas que son invariablemente secularizantes, por no decir nihilistas-secularizantes, por la idea, que plantea a priori (idealismo situacional): en ningún lugar prueba esa idea, que es universalmente válida, para cada persona individualmente (muy ciertamente, dado su individualismo radical), para toda la humanidad colectivamente, -- la idea "situación" (H.O. 143).

¿No dijo Whitehead que toda la filosofía occidental es una serie de notas a pie de página sobre Platón? (H.O. 33). - Cf. H.O. 60/62 (también la "situación" sartriana es sumativa (distributiva, colectiva), generativa (genera una y otra vez deberes y derechos, como su fuente) paradigmática (ejemplar: ilumina, como por ejemplo la idea de "naturaleza humana o cósmica universal").

Así le ocurrió, H.O. 95, al rabioso antiplatonista Derrida: su idea universal (o tan buena como) de "deconstrucción" es sumativa (para lo humano), generativa (provoca el proceso de deconstrucción) y ejemplar.

H.O. 337.

## **II.D.-- La idea de la iluminación**

Aunque hemos hablado -básicamente- del pensamiento racional ilustrado desde la primera página de este curso introductorio (comienza con la protofilosofía), vamos a intentar resumir todas las ideas parciales que hemos recogido a lo largo del camino en una idea total de iluminación.

*E. Coreth, Einf. i. die Phil. d. Neuzeit, I (Rat. / Emp. / Aufklärung), 136/150,* describe, en resumen, lo siguiente

### **A/ Características generales:**

**a.** La fe científica (Ciencia: H.O. 247/279 (física moderna); 260/295 (matemática mod.)),-- esto, desde un optimismo esencialmente ilimitado, respecto a la investigación y los resultados.

**b.** Control de los procesos sociales de modernización de la humanidad mediante la ciencia profesional aplicada y popularizada y la “filosofía” ilustrada-racional (los ilustrados se llamaban a sí mismos “filósofos”);-- muy concretamente, los espíritus ilustrados -librepensadores- intentan hacerse con el control de toda la educación (hasta hoy).-- Cfr. H.O. 145: la metáfora de la luz.

### **B/ Características especiales, más bien sustanciales :**

**a.** El liberalismo,

Lo que hemos tratado con más detalle H.O. 135vv: liberalismo-cuestión;

**b.** El deísmo, descrito brevemente en H.O. 221/222 (aunque, como admite el propio Coreth, no todos -ni mucho menos- los ilustrados son “deístas” o vagamente creyentes en Dios).

¿No hemos visto, por ejemplo, cómo el materialismo (que entre otras cosas no puede reconocer a la Divinidad) se convirtió en un aspecto creciente de la Ilustración (H.O. 320/336)? ¿No hemos visto cómo, en el siglo XVIII y, más aún, en el XIX (el nuestro todavía supera a los dos anteriores), la ética de los laicos, por principio (es decir, por hipótesis, sin ninguna prueba decisiva, axiomática), pone entre paréntesis a un Dios, incluso al del deísmo, por no decir que lo excluye agresivamente? Cfr. H.O. 332 (nihilismo).

**Nota.--** Todos los que hablan de la Ilustración (Coreth a.o.), subrayan que Inglaterra (América incluida) es la “cuna de la Ilustración” (H.O. 156: nominalismo anglosajón), mientras que Francia y Alemania, cada una a su manera, restablecieron este fenómeno anglosajón.

H.O. 338.

*Nota* . - Un aspecto destacable de la Ilustración total lo revela la Frankfurter Schule, a través de *Theodor Adorno* (1903/1970)/ *Max Horkheimer* (1895/1973), *Dialektik der aufklärung* (1944) y *Dialektik negativa* (1966).

El lenguaje difícil impide que incluso los especialistas en la historia de la mente lean sin problemas este par de libros, de los cuales el segundo es una aclaración del primero. Pero he aquí un resumen.

**1.** Adorno / Horkheimer destacan la idea de “aufklärung” (aspecto hegeliano), en la medida en que se realiza en la realidad científico-económica (aspecto marxista).-- Compárese este esquema dual con H.O. 46 (idea / fenómeno).

**2.** Adorno / Horkheimer resumen la idea de “ilustración” de la siguiente manera: el hombre (humanismo) a través de su razón (“racionalismo”), que se manifiesta en la ciencia y en la ciencia aplicada (“tecnología”) (cientificismo), es capaz (optimismo) de liberarse (liberalismo), en primer lugar de las ataduras que la naturaleza, a nuestro alrededor, le impone (control de la naturaleza), -- luego de las que le impone la sociedad en la que vivimos (control de la sociedad). - El hombre, la naturaleza, la sociedad, -- tal es la inducción sumativa (= resumen racional), que caracteriza la ontología de la Ilustración.

Adorno y Horkheimer arrojaron una luz especial sobre la idea de “herrschaft”, entendida como el control de la naturaleza y sus procesos, a través del pensamiento identificador, en la ciencia y la tecnología.

**3.** Adorno / Horkheimer hacen especial hincapié en que la razón, en el corazón de la Ilustración, es la armonía de los opuestos (H.O. 94). La razón implica su propia auto-revelación o auto-negación. Es autodestructiva (véase la “deconstrucción” de Derrida: H.O. 96). ¿Cómo es eso?

**(a)** Para lograr la autoliberación del dominio de la naturaleza pretécnica, el dominio ilustrado-racional de esa misma naturaleza la convierte en objeto de sujeción.

**(b)** Esto, gracias a las máquinas, las empresas, los conocimientos técnicos: el arsenal de control. Pero este mismo arsenal, si se observa de cerca, muestra sus propias leyes: exige tanto a las personas implicadas (como trabajadores -pensemos en el trabajo nocturno, la contaminación acústica, la contaminación atmosférica-; como empresarios, pensemos en la despiadada lucha competitiva), que pasan de ser sujetos que “gobiernan” la naturaleza (Herrschaft) a ser objetos, “objetos sufrientes”, del control que introducen

H.O. 339.

En pocas palabras: el progreso se convierte en su contrario. En H.O. 212 y 213 se habla del proceso de autorreversión (inversión en su contrario), que Adorno/Horkheimer, como dialécticos, ven actuar en la propia Aufklärung. El hombre “ilustrado” y su civilización se han convertido inmediatamente en esclavos de su propia herramienta.

En términos marxistas, la idea de “Aufklärung” es, en su realización capitalista apuntalada por la tecnoestructura y que impregna todos los ámbitos de la cultura (H.O. 337), “Herrschaft”, a la que los propios implicados están sometidos.

**4.** Adorno / Horkheimer concluyen a partir de esto: la Ilustración, en nuestro tiempo, ya no es sostenible, en el sentido de que la ingenua creencia en el progreso que contiene se ha vuelto inverosímil por el fracaso de la razón como fuerza de progreso. Expresado platónicamente: el lema (abducción, hipótesis) de que la razón produce progreso ha sido “negado” por la inducción (falsación) que lo acompaña (dialéctica negativa).

Por ejemplo, el “asesinato masivo industrializado” típico de nuestro siglo de la Ilustración refuta ese lema. Para Adorno/Horkheimer, Auschwitz (símbolo del campo de concentración) no es un fenómeno accidental, sino la revelación del poder destructivo, presente en la Ilustración.

#### **5. La dialéctica negativa.**

La razón es un elemento central de la Ilustración. Esta idea de “racionalidad”, ahora, contiene su propia negación, como puede verse en la prueba de los efectos de la Razón.

Si la historia de la civilización comenzó con la humanidad arcaica-primitiva, termina, con la Ilustración y su revolución cultural, con algo parecido a la bomba de hidrógeno.

La dialéctica “negativa” se opone en primer lugar a la dialéctica de Hegel: con él, por ejemplo, (tras la negación del progreso) la Razón puede diseñar una idea opuesta que mejore el fracaso de la Razón hasta el momento (cultuuroptimismo) de forma que

- (i) tesis (etapa primitiva), seguida de
- (ii) la antítesis (etapa ilustrada, que fracasa), se convierte en
- (iii) Síntesis (Etapa iluminada que triunfa, por correctiva).

Con Adorno/Horkheimer no hay “síntesis”.

H.O. 340.1.

La misma dialéctica negativa se opone también a la dialéctica de Marx: con él, por ejemplo, la “Revolución del Proletariado” puede deducirse (y predecirse) racionalmente a partir de la miseria del siglo XIX, que fue la realización de la idea de la “economía racional” (el capitalismo), esto es, como un correctivo de esta “Miseria Racional”.

Para Adorno/Horkheimer, en el Occidente industrializado, el Proletariado - controlado como está por la “Herrschaft” (el arsenal de control inherente al Capitalismo)- ya no es una fuerza revolucionaria “en movimiento”. La clase proletaria está demasiado encapsulada (al igual que la clase dirigente) en el sistema cerrado del racionalismo ilustrado.

**Conclusión:** Adorno/Horkheimer defienden una dialéctica culturalmente pesimista por su negación sin salida (“síntesis”).

### ***El antipositivismo radical.***

1. Al ver -como Hegel y situarse en la gran tradición del idealismo- la idea en y detrás de los fenómenos, aquí : la idea elaborada y realizada (el sistema capitalista), los dialécticos de la Escuela de Frankfurt se distancian profundamente del Positivismo, que es un Nominalismo radical y, por tanto, no puede descubrir la idea en los hechos (fenómenos).

2. Esto no quiere decir que Adorno y Horkheimer pongan en duda la ciencia de la ciencia como tal, también en lo que respecta a la ciencia humana: se puede, racionalmente, por medio de la ciencia (H.O. 337: La ciencia), sondear no sólo la naturaleza sino también al hombre y su sociedad. Sólo esto: le reprochan al Positivista, con su creencia en la ciencia, que él, ingenuo como es, es ciego a la autorrealización dentro de la propia Razón Ilustrada, y ve los límites de la ciencia especializada.

**Nota:** No tenemos la oportunidad de profundizar en este problema; pero hay que remitirse, por ejemplo, a G. Van Steendam, *Science in search of ethics*, en: *Onze Alma Mater* 39 (1985): 2, 81/117. Van Steendam habla, en la introducción, de la doble cara de la ciencia, es decir, por un lado extremadamente constructiva, por otro muy peligrosa (hasta tal punto que incluso el hombre común (el sentido común) se da cuenta poco a poco de ello, como muestran las encuestas de opinión).

H.O. 340.2.

**Nota .-- El racionalismo ilustrado como revolución cultural.**

Desde la Revolución Cultural, llevada a cabo en la China comunista, este término está de moda. *H.P. Judson, On the Barricades*, en: *The Sciences* (Nueva York) 1985: julio/ agosto, 54/59, menciona a *I.B. Cohen, Revolution in Science*, Harvard Press (un libro, análogo a Th. Kuhn (H.O. 249)).

**1.** El término “revolución” proviene de la astronomía y, como metáfora (transferencia de significado), se ha convertido en la designación de “todo lo que -en la mente o en la sociedad- es una agitación, un cambio hacia otra cosa”. Si a finales del siglo XIV (Chaucer en 1391) “revolución” era una agitación celeste, en 1600 el término se utiliza en sentido político. 1642, 1688 (revoluciones inglesas, 1789 (rev. francesa),-- 1917 (rev. rusa) son modelos aplicativos.

**2.** *Cohen* analiza el término “revolución científica”, por ejemplo, en su libro *La revolución newtoniana* (H.O. 276) (1980). Desde entonces, *Cohen* analiza la revolución científica en general.

Tuvo predecesores. Herbert Butterfield, por ejemplo, *The Origins of Modern Science* (1949-1). Es precisamente en esa obra donde aparece una característica de la Ilustración.

**a.** La llamada “revolución científica” -es decir, el giro desde Kepler y Galileo (H.O. 248), pasando por Newton, hasta la actualidad- ensombrece toda la cultura fundada desde el surgimiento del cristianismo. Reduce el humanismo inherente al Renacimiento y a las Reformas (cf. Ap. 188 y 199) a puros episodios, incluso a desplazamientos dentro de la cristiandad medieval.

**b.** La Revolución Científica Moderna cambió la mente misma de la humanidad moderna, tanto en las ciencias naturales como en las humanas. E inmediatamente en la filosofía, por supuesto. El universo y la sociedad (H.O. 338: hombre, naturaleza, sociedad: ontología), junto con la humanidad, tienen un aspecto radicalmente distinto. Esto es lo que Butterfield llama “revolución científica”. El término ha estado en circulación desde entonces.

***¿Es la Ilustración una revolución de este tipo?***

Cohen -según Judson- distingue cuatro momentos.

**1.** Una nueva idea se convierte en “revolucionaria” cuando se inicia intelectualmente: una sola persona, un grupo o dos, dan una salida a un problema, un nuevo sistema o una nueva formulación teórica, por ejemplo-.

H.O. 341.

2. Cohen llama a la segunda fase “la revolución del compromiso”: lo que se descubre penetra, en su novedad, y es, cuidadosamente, anotado.

