

9.2. Elementos de la filosofía cultural
Instituto Superior de Educación
Curso de Filosofía de tercer año 1992/1993
VII- Olympiadelaan 25 2020 Amberes

Contenido: ver p.85

Introducción: un método filosófico. (01/10)

La filosofía, especialmente desde Platón de Atenas (-427/-347), fundador de la Academia, ha tenido su propia forma de trabajar. A continuación lo esbozaremos brevemente, siguiendo lo dicho en el Primer y Segundo Años.

1.-- El hombre como alma situada en el cuerpo, la “polis” (sociedad) y el “cosmos” (universo ordenado). Nos remitimos a E.PL. PSY. 15/16 (El alma armoniosa).

Modelo.-- En primer lugar, el término “armonía” significa “integración”, o también “configuración”. Preferiblemente -estamos en la antigua Hélade- la configuración o “armonía” es tal que por su forma de ser poco común obliga a la admiración y al asombro y es, por tanto, “kalos”, bella. En otras palabras, para los antiguos griegos y especialmente para los paleopitagóricos (-560/-300) y los platónicos, algo es “armonioso” en la medida en que contiene bondad y belleza.-- Así que lo que sigue,-- según Platón.

a. Alma y cuerpo

Estos son, en el caso del hombre en la medida en que está “en orden”, preferiblemente unidos limpiamente (lo que mitiga en gran medida el notorio “dualismo platónico”).

b. Soltero y “política

(literalmente: “ciudad”; “ciudad-estado”, que constituía la sociedad de la época) se unen preferentemente de forma limpia.

c. La humanidad y el cosmos

(Lat.: ‘universo’, la totalidad de todo lo que es). Esta triple armonía domina sobre todo el pitagorismo y el platonismo.

Modelo de contador.

Muestra de bibl.: G. Rouget, *La musique et la transe*, París, 1980, 267/315 (*Musique et transe chez les Grecs*).

El perturbado psicológico (grave o leve) -el “poseído”- que, como resultado de una ofensa contra el cuerpo, la polis o el cosmos, exhibe un alma perturbada (es vulnerable y sufre la ira de una deidad castigadora), se encuentra en un estado de “locura divina” (entiéndase: perturbación inducida por la deidad). Su mente está desordenada. La danza ritual y el sacrificio pueden restablecer la armonía, en el contexto de una manía telectual o iniciática (intoxicación sagrada). Véase E.PL.PSY. 72/73.

La armonía dialógica y envolvente.

Cf. *E.PL.* 114, 110/113 -. El año pasado señalamos que para Platón una lección de filosofía significaba una “sunousia”, un encuentro cercano. Sólo en el contexto de una “amistad” filosófica de este tipo “brota” la chispa de la perspicacia de un alumno a otro. Con los antiguos pitagóricos, esta “sociedad pensante” ya estaba en marcha.

En otras palabras, filosofar era mucho más que un individuo solitario enfrascado en cosas abstractas.-- Esto se reforzaba con la religión: el estudiante vivía en ‘sunousia’; intimidad, con una u otra deidad que le ayudaba en la labor de formación y aprendizaje.-
- Este es el principio dialógico.

Pero hay una segunda “armonía”: el carácter inclusivo o integrador, Platón -siguiendo los pasos de, entre otros, Heródoto de Halikarnassos (-484/-425; el explorador de países y pueblos, conocido por sus *Historiai* (Exploraciones))- comienza metódicamente con la presentación de las opiniones de predecesores y contemporáneos. Esto también se encuentra en el ágora, la asamblea pública democrática: sólo después de que cada ciudadano haya expresado su opinión, se tomaban decisiones. De nuevo: ¡no el individuo obstinado o de derechas o preferente (cf. Ch. Peirce), sino el individuo en contacto con las opiniones de los demás! Hasta aquí la armonía o la unificación en algunas de sus consecuencias.

2.-- El hombre como alma que despliega “el noble yugo”.

E.PL. *Zugon*, latín: *iugum*, yugo. *Xuzeuxis* (= *su.zeuxis*) también se utiliza como metáfora: dos animales, por ejemplo, que llevan el mismo yugo, para el arado o el carro, se llaman ‘gemelos’.

Platón utiliza este término metafórico para indicar la orientación de nuestra alma con su espíritu hacia la realidad. Esto se llama “noble” (*kalon zugon*) o “bello” porque a Platón sólo le interesa y le asombra la peculiaridad del “*nous*” humano, latín: *intellectus*, espíritu.

Efectivamente. **a.** Los primitivos -por ejemplo, a través de sus magos/magias- ya sabían que el conocimiento (mántica) y la magia (acción) sólo funcionan si se respeta la regla “*similia similibus*” (lo mismo por medio de lo mismo, lo original por medio del modelo). El conocimiento directo y la acción sobre una realidad (metonímica) y la imagen metafórica) son los instrumentos de la magia arcaica y el mantra.

En otras palabras, para que el clarividente o el mago capten realmente la realidad (conocimiento sólido, mántico; efecto cierto, mágico), su mente debe estar sintonizada de forma muy precisa - akribos - con esa realidad.

b.1. Entre los antiguos griegos, Píndaro de Kunoskefalai (-518/-438), los paleopitagóricos (-560/-300) y Parménides de Elea /-540/...) mencionan una estructura análoga: “hupo tou homoinu to homoion” (mediante lo mismo (modelo) lo mismo (original)). Aplicado por Parménides: “El ser pensado (modelo) y el ser (original) son lo mismo”.

b.2. *Platón* -por ejemplo, en su *Politeia*- menciona la misma estructura: lo visible (metáfora de “todo lo que es”; original), y la visión (metáfora de “espíritu”, modelo) son un yugo, un par de caballos. En otras palabras, nuestra mente es la visión; la realidad es lo que es visible para esa mente. El espíritu y el ser, como yugo o pareja, son en su unión un ejemplo más de armonía o fusión, aquí como “estar en sintonía”.

Notas

a. Los pensadores medievales (Escolástica: 800/1450), siguiendo los pasos de S. Agustín de Tagaste (354/430; el mayor padre de la Iglesia del Occidente cristiano de la Antigüedad), llamaron al yugo o a la pareja ‘intentio’ (entiéndase: orientación, alineación).

b. Franz Brentano (1838/1917; máxima figura de la Escuela Austriaca) reintrodujo este concepto medieval en su psicología e, inmediatamente, en la filosofía contemporánea.

En la Fenomenología Intencional de Edmund Husserl (1859/1938), la intencionalidad o la orientación de la conciencia (noësis subjetiva dirigida al noëma objetivo) es central. En otras palabras: como seres conscientes nos entregamos al mundo... Así vemos que se actualiza y restablece un concepto de la Edad Media. Esto da lugar a tres enfoques parciales, que vamos a especificar a continuación.

A.-- Ontología. (03/05)

Ontología o teoría de la realidad. El “ser” era el término utilizado por los antiguos griegos para describir la realidad disponible para nuestras mentes.

Aquí encontramos lo que Platón llama “theoria”, penetración. Nuestra alma, situada a través del cuerpo en la polis y el cosmos, (**a**) percibe con agudeza (**b**) para comprender y explicar -ya los paleopitagóricos llamaban “theorikos” a quien, por ejemplo, asiste a los Juegos Olímpicos- no sólo por placer, sino para comprender su verdadera naturaleza, su “realidad”.

Los romanos tradujeron el término ‘theates’ (el que practica la theoria) con el término ‘especulador’, en el primer sentido ‘vigilante’ (el que observa de cerca para saber de qué se trata). Specula” en latín significa “vigilante”. Tradujeron el término “theorein” por “speculari”. Especular” es llamar a lo que es la esencia del filosofar (...): la investigación de lo que aparece detrás de la observación inmediata, es decir, las conexiones. -- Uno compara esto con lo que los Milesianos (Tales, Anaximandros, Anaximenes) querían decir -- como por ejemplo Herodotos lo hace cierto, a saber:

- a. ophis”, la observación inmediata,
- b. seguido de “historia”, investigación de lo que no se da inmediatamente.

Por eso no es de extrañar que Platón, en esa línea, diga que la ‘epistèmè’, la (verdadera) ciencia, es “theorike tou ontos” (observar de cerca como un observador todo lo real para comprenderlo).

Existencia / esencia.

La ontología se sostiene o cae con un par que Platón ya distinguía, a saber, la existencia real (existentia, en latín de la Edad Media) y el modo de existencia real (esencia, en latín de la Edad Media).

En efecto, ¡el filósofo apunta a dos lados de algo! Por ejemplo, “¿Cómo de cultural es algo?” y “¿Cómo de cultural es algo? Estas preguntas culturoológicas no son más que aplicaciones del par ontológico: “¿cómo de real es algo? (existencia) y “¿cómo es algo real? (esencia). En esto consiste el “noble yugo”.-- Hay que tener en cuenta que “algo” significa “todo lo que no es nada”.

Lo trascendental.

Se llama “trascendental” a lo que supera, trasciende, “trasciende” todos los conceptos -universales, privados, singulares.

Muestra de bibl.: O. Willmann, *Abriss der Philosophie*, Viena, Herder, 1959-5, 372, 384; ídem, *Geschichte des Idealismus, III (Der Idealismus der Neuzeit)*, Braunschweig, 1907-2, 1086.

Willmann dice que el cuadrilátero “ser (realidad) / bien (valor) / uno (todo y o entero) / ‘verdadero’ (inteligible)” es el resumen de la pareja “uno / verdadero” de los paleopitagóricos y de la pareja “ser / bien” platónica. ¿Qué significa esto?

Para los pitagóricos, todo lo que era uno -es decir, todo lo que es conjunto (todo) y sistema (todo)- era inmediatamente -ipso facto- “verdadero” (es decir, transparente, comprensible, inteligible). Eran, básicamente, “harmólogos” (la harmología es una teoría del orden que examina las relaciones entre (una multitud de) datos).

Para Platón, todo lo que es “ser” (real) es real en la medida en que es “bueno” (valioso), es decir, realmente bueno. Sólo entonces era inmediatamente “verdadero” (comprensible, significativo, aceptable para nuestras mentes).

Dicho de otro modo: el “ser” es algo en sí mismo, un dato (“res” para los escolásticos medievales), distinto del resto “algo” (aliquid, en latín medieval). Además: como totalidad (todo, el todo) siendo uno (lo que hace que una multitud sea una); como objeto de percepción siendo “verdadero” (inteligible); como objeto de apreciación siendo “bueno” valioso).

Estos conceptos trascendentales están en todas partes. En todo lo que afirmamos, están presentes como presupuestos, como una luz que ilumina.

Así, una cultura es una realidad (un ser). Es un conjunto de elementos -elementos culturales- que conforman un todo o sistema (uno). Es un conjunto de valores (buenos). Por lo tanto, es comprensible (verdadero).

Si se entienden bien los términos antiguos, se convierten en los axiomas de nuestra investigación, que tiene como premisa básica la ontología.

B.-- Armonía (orden). (05/08)

La armonización o teoría del orden estudia las relaciones entre los datos. En el lenguaje antiguo esto se llamaba estoqueiosis, descomposición de los factores.

Muestra de bibl.: E.W. Beth, *De wijsbegeerte der wiskunde (Van Parmenides tot Bolzano)*, Amberes / Nimega, 1944, 29/56 (Platón),-- esp. 30, 36, 38, 42. B

Eth es uno de los pocos que destacan este aspecto, básico en Platón y en toda la filosofía de la Antigüedad. Stoicheiosis” (Lat.: elementatio) significa, por ejemplo, “la construcción a partir de un número de elementos primarios” o incluso “la construcción axiomática de proposiciones geométricas en un sistema” (Beth, o.c. 3).

En otras palabras: una exposición que, tomando elementos individuales - stoicheia - como datos, los examina por comparación para su coherencia (colección, sistema). Un cierto “holismo” (sentido de las totalidades) es la condición básica. Típico del pensamiento antiguo.

Inducción.

A partir de una serie de ejemplos concretos *-nótese: muestras- Sócrates trata de averiguar exactamente qué entendemos por una determinada palabra o concepto y cuáles son los elementos constitutivos -nótese: stoicheia- de la realidad correspondiente*". (E. De Strycker, *Historia concisa de la filosofía antigua*, Amberes, 1967, 74).