3. Los dos momentos anteriores siguen siendo privados. Lo que él llama “la revolución sobre el papel” introduce la fase pública: la nueva idea penetra en los amigos, colaboradores, colegas y, luego, en todo el mundo científico, “en sentido amplio” (cf. H.O. 181; // 195; 231 (Lutero); 323 (de Sade)).

4. El cuarto momento consiste en mostrar cómo reaccionan otros científicos, en realidad toda la comunidad científica (H.O. 310: socialismo lógico; comunidad de interpretación) a la publicación,-- esto, en el tiempo. Este cuarto momento -sólo- sella la “revolución”.

A diferencia del esquema de Kuhn (“revolución científica”), el de Cohen -según Judson- es capaz de explicar las revoluciones que “llevan tiempo”.

**Un modelo aplicativo:** durante varios años, la llamada revolución copernicana (H.O. 248; 256; 304) fue un problema sin resolver. - Imre Lakatos, en 1973 (H.O. 251; 284), llegó a afirmar que nunca hubo una “revolución copernicana”: no hubo crisis de la intelectualidad (H.O. 186), que trabajaba con la idea geocéntrica ptolemaica, ni tampoco un giro repentino hacia el heliocentrismo.

Pero Cohen dice: el sistema, completamente elaborado por Copérnico, en 1543 no tuvo un impacto profundo en los astrónomos, hasta después de 1609, cuando Kepler publicó su restablecimiento. Esta actualización de Kepler fue radical. A partir de ese momento, se observa una revolución en la cosmología, que alcanza su punto culminante en la cosmovisión de Newton.

Pero este tipo de “revolución” no era sólo una revolución copernicana retrasada (1543/1609): era tan nueva que la idea de Newton - Cohen es un newtoniano - no era, en un sentido bien entendido, en absoluto “copernicana”.

Cohen reconoce este tipo de revolución retardada en una docena de otras revoluciones científicas de tamaño considerable (por no hablar de otras más pequeñas).

Lo que sí subraya Cohen es que las revoluciones “científicas” no son como las políticas.

**Conclusión:** la Ilustración es esencialmente científicismo. Ha provocado una serie de revoluciones científicas en la vida. Es una revolución.

H.O. 342.

Se ha convertido, gracias a la aplicación a la vida cotidiana de las ciencias naturales y las humanidades, en una verdadera revolución cultural, a lo largo del tiempo y todavía hoy.

***Incluso la música está sufriendo una “revolución”.***

*H.F. Cohen* (nota: no confundir con I.B. Cohen, arriba), *Quantifying Music (The Science of Music at the First Stage of the Scientific Revolution 1580/1650)*, Dordrecht, 1984, nos enseña lo siguiente.

Se trata de la musicología. Expone las teorías sobre la consonancia y sobre la división de la octava, tal como las refundaron Kepler (H.O. 248), Stevin (H.O. 242; 281), Benedetti, Vincenzo y Galileo Galilei, Mersenne (1588/1648; amigo de Descartes), Beeckman, Descartes y Huygens (1629/1695). Durante estos setenta años de revolución, la musicología se transformó - es una de las ciencias más antiguas, desde los paleopitagóricos

(i) de un tipo de aritmética aplicada

(ii) a una teoría física (H.O. 248vv.: física matemática) e, incluso, psicofísica.

Es más, la acústica (parte de la Física, que representa la teoría del sonido) surge de esta musicología.

También se aborda la interacción entre la musicología y el arte de la música en aquella época.

***Conclusión:*** el autor analiza uno de los aspectos de la revolución científica, del que se oye hablar muy poco, por lo general.-- Este aspecto se refuerza, por supuesto, con un argumento más, la tesis de que la Ilustración, verdaderamente, es una revolución cultural. En etapas, como lo entiende I.B. Cohen.

***Nota.-- El racionalismo ilustrado como “desenmascaramiento”.***

Dos autores han destacado este aspecto.

(A) *P. Ricoeur* (1913/2005; el hermeneuta), *Le conflit des interprétations (Essais d' hermeneutique)*, París, 1969, 148/151 (Marx, Nietzsche, Freud), explica cómo los tres materialistas críticos, con toda su diferencia, son sin embargo uno.

1. A Marx se le acusa, con razón, de economicismo (es decir, que reduce toda la cultura demasiado y demasiado unilateralmente a la economía); a Nietzsche se le acusa de biologismo (ve la cultura humana, unilateralmente, como una biología de la violencia en un plano superior); a Freud se le acusa de pansexualismo (unilateralmente ve en todas las expresiones culturales una u otra forma de libido). Especialmente sus “epígonos” (es decir, los seguidores de un nivel de pensamiento inferior) desencantan a los tres,-- dice Ricoeur.

H.O. 343.

**2.a.** Los tres son materialistas (H.O. 320vv).

**2.b.** Los tres son intérpretes (“hermenéutica”). Así es como lo ve Ricoeur:

(i) Descartes y los cartesianos han desenmascarado la cosa del sentido común (cuerpo): las cosas no son como nos parecen (317/319, arriba, explica cómo Descartes y sus epígonos desenmascaran el cuerpo como máquina (un sistema cuantitativo-matemático se oculta tras las apariencias cotidianas)).

Pero -y esto es el típico dualismo cartesiano- “la pensee” (la (auto)conciencia) es clarísima, al menos en su mejor forma: mientras que las cosas materiales que nos rodean, en el mundo exterior, son engañosas (y la física matemática debe desenmascararlas), nuestra autoconciencia interior es pura verdad.

(ii) Marx (1818/1883), Nietzsche (1844/1900), Freud (1856/1939), los tres materialistas “críticos”, a su vez, desenmascaran la conciencia (de origen cartesiano). Son críticos de la conciencia. Para ellos, toda conciencia, o autoconciencia, es “sospechosa”, “engañosa”: los ingenuos, los no materialistas, se imaginan que aquello de lo que son conscientes también lo son.

Marx ve la ideología que crea las condiciones económico-sociales -se refiere a la ideología burguesa que actúa en los males sociales: el ideólogo burgués imagina que su conciencia de las cosas (la sociedad) es verdadera, -- esto, mientras el proletario experimenta la miseria (lo que demuestra la mentira de la conciencia burguesa de la situación).

Nietzsche ve la “Wille zur Macht” (la voluntad de poder) actuando en esa misma conciencia (burguesa) y la confronta con la praxis inmoral que la acompaña.

Freud ve la libido, con su “Eros” (sexo) y su “Agresión” (Tánatos), en funcionamiento, en la estructura misma del pensamiento y la acción conscientes del hombre moderno.

**Conclusión:** los tres desenmascaran la conciencia que la Ilustración, desde Descartes, nos ha dado como un falso sentido de las cosas humanas. Se desenmascaran a través de una hermenéutica (es decir, un desciframiento de los actos que surgen de la conciencia). Pero al hacerlo, critican la propia ilustración.

H.O. 344.

**(B)** *Peter Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft*, Frankf. A. M., 1983, es la segunda obra que trata de exponer el desenmascaramiento como esencia de la Ilustración. Pero si Ricoeur lo hace como hermeneuta (teórico de la interpretación), Sloterdijk lo hace como

- (i) Mezclado con el misticismo oriental
- (ii) Seguidor de la filosofía paleocristiana.

**(i).--** Paleocunismo.

*R.H. Popkin/ Avr. Stroll, Philosophy Made Simple*, Nueva York, 1956, 25/27 (Cynicism), analiza con gran detalle el “misticismo” del cunismo.

Los Ancianos o Paleocónicos son un tipo de Klein- o Microsokratiekers, - Antístenes de Atenas (-455/-360), alumno y del sofista Gorgias de Leontinoi (-480/-375), el infame retórico, y de Sócrates de Atenas (-469/-399), que una vez exclamó “¿Qué vamos a hacer con toda esta abundancia?”, es el fundador.

Nominalista como es, se limita a esta tierra y a su cultura (H.O. 6: agnóstico.); decepcionado de las expectativas de su tiempo, se repliega sobre sí mismo (autosatisfacción), rechazando toda cultura (pesimismo cultural).

Diógenes de Sínope (-400/-325) es el adherente más notorio. La anécdota es bien conocida: Alejandro Magno, el conquistador, viene a visitar a Diógenes y observa la situación tan miserable en la que vive. Cuando Alejandro le pregunta qué puede hacer para liberarse de él, la historia le responde “Sí, puedes hacerlo: muévete para que pueda ver la luz del sol”.

El cunismo -así se dice- es la respuesta a una situación: tanto el colapso de la estructura arcaica de la ciudad-estado como, posteriormente, del imperio macedonio frustraron a muchos griegos.

Los epicúreos buscaban la salida (“virtud”) en el disfrute; los cúnicos en la introspección y la reclusión ascética, culturalmente ajenas.

**a.** El universo, la humanidad, en su etapa desarrollada especialmente, es completamente malvada. En particular, son malos: el gobierno, la propiedad privada, el matrimonio, la religión, la esclavitud, la riqueza, así como todos los placeres artificiales de los sentidos.

**b.** La actitud ante la vida que la acompaña es el desapego. La verdadera felicidad se encuentra dentro de uno mismo, y de tal manera que se vuelve a un modo de vida primitivo (primitivismo),-- como Diógenes llevó al extremo: vivió en un gran barril, tan desnudo y sin lavar “como sea posible”. Esta es la “virtud” (H.O. 62), es decir, uno es entonces igual a la cultura enmascarada, a su falsa virtud. En otras palabras: el. Los Kuniekers eran desenmascaradores.

H.O. 345.

***El “círculo del diablo” también se apodera del kunismo.***

El “círculo del diablo” significa que se empieza por desenmascarar, pero -puede ocurrir- uno mismo acaba siendo desenmascarado. Cfr. H.O. 150 (Tp.); 212/214 (Rg.).

***Aplicación:*** el cambio de significado de “kunisch” a “cynisch” (H.O. 330).

En efecto: (i) cuando los griegos veían el comportamiento obsceno-desvergonzado de un Diógenes, utilizaban el término, que -en su jerga- servía para ello: Esto se debe a que el primitivismo de los kúnicos les recordaba al escenario animal (Popkin/Stroll, o.c., 26);

(ii) los paleocónicos estaban, sin embargo, dotados de ética y sinceridad; pero los epígonos posteriores “pervirtieron” (degeneraron) el ideal: obtuvieron dinero y comida de los amigos, ¡para, después, aplicar la doctrina de la indiferencia!

En particular: ¡cuando tuvieron que pagar la deuda a sus “amigos”! -- Resultado: el pueblo comprobó que la doctrina se transformó injustamente y sin corazón en su contrario. Desde entonces, los Kunieker han sido “cínicos” de ese tipo, en el sentido actual.

***El aspecto a-social, sí, antisocial.***

Por el mero hecho de predicar el arrepentimiento sin compromiso con el prójimo, ya se puede -con El autors, ibídem- etiquetar a los paleocónicos como a- y antisociales: por eso no es de extrañar que, precisamente en su seno, surgiera fácilmente el tipo a- y es antisocial, que es “cínico” en lugar de “conocedor”,

***El ascetismo.***

La mortificación de los deseos naturales es otro aspecto.-- Quizá se conozca la novela de *Anatole France* (1844/ 1924; Premio Nobel de Literatura 1921) *Thaïs* (1890; en 1894 Massenet (1842/1912) la convirtió en una “comedia lírica”): es la historia de una “hacedora de la corte” (prostituta), en Egipto, que fue convertida por un ácaro cristiano (solitario en el desierto) y se retiró a un convento para mujeres. Consciente de su miseria, dormía en el duro suelo, ayunaba durante días y, en general, se sometía a la tortura mental y física (masoquismo religioso).

H.O. 346.

La influencia de los Kunieker era muy grande:

**a.** La estoa (H.O. 58; 59;-- 69 (Patrística); 192 (Humanismo);-- 220 (Teología Natural) y 266 (Derechos Humanos) fue una conexión de la filosofía natural heracliteana (H.O. 35) con la ética artística;

**b.** Los cristianos ajenos al mundo se reflejaban a menudo en los paleocónicos (H.O. 196v.: por ejemplo, Tertull.) Esto se veía regularmente, por ejemplo, en algunos -no todos- monjes. Esto condujo -no pocas veces- a la “alteridad” (empatía con el otro mundo), algo que Nietzsche, erróneamente, achaca al cristianismo puro y duro.

*Nota.* - Uno no puede evitar pensar en un tipo de alternativas; por ejemplo, un número de Hippies.

## **(2) El neo-kunismo sloterdijkiano.**

*Muestra bibl.* - G. Groot, Peter Sloterdijk, *Cynic*, en: *Streven* 1985: Jan, 322/336.-- No sin evidente acuerdo, Ger Groot expone la teoría de Sloterdijk.

### **a.-- La iluminación.**

Experimentando su culminación en I. Kant (H.O. 146; 311), quien, en efecto, quiso conectar el racionalismo puro cartesiano (H.O. 304v.) con el racionalismo empírico humano (H.O. 305; 307), Sloterdijk critica la Ilustración. El título “*Kritik der zynischen Vernunft*” recuerda, por cierto, a la *Kritik der reinen / praktischen vernunft* (1781(1787) / 1788) de Kant. Traiciona la pretensión filosófica.

*El principal supuesto:* la razón autónoma y sin ilusiones, a la que Kant, en su “Was ist aufklärung?” (H.O. 311: 1783/1784), pedía -el “sapere aude” (atreverse a pensar por sí mismo), un pensamiento que impertérrito quería buscar en todo lo que encontraba, incluso en sí mismo, hasta el fondo y en su propia posibilidad, -esa razón autónoma y sin ilusiones ha llevado -en esos doscientos años- a lo contrario de lo que pretendía. ¡H.O. 212vv!

El racionalismo ilustrado, con su crítica a la degeneración de, por ejemplo, la iglesia y el pensamiento eclesiástico (H.O. 107), también sufre, así, según el ilustrado Sloterdijk -porque quiere mantenerse dentro de la Ilustración- la ley del cortejo (cf. H.O. 338).

### **b.-- La “razón” cínica,**

La falta de ilusión ha degenerado en

(i) reconocer sólo los hechos brutales (una especie de Positivismo; H.O. 340),

(ii) pero de tal manera que se niega todo lo que es idea, ideal y valor superior (H.O. 339). Esta es la naturaleza a- y antiplatónica de la Ilustración moderna.

H.O. 347.

“Todo lo demás (que no sean los hechos desnudos) es una ofuscación ‘romántica’ (nota: en el sentido de ‘ingenua’, ‘irreal’), que debe ser desmitificada lo más rápidamente posible, reducida (H.O. 327v.) a la realidad vulgar, que está detrás de ella (H.O. 343: Marx, Nietzsche, Freud). Sobriedad, desenmascaramiento y desacralización (H.O. 146 (desacralización); 200vv. (die Entzauberung der Welt (Weber)); 332 (nihilismo)) son las consignas de una razón que quiere penetrar hasta la raíz de las cosas y no puede dejar de verlas como materiales, ilusorias y (en el plano de la moral) como una pulsión de poder y de interés propio”. G. Groot, a.c., 324).

### **c.-- La razón cínica.**

Esa misma razón cínica, que desenmascara, se enmascara, al mismo tiempo, a sí misma. Todo lo ético, por ejemplo, lo elevado, lo desinteresado, es mal utilizado para disfrazar el cinismo inherente a lo bajo y a lo egoísta en una falsa virtud (H.O. 345).

Aquí nos encontramos con la crítica de los paleocónicos a sus contemporáneos de cultura falsa, incluso hipócrita.

**Conclusión** - La “armonía de los opuestos”, que consiste en desenmascarar simultáneamente a toda la cultura como un fraude, en realidad un autoengaño, y desenmascarar a toda esa cultura con ideales e ideas y valores elevados, es el objeto principal de la crítica de la razón “cínica”.

### **El neokunismo sloterdijkiano.**

**1.** Sloterdijk -según G. Groot- se alojó una vez en la más que controvertida comunidad de Bhagwan Shree Rajneesh (oriental, sobre todo: hindú), el “iluminado” (esta vez en el sentido religioso-indio), en Poona. Confiesa que las “experiencias”, allí, han influido en sus pensamientos. Sloterdijk combinaría así dos “ideales de iluminación”: **a.** el kantiano-occidental y **b.** el del tipo “Bhagwan” (decimos “tipo Bhagwan”, porque de ninguna manera todos los “iluminados”, en la India por ejemplo, son de ese tipo occidentalizado).

**2.** En lugar de aferrarse a su contraparte, el platonismo cristianizado, como una salida (“virtud”), Sloterdijk se aferró a un nominalismo, por el cual tuvo que permanecer dentro de la Ilustración. Por lo tanto, no es de extrañar que su “salida” sólo parezca una broma.

H.O. 348.

**Resumen final.**

En 1972 se fundó el Centro de Estudios de la Ilustración y el Librepensamiento en la Universidad Libre de Bruselas: Instituto de Sociología, se fundó el Centro de Estudios de la Ilustración y el Libre Pensamiento. Objetivo: el análisis crítico, histórico y literario de las corrientes, partidos y movimientos que constituyen el fenómeno de la Ilustración.

Cuando se anunció en 1972, se dieron los temas:

**1.--** Idealismo (en el sentido cartesiano-kantiano), naturalismo y materialismo;

**2.--** El spinozismo (Benedicto (Baruch) de Spinoza (1632/1677), holandés-kartesiano, con grandísimas secuelas (Herder, Goethe,-- Schleiermacher, Schelling, Hegel;-- el paralelismo psicofísico;-- la ciencia bíblica racional ilustrada),-- el deísmo (H.O. 337),-- el ateísmo (ibíd.);

**3.--** El hegelianismo, el marxismo, el socialismo, con los que los fundadores del Centro se distancian de la interpretación liberalista unilateral del racionalismo ilustrado;

**4.--** La masonería, los rosacruces,-- con lo cual los fundadores, explícitamente, incluyen a las sociedades secretas --que no carecen de matices ocultistas-- en el tema del fenómeno de la Ilustración, --que regularmente se oculta (H.O. 324 nos enseñó que el libertinaje, entre otras cosas, también se oculta);

**5.--** Librepensadores y herejes (esto último sólo puede significar “disidencia” contra el cristianismo oficial; pues ¿quién, por la Ilustración, es expulsado como hereje(s)?

**6.--** Utopía, ideología y “crítica” (esta última tal vez en el sentido de “crítica” dentro y fuera del racionalismo ilustrado);

**7.--** La superstición, aparentemente el gran contramodelo de la Ilustración.

**Nota.--** La logia de los masones es un fenómeno típico de la Ilustración:

(i) El hombre es perfectible;

(ii) hay que rechazar cualquier “fanatismo”;

(iii) en y por encima de todos los partidos políticos.

Le Nouvel Observateur (30.01.1987, 64/73) considera que el papel de las Loges (en plural) en la política francesa es tan importante que escribe un amplio reportaje al respecto.

**Conclusión:** hay un lado secreto en la Ilustración.

H.O. 349.

### III.-- *La tarea del catolicismo.*

Observación introductoria.

1. *S.Freud, Die Zukunft einer Illusion*, Londres, 1948 (texto en francés revisado por el propio Freud: *L'avenir d'une illusion*, París, 1971,41) dice:

“(1) En el pasado, las ideas religiosas han ejercido la más poderosa influencia sobre la humanidad, a pesar de su indiscutible falta de verdad.

(2) Tal cosa es, después de todo, un nuevo problema psicológico. En concreto: se plantea la cuestión: “¿Cuál es la fuerza interior de este tipo de sistema de aprendizaje? ¿A qué circunstancias deben esta efectividad, una especie de “eficacia”, que es independiente de la prueba de la razón?”

2. *J.A.T. Robinson, Christian Faith in a World without Religion* (su conferencia), *La fe cristiana en un mundo sin religión*, en: *Revue Foi Vivante* 9 (1968): juillet / sept. (nº 36), 6/26, es una posible reacción a la secularización. Cito su conclusión: “Acepta sin dudar ser cristiano ‘agnóstico’, es decir, ‘cristiano que no lo sabe todo’:

Como dijo Bonhöffer: “Al final sería mejor que nos calláramos. (...)”. Como es sabido, Robinson (1919/1983) es un obispo anglicano de Woolwich. Su fama se estableció, definitivamente, desde su infame *Honest to God*.

*Nota -*

(1) Los cristianos nunca han conocido “todo”.

(2) Si, en medio de la secularización como se ha descrito anteriormente, preferiblemente con la ayuda de los no católicos, haríamos mejor en “permanecer en silencio”, es decir, en arrepentirnos sin ningún compromiso con nuestros semejantes (el modelo paleoclásico; H.O. 345), - esto, sobre la base de nuestra tradición católica, - es una propuesta posible... entre otras posibles propuestas.

El H.O. 207 (cat. Santschi, calvinista) nos enseñó que toda la historia judeo-cristiana y, en particular, toda la historia de la Iglesia es “una larga historia de reformas”. ¡Así que también hoy!

Es más, incluso un materialista ateo rabioso como Freud “vio” la poderosa influencia de las ideas religiosas: como él mismo dice. No hay ninguna razón probada (con suficiente fuerza de evidencia) para permanecer en silencio, como católicos. El poder de nuestras ideas sigue existiendo, pero esos mismos católicos, episcopado, presbiterado, laicado, -- deben creer en ese poder de nuestras ideas.

H.O. 350.

Freud nos da, de forma negativa, una salida : la influencia más poderosa de nuestras ideas era independiente de la comprobación por la Razón (Ilustrada-Racional). Así que no debemos, como Sloterdijk, quedarnos en el racionalismo. Nuestro “poder” está fuera de él.

**Conclusión:** querer mantenerse en medio de la cultura secular implica una dotación de recursos fuera del patrón secular. Este era el propósito de las páginas anteriores: mostrar, gracias a la ontología histórica, dónde se sitúa precisamente nuestro poder de las ideas.

a. Se sitúa, ciertamente, fuera del nominalismo, que, en medio de muchas comprensiones correctas (de carácter puramente “estelar” o “positivo” (H.O. 340: hechos sin ideas): 346 (hechos brutos sin ideales)), no tiene ojo para el lado trascendental -esto no significa “lado de otro mundo” (como con los Kunieliers cristianos: H.O. 346)- de los hechos.

b. Tampoco se encuentra, aunque menos claramente, en el abstraccionismo (H.O. 8/26: el modelo aristotélico, que ha tenido demasiado peso en la escolástica; cf. H.O. 129): las abstracciones puramente cerebrales, por muy universales que sean, no son suficientes para el catolicismo, ni siquiera el tipo escolástico de la Edad Media, que no se encuentra en el catolicismo. 129): las meras abstracciones cerebrales, por muy universales que sean, no nos llevan a ninguna parte con el catolicismo, ni siquiera con su tipo escolástico de mediados de siglo, que, en ciertos círculos (no fuera de ellos), “en su momento, juró por el filósofo” (refiriéndose a Aristóteles), como dice incluso un Tomás de Aquino).

**Conclusión:** Fuera del abstraccionismo hay también una cosmovisión y una filosofía de la vida católica, aunque aprecie, con un Liebig por ejemplo (H.O. 114/117), la carrera hacia el método inductivo moderno, que está en el abstraccionismo.

#### ***La tríada de James Feibleman.***

R. Van Zandt, *The Metaphysical Foundations of American History*, La Haya, 1959, 125, cita a Feibleman: “Un estudio de la historia de la filosofía revela el hecho de que - desde un punto de vista bien definido- sólo hay tres posiciones metafísicas (ontológicas) radicalmente diferentes, que pueden ser adoptadas por cualquiera, en cualquier lugar o en cualquier momento. Hay, por supuesto, más de tres. Pero todos son sólo variantes de los tres fundamentales”. Van Zandt los enumera: nominalismo, abstraccionismo, teoría de las ideas.

H.O. 351.

Pues bien, una religión, también prebíblica (“pagana”), si es verdaderamente religión, es algo más que meros hechos, sin ideas o hechos brutos) sin ideales; es también algo más que abstracciones -inductivamente adquiridas-. Es también esos dos estratos en la realidad, en y alrededor de nosotros (ontología). pero empuja hacia adelante a una realidad “trascendente” (H.O. 70: refutación de la Akad. Escepticismo y materialismo antiguo; 105 (debate sobre el universalismo) +120v. (Realismo escolástico) + 128 (Esencialismo)). La historia del pensamiento católico es una prueba de ello.

Los puntos ciegos (lagunas) en el campo de la religión, tanto del pensamiento abstracto como del nominal, se ponen de manifiesto cuando se pregunta: “¿Qué piensa usted del alma individual del hombre? (Ciencia de la religión nominalista: ni alma ni deidad, en sentido propio, -- sólo los “nombres” “alma” y “deidad”, nada más) + H.O. 25 (Ciencia de la religión abstraccionista: ni alma (individual) ni deidad viva (sino un “Reine Act” abstracto),-- a lo sumo los conceptos abstractos “alma” y “deidad”).

Pero léase a Platón, aunque sea de forma vacilante y extrabíblica: H.O. 54 nos enseña que el alma individual era para él una realidad viva, central en el pensamiento; -que las “deidades” (masculinas y femeninas, similares a los “ángeles de Dios” en el Antiguo y Nuevo Testamento) son realidades (que S. Agustín, H.O. 98 (seres intermedios) confirma).

Es cierto que Platón no conoció la idea pura prebíblica o bíblica de “ser supremo” (Dios todopoderoso) sino en forma “abstracta” (el bien supremo). Fundó el ideocentrismo (H.O. 54; 58; 60). Esta laguna (punto ciego) la llena un pagano como Albinos de Smurna, al menos como lema (hipótesis): H.O. 56 (teología); 58 (idealismo teológico).

Así, como dice S. Klemens de Alejandría (H.O. 67v.), dentro del paganismo, sobre la base de la iluminación interior (H.O. 68: Cristo, como Persona preexistente, en las profundidades inconscientes también de los paganos), se había allanado el camino hacia una doctrina plena - bíblica de las ideas.

**Conclusión** - Acabamos de esbozar los contornos de una ontología verdaderamente católica. En sus etapas esenciales.

H.O. 352.