Como se puede ver, De Strycker ignora la stoicheiosis, pero, en su interpretación de lo que es el estudio de los elementos (stoicheia), es decir, la inducción, la menciona involuntariamente.

Modelo aplicable.

O.c., 74.-- La inducción socrática *-literalmente De Strycker-* considera una serie de ejemplos (muestras de una colección o también de un sistema) para llegar a la elucidación de una conexión significativa (dada en el lenguaje).

Si **a.** un corredor, un luchador, un cantante, por ejemplo, **b.1.** también puede correr, luchar, cantar mal a voluntad y **b.2.** no falla contra la voluntad, sólo entonces el lenguaje dice que es "bueno". Cualquier habilidad, pericia, incluye necesariamente como elementos **i.** realizar, **ii.** realizar bien o mal a voluntad.

Así, a la manera socrático-platónica, se construye literalmente una definición (determinación de la esencia), a saber, a partir de elementos *-elementos constitutivos o determinantes-* que se pueden encontrar (verificar) en la realidad. Así, se pasa de una definición puramente nominal o verbal a una real o de hecho.

Colección/sistema.

Cuando tomo la cultura primitiva de los indios, tomo un tipo - "elemento"- del conjunto total de todas las culturas posibles. Esa es la inducción metafórica.

Si tomo, por ejemplo, su agricultura de la totalidad de la cultura india, entonces no estoy tomando toda la cultura sino la cultura parcial, la parte o subsistema. Es la inducción metonímica.

Conclusión: ¡hay dos tipos de muestreo! En el primer caso, sitúo toda la cultura en la totalidad de todas las culturas (posibles) (colección); en el segundo, sitúo una parte de ella en la totalidad del sistema cultural al que pertenece.

La primera inducción lleva a la generalización; la segunda, a la generalización. - Esto es lo que Platón entiende por "stoicheiosis" o análisis elemental o factorial.

Teorías genéticas.

“Cuando nuestra línea de pensamiento examina cómo se ha desarrollado algo desde su inicio, entonces es ‘genética’ (del griego antiguo ‘gennetikos’, literalmente: ‘genético’, es decir, relativo al origen).-- Así, pensamos genéticamente cuando examinamos, por ejemplo, la génesis de una planta o el origen de un imperio o la historia de un texto desde su primer borrador hasta su finalización”. (*O. Willmann, Abrisz der Philosophie*, Viena, 1959-5,51).

Así, Platón intenta trazar el curso de la cultura ateniense desde la fundación de la ciudad y distingue fases (etapas):

- a. el comienzo,
- b. crecimiento - y - degeneración
- c. purificación.

Una clase en particular, los “capitalistas” de la época, degeneraron toda la cultura en una gran empresa de búsqueda de beneficios, en detrimento de la cultura de la mente.

Por cierto:

Aquí se percibe la influencia de Herakleitos de Éfeso (-535/-465), a cuya forma de pensar se adhirió Kratulos, el maestro de Platón. Como dice A. Rivier, *études de littérature grecque (Théâtre, Poésie lyrique, Philosophie, Médecine)*, Genève, 1975, 369/395 (*L’homme et l’ expérience humaine dans les fragments d’ Héraclite*), para el heracliteano la vida humana se estructura según pares de opuestos (salud y/o enfermedad, vigilia y/o sueño, por ejemplo). Aquí: la vida cultural se caracteriza por dos stoicheia o elementos, que forman pares de opuestos, es decir, florecimiento y/o decadencia, en forma de medida correcta y/o degeneración.-- Este es entonces un ejemplo de “armonía de los opuestos”. -- Una armonía que consiste en elementos que constituyen pares de opuestos o ‘sustoichiai’ (sistémicos).-- Eso también es estoicheiosis o análisis de factores. Pero entonces un análisis diacrónico en lugar de sincrónico, un análisis que mira a un sistema dinámico.

Inducción sumativa y amplificativa.

Imaginemos que uno estudia una serie de civilizaciones (paratáticas) o una serie de partes de una civilización (hipotáticas) y que, al final, resume las muestras, entonces se tiene una inducción sumativa.

Imaginemos que sacamos conclusiones de esto a otras civilizaciones o partes de una civilización aún no estudiadas, entonces estamos realizando una inducción amplificadora o de expansión de la información. Esto último es, por supuesto, hipotético (se suponen similitudes no estudiadas). Lo cual no se ha demostrado.

Inductivismo.

De las colecciones (todas) o de los sistemas (enteros), la inducción toma muestras. Este es incluso el caso de los sistemas axiomático-deductivos: presuponen, de entrada, un número limitado de axiomas o postulados. Es decir, toman una muestra de todos los axiomas o postulados posibles y elaboran un número limitado de proposiciones. Así, la geometría euclidiana tradicional fue sustituida por otro conjunto de axiomas igualmente limitado en la geometría no euclidiana: los axiomas no euclidianos son una muestra de todos los postulados geométricos posibles.

Esto es ciertamente cierto en el caso de las culturas: la cultura islámica tiene sus axiomas o valores preconcebidos; el racionalismo de la Ilustración occidental tiene los suyos. Ambas opciones son muestras de todos los valores culturales posibles.-- Todo esto se desprende de la estoiqueiosis o análisis de los elementos -- aquí, axiomas o valores preposicionales -- de un sistema geométrico o de una cultura.

C.-- Denkleer (Lógica). (08/10)

El tercer enfoque parcial es la doctrina de las oraciones condicionales en forma de “si, entonces”. Comenzamos con un modelo aplicativo.

Si los axiomas (valores predicados) de una cultura son sólo una muestra de la totalidad de todos los axiomas (valores) posibles, entonces los juicios de valor de esa cultura son sólo juicios restrictivos, es decir, válidos bajo la condición de que otros valores predicados contengan otros juicios de valor.-- Eso es dialéctica platónica. Lo cual explicaremos brevemente.

El razonamiento hipotético.

Cfr. E. De Strycker, *Bekn. gesch. v.d. Antieke fil.*, 103/104 (El método hipotético).-
- Platón distingue dos razonamientos condicionales.

a. La “sunthesis” o método axiomático deductivo.

Aquí, el estoicismo se basa en axiomas preconcebidos, de los que se extraen una serie de “teoremas”. Las matemáticas de la época procedían así.

b. El método “analysis” o reductor.

Aquí se parte de una proposición (por ejemplo, un enunciado) y se examina la ley que presupone (aquí se buscan los “axiomas”).

En el esquema de Jevons-Lukasiewicz:

a. Deducción. Si A, entonces B. Bueno, A. Entonces B.

b. Reducción : Si A, entonces B. Entonces A.

La proposición “si A, entonces B” expresa el principio de razón necesaria (y preferentemente suficiente) o fundamento en el que se basa el silogismo del agujero.

El razonamiento reductor.

Tomemos un ejemplo singular y concreto.

Muestra de bibl.: Louisa L. Hay, *You Can Heal Your Life (Usted puede sanar su vida)*, Groningen, De Zaak, 1986-1, 1988-5 (// *You Can Heal Your Life (Usted puede*

sanar su vida), Santa Monica, Ca., Hay House, 1984).-- Esta obra es característica de la Nueva Era (New Age) y, en ese sentido, pertenece a la Contracultura y a la Postmodernidad. Los valores que se plantean son muy diferentes a los que plantea la Modernidad (desde Galileo, Descartes y los racionalistas ilustrados). La quinta parte de la obra contiene la historia de la vida de Louisa (o.c., 167/176) y o.c., 136/165 trata de “los trabajos metafísicos”.

Una muestra.

La preposición (y por tanto el stoicheion) por excelencia es “Si Ao (el factor que provoca la calamidad), entonces B (la calamidad provocada)”. Bueno, Bo. Así que Ao”. Los factores que actúan en la travesura se denominan, en la jerga de Hay, “patrón de pensamiento”, “causa mental”.

Por cierto, lo que no se menciona explícitamente pero siempre se presupone es una definición de picardía. Una antigua fórmula decía: “Bonum ex integra causa, malum e quocumque defectu” (Si algo está íntegro (nada está mal), es bueno; si algo está mínimamente mal, no es bueno).

a1. Dado.-- Alguien viene a Hay con un “problema” (= calamidad),-- por ejemplo, hemorroides, crisis nerviosa (ejemplos que ella misma cita).

a2. Solicita (se busca).

2. La solución.

2.1. La tesis de Hay es: “El problema rara vez es -nótese el carácter restrictivo de la sentencia- el verdadero problema” (o.c., 30). En otras palabras, los problemas son signos de otra cosa (Bo es signo de Ao). No son más que síntomas (o un síndrome, un conjunto de síntomas).

El primer paso en el análisis reductor es “¿qué causas mentales tiene este problema?”. Las causas mentales pueden ser, por ejemplo, el miedo a los límites, la rabia por el pasado, el sentimiento de carga, el miedo a dejar ir, etc. También: egocentrismo, sobrecarga de los canales de comunicación.

2.2. Segundo paso: “Estoy dispuesto a soltar el pensamiento - “patrón”- que creó la calamidad desde dentro. -- Este testamento es repetible (para activar).

2.3. Tercer paso: absorbo un nuevo patrón de pensamiento... Por ejemplo, “dejo ir todo lo que no es amor”.

Hay tiempo y espacio para todo lo que quiero hacer. Abro mi corazón y establezco sólo una comunicación amorosa... Estoy a salvo. Estoy sano”. Estas son algunas de las frases que componen “el nuevo patrón de pensamiento” -

Ah (salvación) - verbalizar, con el resultado previsto: **Bh (salvación)**.--”Repito el nuevo pensamiento, pues así mi proceso de curación está en marcha”.

Si en el transcurso del proceso de curación surgen nuevos problemas, se repite el triple esquema.

Conclusión: los factores que hacen comprensible la “curación” al estilo de Hay son=

a. un razonamiento reductivo (rastrear la causa), **b.** un pensamiento contrario. (“Activo el factor saludable en mi mente”). Eso es el estoicismo o el análisis factorial en pocas palabras.

Nota: Desde el punto de vista de la mentalidad que William James etiquetó una vez como “materialismo doctoral”, este método debe, por supuesto, parecer “irracional” (positivamente anticientífico). Sí, incluso como objeto de burla.

Y efectivamente: el poder del pensamiento (positivo, -- es decir: imaginar lo positivo) existe, pero ¿es, además de necesario, condición suficiente para la curación de, por ejemplo, una hemorroide o una depresión? En algunas personas este poder de pensamiento es muy grande, pero las grandes masas no están preparadas para ello.

Resultado: un juicio restrictivo (el método de pensamiento de Hay “cura” en la medida en que es una condición necesaria pero quizás no suficiente para la curación).

Análisis de factores.

La estoicheiosis comprende, pues, dos aspectos.-- Un elemento (stoicheion) es:

a. un hecho holístico, que se expone cuando se divide una totalidad en sus partes y viceversa (“Si todos los elementos, entonces la totalidad. Si la totalidad, entonces todos los elementos”).

b. Un factor hipotético o lógico, o parámetro, es aquello que, si se hipotetiza, hace inteligible (“verdadero”) a otra cosa dentro de una totalidad. Dado que el factor es concebible en un sentido condicional, también es lógico.

El título de este curso.

Elementos de filosofía de la cultura” trata de la “stoicheia”, los elementos que, puestos en primer lugar, hacen lógicamente comprensibles (transparentes) tanto el fenómeno de la “cultura” como la filosofía de la misma.

KF. 11.

Primera muestra: Hacia una definición de “cultura”. (11/16)

Muestra de la biblia:

-- L. Fèbvre / E. Tonnelet / M. Mauss / A. Niceforo / L. Weber, *Civilisation (Le mot et l’idée)*, París, s.d. (obra que trata de la historia de los términos “cultura” y “civilización”);

-- A. Hilckman, *Geschichtsphilosophie / Kulturwissenschaft / Soziologie*, en: *Saeculum (Jahrbuch für Universalgeschichte)* 12 (1961): 4, 405/420 (un enfoque de humanidades: ¿existe una ciencia de la cultura y qué es entonces la “cultura”?)