**III.A.--** *Cristopher Dawson, Crisis de la educación occidental*, Tielt/La Haya, 1963, 65/69, esboza cómo los muy agresivos “lumieres” (la versión francesa del racionalismo), encabezados por Denis Diderot (1713/1784; pensador materialista declarado) y J.-L. d’Alembert (1717/1783; pensador positivista declarado) publicaron ambos, entre 1750 y 1765, la tristemente célebre Enciclopedia para que tanto las ciencias profesionales como la industria pudieran aprovechar por primera vez el poder de

- (i) la Iglesia,
- (ii) las universidades y
- (iii) trató de romper los órdenes de enseñanza (H.O. 244v;246.1).

“Enorme tarea” dice Dawson (o.c.,65), pero parcialmente exitosa gracias a las divisiones internas del Antiguo Régimen (H.O. 133).

“Así sucedió que la Compañía de Jesús (*nota*: la orden de los jesuitas), la más grande entre todas las órdenes de aprendizaje y, durante dos siglos, la más rica herramienta de la cultura católica, fue víctima de

- (i) las intrigas de los partidos siniestros y
- (ii) la propaganda de la minoría racionalista”. (Ibid.).

Dawson continúa diciendo: “Por lo tanto, cuando llegó la revolución, las viejas instituciones de educación no encontraron defensores. Las veinticuatro universidades de Francia -incluida la más famosa de Europa, la de París- cayeron, sin luchar”. (O.c., 66; cf. H.O. 264v.: ni siquiera un Lavoisier se salvó).

Aparte del nihilismo (H.O. 330, 332, 347) que está activo en el fondo, hay que mencionar la visión diabólica: la destrucción de la educación católica.

Los hechos “brutales” (H.O. 346) difícilmente pueden ser malinterpretados: “Nunca antes -ni siquiera en la época de la Reforma o de la Revolución Rusa (*nota*: febrero y octubre de 1917)- se ha producido una matanza tan masiva de instituciones educativas”. (Dawson, o.c., 66).

**Conclusión:** La conclusión de los “cristianos del retorno-sin-interés-en-su-mente-libre” (HO 349) de que “mejor nos quedamos callados” ya no es válida ante esta situación.

Y en efecto: *Padre Lenaers, ¿Sigue habiendo “Escuela Católica” después de la secularización?* en: *Streven* 1987 (abril), 581/583, menciona, brevemente, cómo el “organismo” vivo que es la Iglesia católica respondió a la nueva situación posrevolucionaria con una reacción feroz. A finales del siglo XIX el desastre se había reparado por completo.

H.O. 353.

**III. B.** -- Cr. Dawson, o.c.. 212v.. esboza cómo la sociedad tecnológica, que en su día fue el objetivo de los enciclopedistas, aunque hace honor a las libertades modernas (H.O. 133v.), sin embargo “carece de los objetivos morales más elevados que, por sí solos, pueden justificar el enorme desarrollo del poder y la organización tecnológicos”. El sistema tiene, ante todo, su razón de ser en la satisfacción de las necesidades y demandas materiales de sus consumidores” En otras palabras: ¡materialismo!

Henri Bergson (1859/1941), judío, pero que en su Testamento de 1937 señalaba que sentía que se acercaba cada vez más al catolicismo, como culminación del judaísmo, dijo, en el Congreso Descartes (verano de 1937) en París: “Los problemas económicos, sociales, políticos e internacionales que hoy nos acucian no son sino la expresión, de diversas maneras, de un desequilibrio que se ha vuelto monstruoso entre el cuerpo y el alma de la humanidad. Razón: el alma no ha podido desarrollarse por sí misma,-- esto, mientras conmuta dentro de un cuerpo, que es demasiado grande con respecto a ella”. (C. Forest, *Le Cartésianisme et l'orientation de science moderne*, Lieja / París, 1938, 18).

De este eminente pensador conocemos el término “supplement d’ame” (suplemento de alma), que se ha convertido en proverbial, con el que quiere decir que el hombre secularizado ha evolucionado mucho físicamente, pero no anímicamente, desde la cultura moderna. ¿Quién no piensa aquí en el “oro del alma” de Platón (H.O. 54; 56; 72)? Alma” significa aquí no sólo el principio inmaterial de la vida, sino también todo el orden ideal y trascendental, en el que el hombre terrenal, gracias a su alma, se encuentra realmente en casa. Por cierto, éste ha sido siempre el concepto completo del alma en las religiones.

Dawson destaca otro aspecto de la sociedad laica: su “pluralismo”.

El “pluralismo” no es más que la expresión de las “libertades modernas” (H.O. 133): cada uno elige libremente su filosofía de la vida y del mundo, mientras que el Estado no tiene mundo ni filosofía de la vida, salvo la científico-industrial, que la Ilustración propugnaba como la única, con exclusión de la católica, por ejemplo. A menos que sea un “asunto privado”.

**Como resultado**, sólo los estados totalitarios siguen teniendo un propósito colectivo, mientras que las democracias liberales se hunden en el pluralismo individualista.

H.O. 354.

Esto nos lleva a la crisis de la democracia de hoy en día: “Puede que Esparta no fuera más que un glorioso cuartel y Sybaris un lugar de riqueza y cultura material, sin embargo, en todo el mundo griego, Esparta fue idealizada y Sybaris vilipendiada. Esto se debía a que el espartano vivía su vida al servicio de “la ley” y estaba dispuesto a sacrificarlo todo por “el bien común”; mientras que el sibarita vivía “para sí mismo” (*nota*: en realidad Dawson podría decir “cada hombre para sí mismo”), haciendo de la riqueza y el placer su “norma de vida” (O.c., 212).

Dawson plantea la cuestión con gran agudeza: “Por lo tanto, hay pocas razones para suponer que, en el actual conflicto mundial, la democracia triunfará sobre, por ejemplo, el comunismo, si la democracia no representa más que un nivel de vida material más elevado y una tecnología muy avanzada, sometida a la satisfacción de las necesidades materiales y al enriquecimiento de los organismos financieros e industriales, que son los que mejor saben estimular y satisfacer las demandas del consumidor”. (O.c., 212v.).

Se podría pensar que habla uno de los miembros de la Frankfurter Schule (H.O. 338), pero en realidad es Dawson, católico converso, que enseñó historia cultural en la Universidad de Harvard (1958/1962).

### **III.C.-- *La educación católica no pilar.***

P. Lenaers, a.c., 582/ 593, introduce el problema de la escuela católica en la sociedad completamente secularizada con lo siguiente: ¿se basó la educación católica, desde la Revolución Francesa, como toda la Iglesia, en la pilarización, es decir, en la formación de bloques en el ámbito social, con el énfasis en la piedad (como distinción de la no creencia) y la obediencia (como signo de pertenencia a la Iglesia)? Desde la Revolución Francesa, la educación católica, al igual que la Iglesia en su conjunto, se ha orientado a la pilarización, es decir, a los bloques sociales, haciendo hincapié en la piedad (como distinción del no creyente) y en la obediencia (como signo de pertenencia a la Iglesia), ya que “la radio, el cine, la televisión, los casetes, los cómics, la publicidad”, la Iglesia y su escuela han sido inevitablemente un fenómeno no poligonal. El aislamiento, dentro del cálido nido de la rica vida romana de antaño, está ahora fuera de lugar. Nuestros creyentes y nuestros jóvenes participan directamente en la civilización secular.

Sin embargo -gracias a una fuerza viva prefijada como lema- la Iglesia y su escuela católica responderán, según el Padre, como Iglesia y como escuela católica.-- Coincidimos con esta opinión: el Concilio Vaticano II (H.O. 245) dio, a este fin, tanto poder como directrices básicas.

H.O. 355.

**II.C.-- El racionalismo moderno (297/354).**

En la introducción (297/302) se habla del término “moderno”: tss. 1520 y 1650 se llama “Moderna”, que no es la Edad Media. (297);-- La disputa de la pluma “modernismo/posmodernismo” (297/ 302).

(a) El “modernismo” (en el sentido del derecho religioso) como “aggiornamerto” (adaptación) a la modernidad (H.O. 140v.; 297).

(b) “Modernismo” (en el sentido literario-histórico) como “querer traer cosas nuevas” preferentemente de acuerdo con la modernidad (297/299; la sistémica “Mod. / Tradicionalismo” (299)).

(c) El “modernismo” (en el sentido epistemológico-filosófico) como fundacionismo (299/302; el sistema “modernismo/postmodernismo” = fundacionismo/no fundacionismo).

*Nota --* Berman: “modernidad” daño. d. contador. (301) : exceso de confianza / miedo.

*Nota* Inglés y Peligro (302)

.....  
**(I) Los dos principales tipos de racionalismo (303/305).**

Racionalismo puro y empirista (Descartes y los “idealistas” (en el sentido moderno) o todavía “intelectualistas”; Bacon, Locke, Hume y los “empiristas”. -- La fusión de ambos : la iluminación (enlightenment, lumieres, aufklärung).

La ciencia moderna (física matemática y matemáticas) como modelo también para la filosofía, la retórica y la teología, sí, para toda la cultura (la vida “racional”) (304); el modelo científico es doble: la observación (observación, experimento) y la medición (cálculo, fórmula matemática); ambas juntas son “exactas” (305).

**(II) El sistema metódico como ideal (305/312) o el fundacion(al)ismo.**

**A.** Tanto el racionalismo puro como el empírico quieren axiomas (lemmata, presupuestos), que sean apodícticamente ciertos y, por tanto, tengan “autoridad” (como pensaba la Iglesia, anteriormente) (305v.).

**B.** Ambas alas del racionalismo quieren construir, sobre esa base autorizada, un sistema cerrado, -- su “filosofía” en un estilo científicamente “probado” (demostrable) (306v.).-- Esas dos (A y B) juntas son el fundacionismo, típico del racionalismo en el sentido ilustrado.-- Crítica al fundacionismo.

(i) Los empiristas atacan las certezas cartesianas (puramente racionales); con Hume socavan su propio sistema empirista (307v.).

(ii)a. Coreth: tanto la racionalidad pura como la empírica son interpretaciones (y, por tanto, discutibles; 308).--Peirce : todo conocimiento, incluido el científico, es interpretación (el hombre es un intérprete); crítica en cuatro partes a Descartes (309v.).

H.O. 356.

Habermas, Derrida, Heidegger,-- Nietzsche,-- Lyotard (la condition, postmoderne (1977), Foucault (o el postmodernismo (310/312)) como crítica al modernismo fundamentalista.

**(III) La crítica lematíca-analítica del fundacionismo (312/315):**

(i) El falibilismo de la ontología tradicional, desde los paleopitagóricos,

(ii) Desde Platón, ese falibilismo tradicional se manifiesta en el método lematíco-analítico, “sin pretensiones” y de prueba,

(iii) la “abstracción hipostática” escotista-peirciana (sólo el trabajo con la idea preestablecida, actuando sobre el fenómeno indicado por ella, puede, posiblemente, dar una certeza definitiva (= apodíctica)). -- el mundo en ciernes (en lugar del mundo hecho),

(iv) “Ni tú ni yo” (contra los antifundamentalistas, posmodernos, que quieren demostrar su tesis apodícticamente).

**Conclusión:** La justificación inductiva y deductiva de Lukasiewicz es hipotética (lemática)).

**(IV) El pensamiento cartesiano como prematerialismo (315/320)**

(i) Tragedia vs. Descartes (espiritualista pero prematerialista al mismo tiempo; 315v.).

(ii) Su pre-materialismo: científicista como es, “sostiene un dualismo (que no es en absoluto el de Platón): pensamiento (conciencia) y extensión (cuerpo, materia)” (317);- - la forma total ontológica del ser reducida a la “forma” geométrica-material sistema de coordenadas cartesiano; 317v.; mecanicismo (atomismo; 318).: modelos aplicativos (el animal = una máquina (310); el hombre = un ángel en una máquina (319)).

Crítica a los ocultistas (319).

**Conclusión:** Descartes, en contra de su voluntad, desemboca en el materialismo pleno (319v.).

**(V) Dos ejemplos de materialismo real (320/336).**

Muestra 1: Le divin marquis de sade (320/329).-- La Durand (un materialista; 320v.); La naturaleza (321); El feminismo sadiano (321v.; // Russell: La moral libre. El pequeño libro rojo para escolares; la pornografía “al servicio de la mujer”).--

Las secuelas intelectuales de de Sade (323v.) -- libertinaje y racionalismo (324;-- hacia 1620 hay una ilustración libertina (326).-- Foucault: de Sade como “fin de los clásicos” (326v.).-- Ética sadiana (reduccionismo a la transformación material de la forma; permisividad; 327/329).

H.O. 357.

**Muestra 2:** El “mauritano” de Ernst Jünger (330/336).

a. El nihilista, como “alternativa” al idealismo (posiblemente cristianizado), niega todas las ideas superiores (sagradas) = ideales, valores) (330);-- el actual renacimiento de la axiología (doctrina(s) de valores) como sustituto del idealismo religioso de la tradición (331);-- *D. Arendt, Nihilismus (v. Jacobi bis Nietzsche)*.

b. La esencia del nihilismo, la comprensión ontológica (332/336).

(1) L. Feuerbach ((maestro de Marx; 332)

(2) J.-P. Sartre, El existencialismo es un humanismo (332/336) :

a. axioma: “dios no existe” (332);

b, análisis (= inferencias):

b.1. la moral laica ordinaria (332v.: reproche de Sartre “esencialismo”);

b.2. la moral existencialista, puramente nominalista (333v.).

El nihilismo trágico: Sartre, en su ateísmo (nihilísticamente pensado), incorpora la inquietud de Dostoievski ante el agresivo nihilismo ruso (334v.).

**Conclusión: en lugar de** esencias preexistentes, pre-dadas (ideas,-- normas, valores) sólo situaciones en las que la “libertad” absoluta, sí, permisiva, decide (336).

**II.D. -- La “idea” de la iluminación** (337/348).

1. Resumen de Coreth: creencia ilimitada en la ciencia, que conduce al dominio de toda la cultura, mediante aplicaciones científicas naturales y espirituales (por ejemplo, en lo que respecta a la educación: “ilustración”).-- En particular: Deísmo, Materialismo, Ética de los laicos,-- Liberalismo (+ Colectivismos) (337).

2. a. Adorno/Horkheimer: la dialéctica negativa, en el propio Sistema Racional (338/340);

b. sobre la base de *I.B. Cohen (Revolution in Science (1985))*: la Ilustración tiene todas las características de la revolución científica diseñada por Cohen, pero en plural (340/342);

c. P. Ricoeur y P. Sloterdijk exponen el desenmascaramiento y (al menos Sloterdijk) el enmascaramiento por la razón “crítica” (342/343; 344/347).

**Nota:** El kunismo cultural y mundano, en Stoa, Kunisch Christendom (no confundir con el cristianismo platónico) y con Sloterdijk (344/346).

**III.-- La tarea del catolicismo** (346/354).

H.O. 358.

**Parte II.-- El esquema básico de la ontología sistemática.**

Por supuesto, es posible más de un esquema básico en un asunto tan complejo y polifacético. Sin embargo, con el tiempo, un esquema se ha vuelto bastante dominante.

**Muestra bibl.** - I.M. Bochenski O.P., *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Berna, 1947, 702/252 (*Die Metaphysik des Seins*). Bochenski da o.c., 206f, una "charakteristik" (una característica) de una ontología clásica. Lo tomamos como esquema básico, pero de forma que podamos adaptarlo.

También hay que remitirse a J. Van de Wiele, *De harde kern van de Westerse metafysiek*, Lovaina, 1983, en el que se exponen las llamativas líneas de fuerza (un deporte de "philosophia perennis") (Platón, Aristóteles,-- Tomás de Aquino,-- Descartes, Leibniz, Kant, -- Hegel).

Por supuesto -pero extensamente (en sentido amplio)- se puede renunciar a J.K. Feibleman (H.O. 350), *A System of Philosophy*, La Haya, 1963+: *Lógica, Ontología, Metafísica* (OPM.: hay gente que mantiene las ideas 'teoría del ser' (ontología) y 'metafísica' (teoría de las realidades trascendentales) distintas y separadas; nosotros no), *Epistemología, Ética, Estética, Psicología, Política Sociología, Antropología, Filosofía de la Vida* (= phil. Biología), *Filosofía de la Naturaleza, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Ciencia, Cosmología, Filosofía del Derecho, Filosofía de la Educación, Filosofía de la Religión*, son las partes de ese conjunto que.

De hecho, las dieciocho partes suponen un

a. general y

b. ontología particular. Como ha demostrado la sección histórica, difícilmente se puede hacer ontología general sin plantear también cuestiones especiales. Pero dejamos la parte enciclopédica a figuras como Feibleman et al.

La razón: sólo las muestras de la realidad son fácilmente accesibles para nosotros, los falibles (falibilismo - H.O. 312). Esto significa que somos partidarios de una ontología inductiva (es decir, en sintonía con muestras de la realidad total). Todo lo que esté por encima de eso nos parece menos apropiado, sin rechazar de plano el enciclopedismo, como hacen algunas mentes "críticas", incluidas las de nuestro país.

H.O. 359.

### ***Ontología general.***

La “ontología” -así lo dijimos en H.O. 1- es la teoría de “Todo lo que es”, o bien: la doctrina del ser(es) en cuanto ser(es), como dice Aristóteles. En resumen: filosofía de la realidad. Porque ‘ser(el)’ es el verbo auxiliar de ‘Todo lo que (así, -- esto o aquello) es’.

¿Cómo es entonces que el verbo auxiliar se usa como sustantivo? Porque, por ejemplo, en el griego antiguo y en el latín, el verbo ‘einai’; ‘esse’, se utiliza como verbo completo con más frecuencia que en nuestra lengua holandesa. Por ejemplo, a la pregunta “¿Es Dios?” se puede responder “Dios es”. Aunque es inusual, incluso el hombre común lo entiende.

Personas como el ontólogo fundamental Heidegger (a quien se puede llamar un pensador “existencial”, hasta cierto punto) han vuelto a poner de actualidad el término “sein”, entre otros en la palabra “da.sein” (el hombre como ser consciente de su propio “ser” y de todo “ser”). Lo hemos utilizado varias veces en nuestra sección histórica. Pero siéntase libre de utilizar el término “realidad” o “una realidad” (en lugar de “ser” o “estar”).

Como ya se ha mencionado (en años anteriores), Parménides de Elea (540/...) es el fundador de la ontología. Utiliza, por primera vez, el término ‘ser(el)’ en un sentido especial y muy general (decimos, con los escolásticos: ‘trascendental’ o abarcador).

Una dificultad: Parménides, que aún no poseía explícitamente la teoría de la analogía (H.O. 12vv; 40v; 97; 123 (muy importante)), habla del ‘ser(el)’ como si sólo pudiera ser volitivo (totalmente idéntico) consigo mismo; en consecuencia, la ontología se anteponía, inmediatamente, a su idea principal: la unidad o ‘identidad’ (identidad general (= reflexiva, en bucle) o parcial (= analógica, parcialmente idéntica).

Tuvieron que pasar siglos, de hecho hasta el día de hoy, antes de que se viera que estaba listo. Sin embargo, la tradición católica -en mi opinión con mucha razón (la parte histórica trata de mostrarlo)- siempre ha optado por la analogía (contra el diferencialismo, el pluralismo absoluto, (H.O. 3; 96 (Derrida); 152 (Occam); 164 (individualismo); 176vv (comprensión de otras culturas); etc.), pero también contra el conformismo (monismo, asimilacionismo), que se parece demasiado a la analogía. (comprensión de otras culturas); etc.), pero también contra el conformismo (monismo, asimilación), que ve demasiada similitud y muy poca diferencia, resp. independencia). La segunda, para cualquier ontología digna de ese nombre, que Parménides tematizó, era ‘to kath’heauto’ (lo que es, en cuanto es en sí mismo).

H.O. 360.

Esto implica que el hombre, en tanto que es un ser ontológico, desarrolla tanto una visión subjetiva de la realidad como una objetividad, precisamente en ese enfoque subjetivo. El subjetivista (y hay muchas variantes del subjetivismo) cree que, sencillamente, nunca podemos ser completamente “objetivos” (es decir, fieles a la realidad); el objetivista cree, con demasiada facilidad, que -siempre que haya un esfuerzo racional y emocional suficiente- siempre podemos hacer juicios objetivos.

La verdad está en el medio. Pero es muy arriesgado desarrollar una teoría general al respecto. ¿Por qué? Porque sólo descubrimos la realidad gradualmente (pensemos en la transición del geocentrismo al heliocentrismo; H.O. 263s: El trauma de Galileo) descubrimos la realidad y, aun así, al azar (inductivamente), - nunca en su totalidad exhaustiva. Tal cosa -dice al unísono la gran tradición ontológica- está reservada a Dios.

**Conclusión.--** Desde el principio, Parménides, se han puesto de manifiesto claramente tres características de la realidad:

(i) el término “real(he)” se refiere a todo y a todo de todo (sólo existe la nada absoluta -- es sólo una figura retórica, que indica el contra-modelo inexistente, de hecho imposible y absurdo -- opuesto (“ser(el)” es trascendental));

(ii) un ser -comparado (método comparativo) con cualquier otro ser y de cualquier manera- es siempre análogo a otro ser, parcialmente idéntico, -- nunca totalmente idéntico (que es lo que excluye el monismo en todas sus formas);

(iii) todo lo que es, en la medida en que lo es, es siempre en sí mismo, independiente de nuestro enfoque subjetivo (aunque ese enfoque subjetivo desempeñe un papel epistemológico esencial); aunque sigue siendo cierto que ese mismo carácter objetivo (basado en la realidad) de nuestro conocimiento, es siempre el gran problema.

Lo que corta todo subjetivismo radical: quien afirma que nuestro conocimiento es siempre y radicalmente subjetivo, ¡habla como si hiciera una afirmación objetiva! Sólo él, en ese caso absurdo, sería objetivo!

Después de esta característica inicial de la realidad, que es fundamental para el resto de la ontología (sin estas tres características, cualquier ontología carece de sentido), podemos esbozar el esquema.

H.O. 361.

## II. A.-- *La fenomenología como método.*

1. Ya lo vio Parménides: aunque el “ser(es)” es en sí mismo (objetivo), se deshace, a su manera arcaica, de las opiniones (subjetivas) (doxai).

Pero esto requiere lo que, desde Husserl en particular, se ha llamado descripción fenomenológica (fenomenología: traer a colación lo que se muestra, en la medida en que se muestra, desde el principio).

Esto significa que el empirismo (en sentido muy amplio: todo lo que es experiencia) es el único acceso a la realidad. El “empirismo”, sí, porque todo lo que no experimentamos directamente no nos dice mucho, intelectual y razonablemente (= espiritualmente). Pero, en cuanto es empírica, está sujeta a la coloración subjetiva: experimentamos la realidad en la medida en que se nos aparece (método fenoménico).

Un Alfred Fouillée, un Alexander North Whitehead, un F.-J. Thonnard (un escolástico), -- afirman explícitamente: una ontología puramente idealista y cerebral no satisface ciertamente a la persona educada contemporánea interesada en la ontología. En realidad, tal cosa siempre interesó sólo a los “cerebrales”.

Pero la fenomenología es polifacética: hay descriptores de fenómenos que -se piensa en el escéptico sistemático o consecuente- se ciñen estrictamente de forma metódica o ideológica al modo puro de la apariencia y destierran el resto (= el complemento transfenoménico;-- por ejemplo, los conceptos generales o, expresados platónicamente, las ideas; por ejemplo, las realidades sagradas o religiosas;-- por ejemplo, los motivos éticos). Como “irreales” (tipos imaginarios) o como “no suficientemente reales” (sin importancia).

Esto nos parece inaceptable y una cierta tendencia ontológica -y la tradición de la Iglesia, ciertamente- siempre ha rechazado este fenomen(al)ismo como una realización ontológica mutilada. En mi opinión, muy acertadamente: se lee, por ejemplo, H.O. 332f. (nihilismo).

Esto último nos lleva a lo que, con Feibleman (H.O. 350), llamamos la tríada ontológica:

(i) el nominalista, si es radicalmente coherente (lo que es raro), se adhiere a la multiplicidad ilimitada (diferencialismo, pluralismo absoluto) de los fenómenos (escepticismo, fenomenismo);

(ii) el abstraccionista (esencialismo aristotélico) trasciende los fenómenos y su pura multiplicidad en los conceptos generales, preferentemente puramente inductivos (adquiridos a través de la generalización empíricamente fundada) (“seres”),

H.O. 362.

(iii) sólo atraviesa lo ideativo - muy claramente delineado desde Platón en adelante - y los nombres (términos) y nociones para llegar a las ideas (arquetipos, modelos reguladores). ¿Cómo? Respondiendo a la pregunta: “¿Dónde, en todo el universo (el “ser”, la realidad total), surgen tanto los fenómenos como las correspondientes palabras (nombres, términos) y conceptos, precisamente en forma de ideas (arquetipos)? Sólo la respuesta a esa pregunta -si es que tal respuesta es posible- proporciona el contenido completo y el alcance del “ser” (H.O. 34; 38; 42 (Scheler); 46 (triple papel de la idea); 47 (caja negra); 95 (falsificaciones de la idea en los fenómenos); 338 (Dialektik negativa)). Véase, en particular, la O.H. 350.

## **II. B.-- *La ontología sostiene una idea trascendental de la realidad.***

Comprueba el materialista: sólo ve materia. Comprueba el espiritualista unilateral: sólo ve “espíritu” (realidades inmateriales) en todas partes. Analice el comportamiento del positivista: en todas partes y siempre amontona “hechos” (pobres en ideas) (datos firmes). Estudia al Kuniaker: se deja abrumar por la impresión “negativa” (mala y desagradable) que desprenden tanto la cultura como el paisaje, al menos en su caso. Continúa: todos son unilaterales.