-- Norbert Elias, *Het civilisatieproces (Sociogenetische en psychogenetische onderzoek)*, 2 dln, Utr./Antw., 1982 (la obra original, *Ueber den Prozess der Zivilisation*, data de 1939);

-- D. Roustan, *La culture au cours de la vie*, París, 1936 (sobre el cultivo);

-- H. Maliowski, *Une theorie scientifique de la culture*, París, 1968 (// *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, The Univ. of N. Carolina Press, 1944: una aproximación desde la etnología (antropología cultural), incluyendo la ancestralidad, el folclore, así como la antropología física);

-- J. Goudsblom, *Nihilisme en cultuur*, Amsterdam, 1960, 55/103 (*El concepto de “cultura” / La cultura como factor de comportamiento / Explicación de la culturología*);

-- H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, Londres, Faber and Faber, 1952 (el hermano del conocido Reinhold Niebuhr describe, desde el punto de vista de un teólogo protestante (Universidad de Yale), la armonía de contrarios que es Cristo y la cultura).

Esta es una pobre muestra de una masa confusa de artículos y libros.

Anteriormente. Cfr. *E.RH.* 47/49.

A. Ellis y E. Sagarin, por ejemplo, en su obra *Nymphomania*, Ámsterdam, 1965, desarrollaron una ingeniosa teoría de la interpretación -una “hermenéutica” (en alemán)- que ellos mismos denominaron “teoría ABC”. ‘A’ es un ‘ser’ (un dado). ‘B’ es el conjunto de proposiciones (en lenguaje platónico ‘hipótesis’) por las que un sujeto o un grupo de sujetos se aproximan a lo dado. ‘C’ es la interpretación final o “reacción”. “Significado” significa que B coincide con A (por muy difícil que sea en la práctica, nuestra mente, en su apertura a “todo lo que es”, es al menos en principio capaz de captar el significado objetivo de todo lo que se da).

El sentido es otra forma de interpretación: por ejemplo, nuestra mente dirigida objetivamente puede abordar la cuestión de si una cosa determinada es “de valor” para algo o alguien. El sentido es, pues, interpretación en segundo grado: primero hay que captar el sentido correcto de lo que se da; sólo entonces se puede poner en juego algo que parte de otra cosa.

En particular, “B” significa los prejuicios, conscientes o no, de un sujeto intérprete. Tales preconceptos son un caso muy frecuente de fundamento, -- muy a menudo un impedimento para la interpretación correcta.

Expulsión.

Cuando uno oye hablar a muchos de los intelectuales de hoy, parece que estamos tan encerrados en nuestros prejuicios subjetivos que no podemos ser “objetivos” en absoluto.

A esto objetamos: si somos tan subjetivos que no hay objetividad, ¿cómo sabemos que somos radicalmente subjetivos?

Si no tenemos ningún sentido, no podemos comparar nuestro sentido con el sentido objetivo de lo que se da. Y... nos encontramos en un estado de delirio que nos recuerda a los pacientes psiquiátricos, con la diferencia de que nosotros aún sabemos que estamos “delirando”, mientras que ellos ya no. El hecho de que sepamos que estamos delirando demuestra que no sólo estamos delirando y para darle sentido.

Primera conclusión -- Cuando se trata de captar la esencia de la cultura, nos atenemos a la teoría ABC que acabamos de esbozar, según la cual captamos el significado de la cultura, mientras que también creamos el significado como resultado de la cultura. No hay uno sin el otro.

Construcción/acabado.

“Construcción / deconstrucción” -- “Así que hay dos interpretaciones de ‘interpretación’”, escribe Derrida. Así como de estructura, de signo, de juego.

a. Se intenta descifrar, -- se sueña con “una verdad” o “un origen” que escapa al juego y a la ordenación del signo (...).

b. El otro (...) afirma el juego y trata de ignorar al “hombre” y al “humanismo”.

El nombre “hombre” se toma así como la designación de aquel ser que -a lo largo de la historia de la metafísica o de la onto.teología (*nota*: término originario de M. Heidegger),- es decir, a lo largo de su propia historia- ha soñado con “la presencia plena”, “el fundamento tranquilizador”, “el origen y el fin del juego”. -- En relación con este texto citado, *H. Servotte, Estudios Literarios*, respectivamente, escribe en: *Nuestra Alma Mater* 46 (1992): 3 (agosto), 265, que sigue: “J. Derrida ve el juego del lenguaje, el paso de los significantes (*nota*: traducción del francés ‘signifiant(s)’, la palabra-sonido que contiene un contenido de pensamiento), el lenguaje que habla en el hombre y que siempre ha sido hablado, --como el lenguaje nos precede”.

Observaciones.

Personas como Derrida ponen entre paréntesis al autor de un texto -el hombre, el centro del “humanismo” tradicional-; se ciñen a las elecciones de palabras que actúan en el texto y atribuyen esas elecciones de palabras sólo a algo como el “lenguaje”, una entidad sutil que nos precede a todos y que, en nuestra mente de autor, predetermina la elección.

A lo que podemos añadir que, efectivamente, todos nosotros, apoyados en la tradición, nos dedicamos a una lengua existente (“langue”) y a un uso predeterminado del lenguaje (“langage”).

Pero vemos que el mismo lenguaje y su uso son creados por nosotros al mismo tiempo. Lanzados a un lenguaje y a su uso, lo diseñamos al mismo tiempo. El hombre lingüístico es a la vez sujeto pasivo y sujeto activo. Así pues, la persona que compone un texto es algo más que “espuma” (Foucault) en las ondas de las estructuras y el uso del lenguaje. Esa es una.

Pero hay más: Derrida y sus compañeros insisten excesivamente en que un texto es un conjunto de “signos” que caen en las garras de los intérpretes. Eso es, para empezar, correcto. Pero aquí aparece la distinción entre la interpretación del lector del texto y la interpretación del mismo lector del texto. En otras palabras: un redactor y su texto (un conjunto de “significantes”) no están simplemente a merced de un público y su creación de sentido.

Conclusión.-Este es también el caso de los textos sobre la cultura: se sitúan en una lengua y en su uso, pero esto no significa que el tema sea “nada” o simplemente explicable de cualquier manera.