El ontólogo se adhiere estrictamente a la idea básica de “real”. Incluso lo absurdo (lo que es un puro disparate, una incongruencia), puesto que puede funcionar como contramodelo de lo real, es en cierto modo real. Un sueño nocturno, un sistema matemático axiomático-deductivo, todo lo que no es nada y, por tanto, real. Lo has pillado: “real” es una idea polivalente, ambigua, análoga (eso dicen) y no singular.

Sólo en esta interpretación multivalente-analógica la idea puede ser “realmente” comprensiva (= trascendental). Como ya intuía Parménides.

### ***Lo trascendental.***

H.O. 127; 131 nos enseñó la lista.

(1) El ser es invariablemente tanto existencia fáctica (“existencia” en el sentido escolástico) como modo de ser (“esencia”). ¿Por qué? Incluso lo absurdo -por ejemplo, en un manual de geometría (la prueba del absurdo)- es, en cierto sentido, un hecho, a saber, en la representación creada por el diseñador, -- representación, que no es- nada, por lo tanto “algo” (ser, realidad).

H.O. 363.

(2) pero 'su(s)' tiene sus propiedades de realidad.

**a.-- El ser(el) es uno, es decir, idéntico a sí mismo.**

Pero las cosas reales separadas, los datos, son, hasta cierto punto, uno, es decir, idénticos a sí mismos, pero nunca completos: son, al mismo tiempo, parcialmente idénticos (análogos) a todo lo demás (complementarios).

La consecuencia es que para entender algo, por ejemplo una paloma, habría que ver a través de todo el resto, ontológicamente. Consecuencia: debemos conformarnos con muestras (pruebas inductivas) de la idea trascendental "realmente". Lo que hizo decir a Aristóteles: "La idea de ser es, en cierto sentido, nada, 'kenon ti' (algo vacío, sin contenido). ¿Por qué? Porque el "ser" es esencialmente auxiliar: sólo cuando se tiene algo concreto en mente -por ejemplo, la escuela católica- esa idea trascendental adquiere "vida" (contenido y alcance).

**Armonía.**

S. Agustín, según algunos, es considerado el primero en haber fundado una doctrina del orden. Una harmología (palabra, que recuerda el término "harmonia", integración). En efecto, según Agustín, toda la creación (el universo, la naturaleza) está ordenadamente unida. Gracias a la analogía o identidad parcial (H.O. 12v.). La armonización es el estudio de la unidad de forma que tanto las identidades (similitudes, conexiones) como las no identidades (diferencias, independencia) se expresen correctamente.

**Nota --** Los lógicos modernos y contemporáneos acusan a la ontología (al menos a la dominante) de no introducir, en su lógica, una idea de "relación".

(i) La idea de "relación" era bien conocida (Aristóteles la menciona explícitamente en sus diez categorías (= ideas básicas)).

(ii) La idea de "relación" aparece en la teoría unificada (harmología) bajo el nombre de analogía o identidad parcial: como el "pensar" es parcial a la "existencia real" (y esto es natural: quien no existe realmente simplemente no puede pensar), Descartes, tan aficionado a criticar a los escolásticos y a Aristóteles, puede decir: "Yo pienso. Por lo tanto, existo". Gracias a su infravalorada teoría de la analogía.

**Conclusión:** no se pretende que la relación no sea central, en la ontología clásica, que es esencialmente analógica.

H.O. 364.

***Filosofía del lenguaje.***

En nuestra Retórica nos hemos ocupado del lenguaje.

Sólo un modelo aplicativo, para dar una “idea” (un diseño).

Supongamos la frase: “Descartes es el padre de la filosofía moderna”. Está claro que un juicio sólo es posible si hay identidades parciales (o aún: “modelos”).

- Analizar: ‘Descartes’ es el ser desconocido (sujeto). Para saber algo al respecto

(i) conocer (epistemológicamente) y

(ii) para comunicar (teoría de la comunicación), hay que conectar la información con la idea de “Descartes”.

Pues bien, hay información (conocimiento y “mensaje” comunicable), en cuanto se puede encontrar una identidad parcial (analogía), que puede servir de modelo (= decir). Así, por ejemplo, “Padre de la Filosofía Moderna” (= idea, que puede ser un modelo). Para poder pronunciar las ideas “Descartes” y “Padre de la filosofía moderna” en una frase (proposición) (juicio), queda por encontrar un verbo auxiliar. - encontrar un verbo auxiliar.

Utilicemos, en conciencia, “su” y digamos: “Descartes es (entiéndase: es parcialmente idéntico) el padre de la filosofía moderna”. ¿Por qué sólo es parcialmente idéntico? Porque Descartes, además de ser “padre de la Filosofía Moderna”, ¡también fue, por ejemplo, “amigo del padre Mersenne”! La identidad total ‘Descartes’ supera ampliamente la identidad parcial con ‘padre de la Filosofía Moderna’. Este es un ejemplo de filosofía ontológica del lenguaje. Es una teoría aplicada del orden.

**b.-- *El ser es la verdad.***

Esto se refiere a lo que Platón llama (y así se mantiene en una antigua tradición) “el noble yugo” (H.O. 8). Cfr. también H.O. 272; 305. Aquí es donde Husserl habla de “intencionalidad”: - “Verdadero” en el sentido antiguo-medieval, significa “¡contacto entre la razón y la realidad, de tal manera que ambas se correspondan!

Por supuesto, como subrayan Platón y Aristóteles: después de la verificación. Como hemos explicado, con Platon, H.O.38.

**c.—*El ser es ‘bueno’ (valor).***

Este es el fundamento de la axiología (H.O. 73v.; 331).-- Unas palabras sobre Max Scheler (H.O. 42).

Leibniz (1646/1716), el cartesiano, pero que conoció la escolástica, se detiene en el fenómeno del amor materno. Como cartesiano (ilustrado del tipo racional puro), estaba convencido de que los sentimientos de la madre nacen de un kenact objetivamente dirigido, la oscura comprensión de que es bueno (valor -o sentido) amar a su hijo.

H.O. 365.

No se trata de una “*idée claire et distincte*” (H.O. 316), sino de un “pensamiento oscuro”. Los sentimientos eran, en esa “forma de ver” intelectualista, en realidad “representaciones” y su objeto (por ejemplo, el niño) representaciones ideales.

Pero el propio racionalismo ilustrado evoluciona en consecuencia: I. Kant (H.O. 146; 311; 346) y Johann Nik. Tetens (1736/1807; ilustrado alemán por excelencia, que ejerció una grandísima influencia sobre Kant) estableció que -a diferencia de un Leibniz- los actos de sentimiento, como el amor materno, son irreductibles a meros actos “intelectuales”.

Pero Tetens -y Kant en su línea- vio la psicología empírica como la introducción a la ontología (que, como resultado, fue degradada a un subproducto de una ciencia profesional, por supuesto): La “conciencia” era, para él, mente, voluntad, sentimiento. De este modo, se salvó la esencia misma del sentimiento, como algo distinto de la voluntad y la razón, pero se consideró como estados puramente subjetivos (H.O. 359v.: en sí mismo, objetivo,-- y no puramente subjetivo).

**Conclusión:** como nos enseñaron H.O. 151 (nominalismo de Occam), 153/155 (subjetivismo de León Apostel), el sujeto moderno permanece encerrado en su mundo interior de la imaginación.

Max Scheler, en la dirección de Agustín (H.O. 70v.: el noble yugo es que la verdad es tal que nuestro pensamiento está realmente en contacto con el contenido ideal en los fenómenos mismos), ve que ambos tipos de pensamiento racional ilustrado, en términos de sentimiento (sentido del valor), son parcialmente correctos.

(i) El análisis muestra que el sentido del valor (por ejemplo, el de la madre) está dirigido intencionadamente (‘yugo noble’) hacia el valor objetivo (‘bien’), que el valorado (por ejemplo, el niño) representa (// Leibniz).

(ii) Pero también es cierto que este sentimiento (sensatez) no es puramente intelectual (// Tetens, Kant). Sólo la síntesis de las dos unilateralidades es correcta.

**Nota.--** Scheler era husserliano (fenomenólogo), pero agustiniano reinterpretado (realista ideológico). Así superó el racionalismo. La fenomenología ha fundado, después de todo, su propio esencialismo (H.O. 8/12) (como explica P. Foulquié, *L’existentialisme*, París, 1951-2,27/32).

H.O. 366,

## **II. B.-- La ontología tiene ontologías parciales.**

La ontología general es divisible en ontologías particulares (= metafísica parcial): Feibleman (con su obra de dieciocho volúmenes) nos lo enseñó (H.O. 358).

Sin embargo, no hay que perderse en la multiplicidad: existe una tríada tradicional que, desde Herakleitos de Éfeso (H.O. 220), hasta el día de hoy (pero ciertamente no menos en el racionalismo alemán (con *Christian Wolff* (1679/1754; leibniziano, conocido por sus *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*,-- *auch allen dingen oberhaupt* (Pensamientos razonables sobre Dios, el mundo y el alma del hombre, -- también *todas las cosas* supremas), (1719 su obra principal)), es frecuente.

Herakleitos, que tenía una mentalidad ética y jurídica, pasa por ser el fundador del derecho natural racional. pero nota: ¡esa fusis (natura, naturaleza) nunca es “autónoma”! Se fusiona con la deidad (en su sentido panteísta; H.O. 348: Spinoza, israelita, era, de hecho, panteísta) y con el aspecto trascendental del alma humana, que él percibía como sintonizada con todo el cosmos (la naturaleza) (lo que hacían muchos griegos arcaicos).

**Nota --** La falta de tiempo no nos permitió desarrollar esta parte, las ontologías parciales. Hemos dedicado toda nuestra energía a aclarar una filosofía católica básica. Como corresponde a las personas que no son filósofos profesionales, podemos, sin embargo, hacer un breve esbozo.

### **1.-- La cosmología.**

La “filosofía natural” es un segundo título. Este es el aspecto de la “universalidad” (De Groot): el “ser(es)” constituye un universo. La ontología real siempre se ha sentido en casa en el universo (H.O. 33: Einstein (físico = metafísico); 53 (Platón); 82 (Agustín); 269 (Galilei: dos libros). Esto, ya que los milesios (Tales (-524/-545).

**Nota -** Sería interesante explorar la tríada “materia/energía/información”, tal y como se ha utilizado desde *N. Wiener* (1894/1964; *Cibernética* (1948)).

Igualmente: en el que se encuentra precisamente la diferencia y la conexión entre lo sin vida y lo vivo (biología fundamental), entre lo vivo y lo humano.

Un testimonio: Vladimir *Solovjef* (1853/1900), figura principal de los realistas cristianos rusos (H.O. 91v.; 93) y sofíólogo (teórico de la sabiduría, en la línea de los libros sapienciales de la Biblia), en su *La justificación del bien*, París, 1939, 185, 187;192, explica, en sentido idealista, cómo se puede articular la estratificación en el universo.

H.O. 367.

Utiliza términos bien conocidos en la literatura más antigua sobre el tema. Hay cinco reinos.

- (1) El reino inorgánico (“mineral”) (lo que no tiene vida);
- (2) El reino vegetal (biológico u orgánico, **tipo 1**); el reino animal (biológico, **tipo 2**); el reino humano (tipo biológico 3);
- (3) El Reino de Dios.

Esto último es, en el pensamiento occidental, completamente secularizado, por así decirlo, una maldición. Pero desde el punto de vista bíblico, está perfectamente justificado. Leer H.O. 157 (crítica de Occam a la teología natural (y su ética)); especialmente 218/230 (Lutero rechaza cualquier religión natural (incluida la ética) que pretenda triunfar al margen de la revelación bíblica).

Expresado en términos solovianos: los “reinos” que, colectivamente, componen el universo, sólo triunfan realmente (ejemplarmente; H.O. 45; 70; 73), es decir, según la idea que Dios puso en ellos, en la medida en que el reino de Dios, en Cristo, los restaura (“actualiza”; H.O. 345 (círculo de demonios)). Esto, por la razón del demonismo, es decir, la armonía de los opuestos de lo sucedido, deshecho por fallido (H.O. 338: dialéctica negativa), presente en la estructura íntima de la naturaleza misma. Como el actual Papa, en nuestra catedral de Amberes, hablando de la naturaleza, repitió claramente, en la línea de toda la tradición religiosa, la prebíblica incluida. Cfr. H.O. 90/100 (conflicto de agosto.).

Más bíblicamente, sin el Reino de Dios, toda la creación se hunde, una y otra vez, en el ciclo de éxitos y fracasos (H.O. 75: cíclico),-incluido el mundo inorgánico (la Biblia no conoce una separación absoluta de los “reinos”, como hace el racionalismo moderno).

### ***Teoría idealista de la evolución.***

“No se puede negar la evolución. Es un hecho”. (Solovjef, o.c.,192).

Sin embargo, la situación es diferente cuando se trata de la interpretación: una, la materialista (resp. positivista), se contradice con la otra, la espiritualista (idealista). Solovjef lo ve así:

(1) El orden, fenomenalmente, es de menor a mayor. Sin duda alguna.

(2) Pero, ontológicamente (no sólo científicamente, positivamente, -y mucho menos materialmente-) hablando, es igualmente indiscutible que la forma de ser plena (H.O. 12) de los tipos de realidad superiores (después de la inorgánica: planta; después: animal; después: humana) es irreductible a las formas de ser inferiores.

H.O. 368.

Sin embargo, Solovjef establece una especie de continuidad: las plantas “surgen” (fenomenológicamente hablando) de la naturaleza inorgánica (“rica”), etc. Pero esta continuidad se limita a las condiciones materiales de la existencia:

(a) Lo que es inferior, esencialmente, no sólo fenomenalmente, es más pobre, según el estatus ontológico; no puede “crear” o “evolucionar” lo que es superior. Esto es una tontería.

(b) Pero lo que es inferior puede (muy comprensiblemente) representar para lo que es superior las condiciones que lo que es superior “utiliza” para manifestarse. Lo que existe de antemano es el entorno material de la existencia; lo nuevo es la forma superior del ser (= idea, que, según el idealismo bíblico, proviene de Dios (H.O. 91: Ves una nueva forma de vida, que es más elevada. Por lo tanto, en el poder creador divino, hay una “nueva forma de vida” (= idea)).-

*Nota.--* Esto es el típico realismo cristiano antiguo: H.O. 76 (estructura diacrónica de las ideas de Dios).

### **2.-- La noalogía (“ciencia racional del alma”).**

El término “ciencia espiritual racional” proviene de Chr. Wolff (H.O. 366). El hombre, en la ontología clásica e idealista, se concibe como una idea de Dios (H.O. 60s). En la visión agustiniana, aunque es un individuo (individualismo entendido; H.O. 137 y personalismo de persona (cf. p. ej. E. Mounier (1905/1950)), está situado en comunidad (H.O. 81/89: Aug. social). Es decir, se entiende que es solidario (no colectivista y no liberalista).

*Nota --* Estos temas se han desarrollado, a veces ampliamente, más arriba.

### **3.-- Teología (natural, filosófica).**

¡Discutido! Véase H.O. 157 (Occam). - Especialmente el luteranismo y el calvinismo humano-pesimistas (H.O. 223vv.), luchan contra la teología natural (ética incluida) católica (mucho más optimista) y, aún más, la humanista (H.O. 196vv.: Hum. y Christend.).

Sin embargo, ni Lutero ni Kalvin dudaban de que, por naturaleza, la humanidad, incluidos los paganos, había recibido una idea de Dios y un contacto con Dios por parte del Creador. Esto se expresa mejor en el humanismo y el catolicismo.

Deo trino et uno Mariaeque gratias maximas (10.05.1987).

### **Muestra bibliográfica:**

#### **(i) histórico:**

-- A. Farges, *La crise de la certitude (Etude des bases de la connaissance et de la croyance)*, París, 197 (esta obra kriteriológica, aunque antigua, sigue siendo valiosa: se discuten a fondo los métodos directo (insight, sentido o ideal) e indirecto (deducción; reducción (argumento de autoridad, inducción));

-- Ch. Lahr, *Logique*, París, 1933, pp. 533/659 (*Logique appliquée ou méthodologie*: ciencia y ciencias, metodología general, metodología especial (ciencias matemáticas, naturales y humanas);

#### **(ii) tópico:**

-- Barzin et al, *Démonstration, vérification, justification (Entretiens de l' Institut International de Philosophie, Liège, septembre 1967)*, Lovaina/ París, 1969 (a.o. McKeon, *Discourse, Demonstration, Verification, and Justification*;

-- H. Bunge, *La vérification des théories scientifiques*;

-- J. Vuillemin, *Mesure, vérification, langage*;

-- G. Granger, *Vérification et justification comme auxiliaires de la démonstration*;

-- T. Kotarbinski, *La justificación activa*, etc.);

-- G. Pappas, ed., *Justification and Knowledge (New Studies in Epistemology)*, Dordrecht, 1979 (ensayos sobre la justificación epistemológica de autores como Lehrer, Sosa, Goldman, Swain, Pappas, Chisholm, Cornman, Pollock, Pastin, Sellars, Firth, Kelsik);

Sobre el diferencial 'irracionalismo (teoría del salto)/racionalismo (justificación razonable parcial o total) véase:

-- W. Bartley, *Flucht ins Engagement (Versuch einer Theorie des offenen Geistes)*, Múnich, 1962 (acuerdo con algunas figuras principales de la teología protestante más reciente (K. Barth, E. Brunner, R. Niebuhr, P. Tillich et al, que afirman que el racionalista también tiene premisas racionalmente injustificables (e inexplicables), al igual que ellos (que admiten honestamente que dan un "salto irracional" para "creer"),- pero el propio Bartley, racionalista declarado, en el espíritu de Karl Popper, admite que el racionalismo de Descartes y Locke es un programa más que un racionalismo aplicado, al menos hasta la fecha: el "irracionalista" renuncia a la última justificación racional, el racionalista à la Bartley precisamente no renuncia a ella, aunque no la posea todavía).

### **IIB. Cuatro tipos principales de método.**

A continuación, analizaremos brevemente la cuádruple división de Bochenski. Con la excepción de una observación: el método lingüístico-analítico (semiótico o teórico de los signos), el método deductivo (axiomático), así como (entre los métodos directos) el método fenomenológico-existencial, - todos ellos son realmente abductivos y de- e inductivos en su origen.

En efecto, el analista del lenguaje, en un momento dado, ve, en medio de su trabajo de análisis de signos, "una salida" (abducción, explicación, hipótesis), que luego pone en

presenta al lector su texto publicado de forma elaborada (y sobre todo verificadora (de- e inductiva)) (es decir, lo que el lector ve de tal obra semiótica no parece reductivo (ab- , así como de- e inductivo (explicativo y verificador)), pero lo es (si tiene éxito);

Lo mismo ocurre con un libro de logística formalizada (axiomática), de matemáticas o de teoría empírico-científica: en un momento dado, el autor tuvo una intuición (abducción o explicación); rápidamente se pone a trabajar y comienza a deducir y derivar la serie de símbolos axiomáticamente: El resultado es (elaborado de- e inductivamente, la verificación) decisivo (entonces tiene “la prueba en la suma” si su “intuición” (insight hipotético) era correcta o no; si está satisfecho, lo publica: el lector sólo ve la “prueba en la suma” de- e inductiva (a menos que, en la introducción, por ejemplo, no haya podido encontrar una solución).v., (a menos que, por ejemplo, en la introducción, diga cómo y cuándo tuvo las intuiciones iniciales, en cuyo caso añade su fase abductiva).

Pero incluso el fenomenólogo “ve” (“contempla”, como les gusta decir a los fenomenólogos) la esencia de lo que investiga, globalmente, en un momento determinado: *F. Buytendijk, Het voetballen*, en *Tijdschr. v. Fil.*, 13 (1951): 3, p. 391/ 417, por ejemplo, tiene ciertamente sus intuiciones (es decir, los insights iniciales globales, es decir, su insight abductivo o el insight abductivo del fenomenólogo). Después “escribe su texto”, que expone un fenómeno (aquí: el fútbol) en su “ser” (eidos, ser, esencia); por el resultado, el texto escrito, Buytendijk (y los lectores de su texto) mide si la intuición es “válida”, es decir, verificable, o no.

El padre Bochenski casi no presta atención al proceso de aparición de la ciencia (y también del conocimiento y la justificación precientíficos);

Peirce, en cambio, sí lo hace: para él la ciencia es un proceso, un proceso explicativo (hipotético o abductivo) y de comprobación (de- e inductivo), aunque el texto no lo muestre inmediatamente. El texto es el resultado; no es el proceso en sí, salvo en forma solidificada.

### **IIba. El método semiótico o de análisis del lenguaje.**

Véase *Bochenski, Wisdom methd.*, p. 45/89; como la teoría de los signos ya ha sido explicada en la Parte II (Epist.: Doctrina de la interpretación, especialmente p. 7 y ss.), nos remitimos allí a ese texto.

#### **Un comentario:**

*F. Bochenski, The Logic of Religion*, pp. 121 y ss. trata el argumento de la autoridad de forma semiótica, lingüística. De hecho, por ejemplo, los textos de la Biblia son un lenguaje (que habla) sobre Dios, etc:

- (i) Dios, etc. es la etapa cero;
- (ii) El hablar (registrado en el texto bíblico sobre Dios y tal) es la primera etapa semiótica o lenguaje objeto (discurso directo);

(iii) El habla (el lenguaje, el texto) sobre ese lenguaje objeto o directo (el lenguaje) es un metalenguaje (si se quiere: “el lenguaje sobre el lenguaje” (y no ya sobre el ser o las cosas y los procesos)).

Ver arriba p. 15/17 (pasos semánticos del lenguaje, comparados con la teoría de la intencionalidad de la escolástica). Pues bien, lo que dice la iglesia sobre (el valor de) los textos bíblicos o lo que dicen los teólogos y exegetas sobre ese primer lenguaje sobre Dios y afines, es el metalenguaje.

El argumento de autoridad es también, en este caso, (i) un texto (objeto-lenguaje) (ii) con una propiedad contextual (ver arriba p. 81 (texto y contexto): se tiene, en los círculos eclesiásticos, y la Biblia (texto) y el contexto (de autoridad), es decir, una serie de afirmaciones sobre el (valor de ese) texto (infalibilidad a.o.).

### ***Corto y aprendido:***

semiótica o lingüísticamente”- dijo: hay un lado objetivo y un metalenguaje en el hablar de la iglesia sobre Dios y cosas relacionadas. Por lo demás, véase la página 76 (argumento de autoridad inductivo).

### ***IIBb. El método deductivo o axiomático.***

Véase *Bochenski, Wisdom Methods*, pp. 91/124.

Como ya tenemos, en *Lógica*, pp. 92/103 (especialmente p. 100vv. (formalización, es decir, simbolización y axiomatización y operacionalización)), nos referimos a ello. Cfr. *H. Barraud, Gcience et phil.*, Lovaina/ París.

### ***IIBc. El método experimental.***

Véase *Bochenski, Wis. Meth.*, p. 125/171 (Los métodos reductores).

Dado que en la Parte I (Epistemología), págs. 12/15, se ofreció un brevísimo esbozo de lo que es la estructura de la ciencia dura (experimental, de hecho, operativa), nos remitimos a ese modelo aplicativo.

Repetimos aquí la estructura metodológica.

#### **(i) Parte de observación o percepción:**

Se identifica un hecho sorprendente, “extraño” o “inexplicable”: son los “datos” o informaciones iniciales de la experiencia sensorial, siempre “públicos”, es decir, accesibles a todos los que quieran investigar (el carácter grupal y ejemplar; cf. Th. Kuhn);

#### **(ii) Etapa descriptiva o de descripción:**

Lo primero que hace el experimentador, en un sentido operacionalista, es establecer una taxonomía, un sistema de conceptos, que contenga su vocabulario o terminología, y hacerlo de manera que las palabras estén definidas de forma que sean comprobables en pruebas experimentales (no un lenguaje vago) y no den lugar a ninguna forma de malentendido en el entorno del investigador;

#### **(iii) Etapa hipotética o explicativa.**

El hecho observado y descrito en el lenguaje operativo en solitario recibe sus condiciones necesarias y suficientes (“razones o fundamentos”), que lo hacen “comprensible”, “lógicamente” comprensible;

En otras palabras, el “lema”, diría el lenguaje platónico (la “abducción” en el lenguaje peirciano) formula las condiciones individualmente necesarias y colectivamente suficientes bajo las cuales el hecho observado, operativamente expresado, se vuelve lógicamente explicable (y por lo tanto ya no “sorprende”, “aliena”);

**(iv) Etapa de verificación o revisión:**

Se deducen (lema, abstracción) las conclusiones de la hipótesis planteada de modo que sean utilizables (operativas) en un experimento sobre su suma (control deductivo o “análisis” (en lenguaje platónico)); - se pone en marcha el experimento, representando fielmente la hipótesis: el resultado (outcome) decide (si es afirmativo: verificación; si es negativo: “falsificación”) (control inductivo sobre “análisis”), es decir, se inducen y verifican las implicaciones lógicas de la hipótesis. En otras palabras, se induce y verifica las implicaciones lógicas de la hipótesis.

**Notas bibliográficas**

-- A. De Groot, *Metodología*, 1972<sup>7</sup>, p. 29vv. describe esto como el “ciclo empírico” o ciclo experiencial de la ciencia (experimental).

Cfr. también: -- D. Bronstein et al, *Basic Problems of Philosophy*, Prentice-Hall, N.J., 1964<sup>3</sup>, pp. 1/63 (*Metodología*; a.o. Cl. Bernard, *The Experimental Method*);

-- A. Cornelius Benjamin, *Operationism*, Springfield (Ill.), 1955;

-- Bridgman, *Logic of modern Physics*, Nueva York, 1927; como aplicación, por ejemplo, R. Pinxten, *The notion of ‘concept’ in cognitive psychology*, en *Philosophica Gandensia*, New Series, 10 (1972), pp. 14/42 (la noción de ‘concepto’ se describe operativamente para salir del marasmo de las descripciones conceptuales tradicionales).

**IIBd. El método directo.**

Véase *Bochensky, Wijsg. meth.*, p. 27/44 (El método fenomenológico); véase la parte II (teoría de la interpretación), p. 3 y siguientes. (Estructura de la Conciencia); ver arriba p. 15ss. (Intencionalismo).