Existencia/esencia.

La ontología de la cultura significa en primer lugar definirla en su esencia bajo dos puntos de vista:

- a. su existencia (“¿Hasta qué punto es real la cultura?” o “¿No es ficción?”);
- b. su esencia (“¿Cómo es la cultura una realidad?”). Cfr. *EK. 04.*-- Que esto sigue siendo válido se demuestra por lo que sigue.

E. Van Itterbeek, Europa (Huis van cultuur), Leuvense Cahiers, 107, 1992, plantea la cuestión de “si se puede hablar de una identidad (o esencia) cultural de Europa y en qué consiste entonces esta identidad”. En otras palabras: existencia y esencia de Europa como concepto cultural.

Definición descriptiva y axiológica.

Una palabra puede utilizarse de forma neutral, meliorativa y peyorativa. El significado neutro es puramente descriptivo-narrativo; el apreciativo es meliorativo o peyorativo.

1. Definición descriptiva.

W. Jaeger, Paideia, Bd 1, Berlín / Leipzig, 1936-2, 5ss.-- El autor dice: ningún pueblo organizado superior carece de uno u otro ideal de educación, pero la ley y los profetas en Israel, el confucianismo en China, el concepto de dharma en la India son, sin embargo, algo completamente distinto de lo que los antiguos griegos llamaban “paideia”, formación a más y más alta humanidad. Sí, el concepto puramente descriptivo de “cultura” es incluso -dice un Jaeger bastante exasperado- aplicable al modo de vida de los primitivos.-- Los pensadores positivistas, en su Culturología científico-positiva, sostienen este significado puramente descriptivo, que ya no soporta juicios de valor. Tal cultura equivale a “kataskeue tou biou”; “Apparatur des Lebens” (el aparato de la vida).

2.1. Definición axiológica.

La formación de personas reales en personas “superiores” fue llamada “paideia” por los antiguos griegos y fue considerada gradualmente como un verdadero ideal. Es cierto -dice Jaeger- que este ideal cultural está entrelazado con la fortuna de los antiguos griegos y en ese sentido “creció históricamente”. Sin embargo, se convirtió en algo que creció más allá de estas coincidencias: heredaron este ideal trascendental de los otros pueblos de la antigüedad y nos lo dejaron a los occidentales.

2.2. Definición axiológica.

N. Elias, The Civilisation Process, define la “cultura” como un producto estrechamente europeo: la civilización europea, es decir, se considera “la” civilización por excelencia.

Es un poco como el antiguo modelo griego que identificaba la mayor y más elevada humanidad con la sabiduría, es decir, la pericia, preferiblemente unida a un comportamiento consciente: Elias, como sociólogo, sitúa la “cultura” primero con la nobleza y después con la burguesía aquí en Occidente que la aprecia como un ideal:

a. control de los impulsos inferiores (comer y beber, cuidar la nariz, etc. están sometidos a reglas de primacía),

b. tranquilidad,

c. introducir la distinción entre comportamiento “normal” y “no normal”. Por cierto, incluso los sociólogos figurados, que son sus discípulos, rechazan ferozmente este argumento como “eurocentrismo” (nuestra cultura europea, después de todo, es sólo un tipo entre muchos). Esto, a su vez, señala el predominio de la visión neutral sobre la axiológica.

2.3.-- Definición axiológica,

Kolt y Klemm: Somos 1843: aparecen dos historias culturales. Ambas obras continúan la alta tradición de la cultura, pero especialmente *Klemm* incluye dentro de la esfera de la “cultura humanística” también todo lo relativo al bienestar material. En su *Allgemeine Culturwissenschaft*, Leipzig, 1843-1, 1855-2, en particular, parece que el concepto de “cultura” no sólo abarca la cultura “superior”, reservada a los estratos no manuales de la sociedad, sino también la cultura “inferior”, propia de la clase trabajadora manual. “Por lo tanto, es claramente “cultura” cuando el hombre corta la rama gruesa del árbol, la afila con una piedra o en el fuego y luego la utiliza para alejar algo o para derribar animales (...) La cultura es el resultado de la interacción entre el hombre y la naturaleza y, en adelante, de la interacción entre el hombre y la naturaleza”. Así, Gustav Klemm.

De paso: véase *J. Goudsblom*, p.c., 59/62 (*Hacia un concepto general de cultura*).

Nota -- También *D. Roustan*, o.c., 31/57 (*Culture et métier*) piensa de forma análoga: todos los adultos de nuestra sociedad industrial-servidora se dedican a alguna ocupación en la que el trabajo manual y el mental se hacen menos distinguibles entre sí.-- Uno lo ve: el “trabajo” (manual y mental) se convierte en el centro del concepto de “cultura” que se convierte en la formación de la naturaleza.

Para terminar, con *E. Van Itterbeek*, *Europa (Casa de la Cultura)*: la cuestión por excelencia es qué debemos entender por el término “cultura”.

Van Itterbeek sitúa esta cuestión principal en el trasfondo de lo que denomina “el desfase entre el concepto antiguo-clásico de “cultura” (piénsese en lo que dice W. Jaeger al respecto), por un lado, y, por otro, el presente que identifica con... “estilo de vida totalmente comercializado, antipopular o, al menos, antipopular y adictivo”.

Nota: Hilckman, a.c., plantea la cuestión de si el concepto de “cultura” es ahora un concepto científico claro o uno nominalmente vago o incluso un “malentendido”. Es probable que sea uno u otro, dependiendo del método de aproximación.

Hilckman afirma que sólo a partir de 1750 aparecen términos como “cultura” y “civilización”. También es cierto que, en el ámbito de la lengua neerlandesa, las palabras “civilización” y “civilización” entraron en circulación en el transcurso del siglo XVIII.

Según Hilckman, una primera articulación independiente de la “cultura” podría encontrarse en:

a. *G.W. Leibniz* (1646/1716; racionalista cartesiano), en su *Novissima Sinica* (que muestra que para Leibniz tanto el fenómeno cultural en su totalidad como su diversidad en una serie de culturas eran un claro logro);

b. *G. Vico* (1666/1744; pensador italiano de orientación filológica), en su *Principi di una Scienza Nuova* (1725), una obra con grandes secuelas, en la que las culturas se expresan como “nazioni”.