**Muestra bibliográfica:**

-- H. Bakker, *Historia del pensamiento fenomenológico*, Utr./Antw., 1964 (Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty);

-- A. Tymieniecka, *Phenomenology and Science in Contemporary European thought*, Nueva York/Toronto, 1962 (Phenomenology à la Husserl with applications to knowledge of the fellow man (Jaspers) and the world (Heidegger)).

La esencia se reduce a esto: partiendo de la realidad tal y como se presenta, puramente fenomenal, es decir, sin tener en cuenta la tradición o las teorías, ni siquiera su existencia real, en la conciencia (entendida intencionadamente, es decir, como encuentro de un yo con un dado u objeto), directamente para ser vista y “presenciada” (como les gusta decir a los fenomenólogos), el descriptor del fenómeno intenta poner en palabras una comprensión de los seres según una serie de reglas.

El objeto ideal de la fenomenología son las experiencias del hombre y sus semejantes: jugar al fútbol (nótese el verbo: no jugar al fútbol como sistema, sino jugar al fútbol como experiencia), como en el artículo de Buytendijk mencionado anteriormente;

-- G. Marcel, *Homo viator*, París, 1944, pp. 39/91 (*Esquisse d' une phen omen ologie et d' une métaphysique de l' espérance*), ofrece una fenomenología de la esperanza, es decir, de la esperanza como experiencia ('expérience vécue', 'Erlebnis');

-- G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga, 1956<sup>2</sup>, presenta una fenomenología de la religión: sucesivamente **a/** el objeto (el "poder"), **b/** el sujeto (el "santo") el hombre, la comunidad "santa", el "santo" en el hombre (es decir, el alma como aspecto portador de poder del hombre), **c/** el objeto y el sujeto en su interacción (acción externa e interna), **d/** el "mundo", **e/** el "mundo", y **f/** el "mundo". el alma como aspecto portador de poder del hombre), **c/** el objeto y el sujeto en su interacción mutua (acción externa e interna), **d/** el "mundo", **e/** las "Gestalten" o "formas" (religiones y fundadores de religiones) descritas en su "carácter fenoménico"; al final, s. 768/777, v.d. Leeuw da su método:

(i) Primero un hecho observado (aquí: la religión),

(ii) denominación (fase terminológica),

(iii) La fase autoimplicativa (uno trae la religión a su vida, para experimentarla, para vivirla,

(iv) la descripción de la esencia (mediante la "epochè" o paréntesis) y de las tesis metafísicas y científico-positivas sobre la religión (la fase "eidética" o de descripción de la esencia),

(v) la fase "aperceptiva", que ve el fenómeno de la "religión" en la coherencia (no el estrecho

- causal del científico profesional o la rígida del metafísico), -- nombrar, experimentar, describir la esencia y describir la conexión conforman la comprensión (verstehen),

(vi) Por último, la fase correctiva: el fenomenólogo consulta la filología y la arqueología, por ejemplo, para pulir sus percepciones; -- así se expone el "sentido" o "significado" de un fenómeno (aquí: la religión). Se ve que, a diferencia de algunos positivistas (neo) planos o de los opera(al)istas con su desprecio por el método directo y fenomenológico, este método está "firmemente" estructurado.

### **Muestra bibliográfica:**

-- A. de Waelhens, *Existence et signification*, Lovaina/París, /1953, especialmente pp. 75ss. (Signification de la phen omen ologie), donde se habla de la "explicación de la experiencia"; -- uno siente que la fenomenología así practicada se acerca mucho a un tipo de psicología, a saber, como ciencia del sujeto en sus experiencias (véase o.c., pp. 110ss.).

### **IIBda. Método hermenéutico.**

La fenomenología se funde, en cierto punto, con la hermenéutica, es decir, con la descripción interpretativa de los signos; véase O. Pöggeler y otros, *Hermeneutische Philosophie*, Múnich, 1972 (Pöggeler, Dilthey, Heidegger, Bollnow, Gadamer, Ritter, Becker, Apel, Habermas, Ricoeur): uno "encuentra" el objeto a través de sus expresiones o signos.

Esto plantea inmediatamente la cuestión de los límites del método “directo”:

(i) Aparentemente hay mucho indirecto en el método directo;

(ii) K.- O. Apel, *CS Peirce, Schriften*, II, S. 159 ss., habla de la relación, según Peirce, entre percepción e interpretación: toda percepción es, desde el principio, ya (in)conscientemente interpretada;

**Consecuencia:** no es de extrañar que el método directo sea “hermenéutico”, es decir, ¡interpretativo! El “insight” que Bochenski ve como típico del método directo (sensorial, ideacional), - el “contemplar” el ser de Husserl et al. (o ser-intuición), - todo eso es ya insight interpretativo, contemplación interpretativa.

Hay que tener en cuenta que los psicólogos de la profundidad han subrayado el carácter interpretativo: por ejemplo, hay fenómenos sobredeterminados (‘un síntoma, por ejemplo, una parálisis histérica, un sueño, un deslizamiento, que revelan ‘el inconsciente’ a través de esos ‘signos’), es decir. hay una pluralidad de factores en juego o son internamente coherentes (complejos): la sobredeterminación es, en más de un caso, necesaria, es decir, tras una primera interpretación aparentemente coherente, una segunda interpretación, también significativa, se impone debido a la sobredeterminación.

¿Qué experiencias no son de esa naturaleza y claridad?

### **IIBdb. El método de “comprensión”.**

Una de las mejores explicaciones del “Verstehen” (Dilthey), en contraste con el mero “Erklären” (explicar), la da Ph. Kohnstamm, *Personality in the making*, Haarlem, 1929, p. 11/21 (La comprensión como método científico).

#### **(1) Dos movimientos como hechos observados (fase de observación).**

(i) Si se observan a través de un microscopio los granos de polen que flotan en un líquido, éstos “bailan” arriba y abajo (movimiento browniano); cien años después de que el botánico Brown se diera cuenta de ello, la física planteó un problema y una hipótesis para comprobarlo;

(ii) Si se observa a los jóvenes que bailan disco y punk en una sala de baile, se ve un vaivén, pero de otra naturaleza, aparentemente: también aquí se puede formular una hipótesis con verificación para “explicar” o “entender” este “comportamiento peculiar”.

#### **(2) Dos tipos de explicaciones.**

Ver arriba p. 2: el reduccionista, a la larga, tratará de reducir el movimiento de la danza a reacciones físicas y químicas a los estímulos (en las que interviene el sistema nervioso, etc.); así, rebaja la diferencia de nivel entre el movimiento pardo y el movimiento de la danza disco y punk; el holista, en cambio, delimita con nitidez el tipo y el nivel de realidad del comportamiento humano frente al movimiento pardo de las partículas de polen;

**Resultado:** dos enfoques distintos con dos secuestros y verificaciones diferentes,

Una se llama la explicación “científica natural” (lo que Dilthey habría llamado “Erklären”), la otra la explicación “científica espiritual” (lo que Dilthey habría llamado “verstehen”, entender). Según el punto de vista “koductivo” de Kurtz, lo reduccionista y lo holístico se complementan, lo que también creemos.

### **(3) El método de comprensión.**

#### **(i) Primer aspecto: la experiencia.**

Puedo hacer una “observación participante” o trabajar de forma internalista, es decir, involucrarme en el asunto (=mantenerme distante de forma externalista): por ejemplo, me sumerjo en el ambiente de la discoteca y de los bailarines punk, en la propia sala; hablo con ellos; sí, bailo con ellos, leo las revistas que los jóvenes leen sobre ellos, etc., todo ello con una mínima “simpatía” o parcialidad.

*Dicho más claramente, comparto la misma experiencia en un reparto común de la misma; simpatizo con ellos, no sólo externamente, sino con su experiencia introspectiva y retrospectiva (“¿Te acuerdas: qué bonito baile aquella noche?”). - Como dice Kohnstamm, toda experiencia lingüística es ya una experiencia compartida por más de un individuo del mismo contenido lingüístico.*

#### **(ii) Segundo aspecto: comprender al prójimo.**

**a/** Comprender no es “comprendre, c’est tout pardonner”, es decir, complicitad; la “identificación” no llega hasta el punto de que ya no tenga ninguna evaluación o juicio de valor propio; veo, por citar a Schopenhauer, a los bailarines de la sala como “Ich-noch-einmal” (yo-nuevo), ciertamente no como puramente “Nicht-Ich” (yo no), pero sigue habiendo distancia.

**b/** La comprensión es algo más que la pura percepción: además de la observación en sentido estricto, la percepción, es también “apercepción”, es decir, percepción situacional; es decir, sitúo el fenómeno, en el que participo, en un marco más amplio, como miembro de un conjunto, como parte de un sistema (por ejemplo, es un fenómeno temporal (parte de la subcultura de la juventud), un tipo de danza (caso individual de un fenómeno general “danza”);

**Consecuencia:** no sólo tomo distancia de los bailarines, sino también de mí mismo; porque si no tomo distancia de mí mismo, puedo caer en el autoengaño (igual que muchos jóvenes se dejan llevar por la “intoxicación” del ambiente discotequero y punk, sin ninguna resistencia reflexiva). La “comprensión” es, al fin y al cabo, la adquisición de conocimientos, no la absorción dichosa.

**Técnicamente hablando:** para explicar un sistema, llamado baile disco y punk, DPD, (y para verificar su explicación por inducción), no sólo me ocupo de DPD, sino en primer lugar de mí mismo, yo (y de lo que ocurre en él que es similar al sistema DPD): a través del sistema yo (yo mismo) “conozco”, explico, verifico el sistema DPD, mientras que también percibo directamente DPD.

#### **(4) Comparación:**

**(i)** El nombrar, experimentar, ser y conectar, que es la visión fenomenológica de la propia experiencia, está presente aquí; con o sin el lado correctivo;

**(ii)** La hermenéutica de la expresión está aquí, indirectamente, presente en la observación del comportamiento de los (compañeros) bailarines (cómo se ríen, con quién bailan, qué beben, etc.);

**(iii)** Las cuatro etapas del comportamiento experimental, a saber, la observación, la descripción por términos, la hipótesis (en algún momento me formo una idea y una explicación (provisional) del sistema DPD), la verificación (con el tiempo me doy cuenta de si mi visión hipotética abductiva del fenómeno DPD es correcta), están presentes aquí, a su manera. Consecuencia: muchas personas reducen el método de comprensión a uno de los tres mencionados.

Sin embargo, esto no es cierto, al menos no del todo.

El método de comprensión tiene, además de los presupuestos (axiomas, a-priori, principios) de los tres métodos anteriores, un aspecto que es específico, a saber, la esencialidad de mi experiencia (interna y participativa) de los bailarines (sistema DPD).

*El fenomenólogo* “es” reflexivamente idéntico a sí mismo y a su propia experiencia introspectiva - retrospectiva (la conciencia es siempre autoconciencia en medio de la conciencia del resto);

*El hermeneuta* no “es” los signos que interpreta: son un objeto, que percibe y “comunica”.

El término de Hegel para denotar -; no hay sustancialidad, por supuesto;

*El experimentador* no “es” su objeto de investigación, ni se siente como tal, al menos en su método (que subraya lo público y lo operativo).

**Conclusión:** la mayor similitud se da con el método fenomenológico; el método de comprensión es, al fin y al cabo, una especie de fenomenología del prójimo en su mundo interior, posiblemente sobre la base de la similitud esencial; con los otros métodos hay, por supuesto, similitud: el método de comprensión es un método de adquisición de conocimiento como ellos, pero tanto la franqueza fenomenológica como, sobre todo, la esencialidad con el objeto de conocimiento no se dan en el método hermenéutico y en el experimental (a menos que, por casualidad, se topen).

También *hay* un caso de comprensión, en el que no hay un esencialismo estricto: hay personas que tienen una notable empatía (telepática) con los animales o incluso con las plantas o los objetos (se piensa en los drogadictos que ven una piedra de forma muy diferente y, por así decirlo, se identifican con el “vidente”; especialmente los sensitivos y los clarividentes se “identifican” con su objeto de conocimiento. Eso también es comprensión.

A. T’Jampens, 9730 Nazaret.

## ***Metodología de la Parte IV: Contenido***

Muestra bibliográfica .	1
Introducción.	2
<b><i>I. Relación entre el método precientífico y el científico.</i></b>	<b>2</b>
<i>Los cuatro métodos, según Peirce, por los que uno fundamenta sus creencias:</i>	4
a/ El método de la tenacidad,	4
b/ el método de la autoridad,	
c/ el método de apriori,	
d/ el método de permanencia externa,	
<b><i>II. El método científico.</i></b>	<b>5</b>
<i>IIA. Responsabilidad o teoría de la prueba.</i>	6
<i>IIB. Cuatro tipos principales de método.</i>	8
IIba. El método semiótico o de análisis del lenguaje.	9
IIBb. El método deductivo o axiomático.	10
IIBc. El método experimental.	10
IIBd. El método directo.	11
IIBda. Método hermenéutico.	12
IIBdb. El método de “comprensión”.	13