Nota -- Hay que tener cuidado: el hecho de que la entrada en uso de términos como “civilización” o “cultura” sea bastante tardía no significa que antes del siglo XVIII no se entendiera la cultura.

Aparte del sólido trabajo de W. Jaeger sobre la “paideia”, la cultura, lo que Platón nos dejó a este respecto también se aplica aquí. La educación de lo que él llama “el pequeño hombre” que hay en todos nosotros, es decir, nuestro espíritu o sentido de los valores, es fundamental para él. Decimos “espíritu o sentido de los valores” porque el bien, la idea más elevada y abarcadora (que incluye todas las demás), es lo que nuestro espíritu puede captar. Así que no hay que confundir el concepto platónico de “espíritu” con el concepto racionalista de “razón”.

El gran problema, según Platón, es que la gente está absorta en el “kataskeuè tou biou”, el aparato que da la vida. Lo que él llama “el gran monstruo” (la vida nocturna, el comer, el beber, el vivir,-- la vida sexual y el trabajo (la economía)) y “el león menor” (el honor), nos tragan demasiado.

Segunda muestra: sigue buscando una definición. (17/22)

Una vez preparado el terreno, podemos abordar la definición de “cultura” de forma más directa.-- Para empezar, distinguimos dos tipos de definición, la existencial y la axiológica.

1. Definición existencial.

Nosotros, como seres humanos, nos vemos arrojados a una situación de la naturaleza que, sin embargo, también podemos diseñar a nuestros “designios”. Pasivamente, sí, pero también activamente nos conformamos con lo que puede llamarse “naturaleza”.

a. *W. Nölle, Völkerkundliches Lexikon*, Múnich, 1959, 85, define “Kultur” como sigue:-- del latín “colere”, cuidado e incluso veneración. De ahí “cultura” y también “cultus” (culto). Definición de Nölle: “Cuidado, desarrollo y perfección de las plantas, los animales y la vida humana”.

Nota -- Es un misterio para nosotros por qué se deja de lado la naturaleza inanimada que se nos da como paisaje natural: ¿la transformación del paisaje natural en “paisaje cultural” no es también “cultura”?

Nota -- *Thassilo von Scheffer, Die Kultur der Griechen*, Colonia, Phidon, 1955, 13, también utiliza la palabra “cultura” para caracterizar lo que los antiguos griegos entendían por “cultura”: El “*ennoblecimiento*” de la naturaleza y el hombre parece ser, en términos prácticos, lo que von Scheffer quería decir.

A. Toynbee (1889/1975; historiador cultural británico), conocido por su *Estudio de la Historia* en doce volúmenes (1934/1961), lo ve así.

(1) Situacional -- Un desafío -por ejemplo, una situación difícil o insostenible en una tribu primitiva- provoca una respuesta. Esa respuesta tiene como objetivo la supervivencia y la vida. Cuando la catástrofe natural termina, la tribu está preparada para ganar en cultura.

(2) Elitista.-- El auge de la cultura en respuesta a un estímulo desafiante se debe casi siempre a un hallazgo: las minorías con recursos (“creativas”) pueden encontrarse en todas partes. Piensa en lo que los culturistas llaman “salvadores”. Las masas le siguen.

H. Richard Niebuhr, Cristo y la cultura, define la cultura de la siguiente manera:-- En una naturaleza determinada, la cultura responde como una actividad controlada por valores (por ejemplo, la supervivencia, la mejora de la vida).

a. Es el conjunto de esa actividad autónoma y propositiva por la que el hombre, junto con sus semejantes (sincrónicamente) y en una tradición siempre por restablecer y actualizar (diacrónicamente), enriquece la naturaleza con nuevas estructuras que apuntan a la realización cada vez más exitosa de los valores.

b. Metonímicamente, la “cultura” es también el conjunto de los resultados obtenidos.

2. Definición axiológica

Definir la “cultura” como la acción en respuesta a las situaciones que ofrece la naturaleza es una cosa. Pero esa diligencia es intencionada o deliberada. Aquí es donde surgen los valores (ya presentes en la determinación del ser de Niebuhr, por supuesto),

Axia”, en griego antiguo, significa “valor” o “precio” (una carga, un esclavo, tienen valor y esto puede traducirse en precio); pero “axia” es, de hecho, más: ¡es la merecida secuela de un presagio! Una bella esclava -agüero- merece un alto precio como agradecimiento; un buen trabajo -agüero,- merece un salario o recompensa adecuada. Al igual que, a la inversa, una mala acción -presagio- merece un castigo o culpa -secuela-

Axia’ es ‘continuación’ (reacción) de algo que es un ‘bien’ (o su contrario): así ‘axiotheos’ significa ‘lo que corresponde a la ‘gloria’ (dignidad) de una deidad’. --

Resumiendo: **a.** existe un bien o valor; **b.** existe la valoración o estimación adecuada, - axia - De modo que “axiología” debería significar en realidad “teoría de las estimaciones de valor”. Pero por metonimia “axiología” suele significar “teoría de los valores”.

La cultura como sistema de valores.

Muestra de bibl. : -- J. van Doorn/C. Lammers, *Moderne sociologie (Een systematische inleiding)*, Utr./Antw., 1976-2, 105/140 (*Elementos culturales*).

a.—Los autores distinguen entre cultura “material” e “inmaterial”. La cultura material incluye “los productos materiales de la actividad humana” (coche, radio, televisión,-- trabajo en cadena, etc.). Esto recuerda a los logros de Niebuhr. La cultura inmaterial se sitúa aparentemente en el sistema de valores.

b.-- La cultura es entonces definible por los valores (o.c., 118), objetos del sentimiento y de la mente; éstos dan lugar a los objetivos, ideas de lo que es deseable (‘ideales’); dan lugar a las expectativas (o.c., 115), ideas de lo que se espera que ocurra; son la base de las normas, es decir, de las razones para aconsejar, los mandamientos y las prohibiciones (deberes y derechos).- En el centro del cuadrilátero mencionado están aparentemente los valores.

Nota: Axiología y teoría de la suerte.

La eudemonología o teoría de la felicidad en un aspecto -y no pequeño- de la teoría del valor. Después de todo, ¿hay algún valor que supere la felicidad? Más aún: la felicidad resume, por así decirlo, todos los bienes posibles.

Una obra entre muchas: *G. van Leeuwen, En busca de la felicidad (Sobre la felicidad como motivo y meta / naturaleza y posibilidad de la felicidad / Felicidad y ética)*, Amberes, Patmos, 1984. Se habla de Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás, Kant, Marx, los utilitaristas. Pero la felicidad puramente secular es trascendida por una concepción bíblica de la felicidad (que luego lleva a la soteriología o teoría de la salvación).-- La cultura ciertamente tiene algo que ver con el deseo de felicidad.

Nota. - Sociología y Culturología.

A. Hilckman, a.c., señala que desde Auguste Comte (1798/1857; padre del Positivismo francés) la sociología funciona como una ciencia de la cultura.-- A esto se opone, en su opinión, con razón: ¡el objeto formal de la sociología es la vida en grupo! Es cierto que no hay sociedad sin un sistema de valores y, por lo tanto, indirectamente, la sociología se ocupa de los valores y la cultura.-- Es lo mismo con la psicología, por cierto: el objeto formal es el comportamiento (y la vida anímica),-- cosas que nunca existen sin valores y cultura y, por lo tanto, indirectamente tienen validez culturoológica.

Cultura y ética.

A. Hilckman, a.c., define la “cultura” como “la configuración de la existencia humana”. Hilckman dice que esto incluye cosas como la tecnología y la economía, formas de sociedad de todo tipo, el derecho, la ciencia, el arte.

En la lengua antigua son “technai”, habilidades. Quien domina esa “habilidad” es un experto, “un hombre del oficio”. Pero -dice Hilckman de nuevo- lo que distingue a una cultura en primer lugar (y por tanto constituye su esencia) de la no cultura es la conciencia. Dentro de un círculo cultural, una cultura etiqueta las cosas como moralmente buenas (justas, conscientes) o como moralmente malas (injustas, sin conciencia). “A la larga, la unidad de una cultura se basa en la aceptación común de los mismos valores espirituales y éticos” (a.c., 413).

Nota.-- Con esto, Hilckman sigue a personas como Sócrates y Platón, en su lucha contra el protestantismo (-450/-350): un ladrón es un experto, pero carece de conciencia (dijo una vez Sócrates en una discusión sobre la cultura).

Resumamos esto en un típico diferencial platónico:

inexperto	incompetente	experto	experto
sin escrúpulos	Conciencia	sin escrúpulos	Conciencia

Este diferencial es un curioso diferencial culturoológico: ¡el nivel cultural aumenta a medida que se avanza de izquierda a derecha! -- No es de extrañar, pues, que *The Economist* (1989: 30 de septiembre, 53), en un artículo titulado “*Case Study in Caring: Ethical Values*”, haga hincapié en la Harvard School of Business. “¿Cómo hacer que los empresarios sean más humanos, más refinados y más responsables? La Harvard Business School lo está intentando”. Así comienza el artículo. No se trata de enseñar “ética empresarial”, sino de incorporar un conjunto de valores éticos en un curso de dos años de “gestión”, de política. Con: servicio voluntario en la comunidad, trabajos de verano en el sector no remunerado, interés renovado en algo que no sea ganar dinero.

Con Paul Garcin (Ginebra), hacemos hincapié en la información veraz (con la eliminación de lo que él llama “intoxicación” (= información falsa)). De hecho, los hombres de negocios son expertos en superar a sus congéneres (la superación implica ocultar información).

Cultura y “glamour” (brillo, gloria).

¿Dónde se sitúa este concepto fundamental de la vida humana? Dice Platon:

- a. Existe “el bien” (= todo lo que es valioso sin falta);
- b. existe “lo bello” (= todo lo que, gracias a su brillo o gloria, suscita admiración y asombro). El glamour -conserva esa palabra anglosajona- se sitúa en el ámbito estético de los valores.

Muestra de bibl.: la revista *i-d* n° 104 (mayo de 1992) se titula “*The Glamour Issue*”. Los editores (que son alternativos) sitúan a Glamour en “i-dea, moda, clubes, música, gente”. Es decir, todo tipo de ámbitos culturales. Ya la chica de la portada, Helena Christensen, sugiere el trasfondo del “glamour alternativo”. Clubs Glam, Pop Glamour, incluso “Pure Glamour”, Stage Glamour, Soul Glamour, Paris Glamour, Fashion Glamour, Computer Glamour. En “Pure Glamour” dice: “El glamour es poder, el glamour es sensualidad, el glamour es autoexpresión. El glamour es la política sobre tacones y todo el mundo, desde las drag queens hasta los artistas de performance, lo utilizan para transmitir su mensaje”. (O. c., 14).-- Traducido brevemente: el glamour gracias a su brillo transmite un mensaje, -- mejor que la realidad sin brillo.

Por supuesto, y así lo demuestran los ejemplos de la revista mensual i-D, este “brillo - de - valor” difiere de un concepto cultural a otro. La gloria de Dios en la Biblia, por ejemplo, es radicalmente diferente de la “gloria” de un hombre gay o de un fanático de un club o de un artista del espectáculo. Pero la retórica, la introducción efectiva de un mensaje, es la misma.

En el lenguaje platónico, es decir, el bien en sí mismo habla, entra, llega; el bien en sí mismo, reforzado por el “brillo” y la “gloria”, es bello y habla con más fuerza, entra más profundamente, llega con más fuerza. Un técnico brillante, un empresario brillante, una forma de sociedad (“estilo de vida”) brillante, un sistema jurídico brillante, una teoría científica brillante, una obra de arte brillante... atraen con más fuerza, son “más retóricos”. Una cultura brillante es más cultura que una deslucida.

Cultura y normalidad.

N, Elias lo dice: la introducción de los términos “normal” y “no normal” forma parte de la “cultura” occidental. Por lo tanto, una palabra.

Muestra de bibl.: *R. Fouraste, Introduction à l'ethnopsychiatrie*, Toulouse, Privat, 1985.-- La etnosiquiatría es la síntesis de la etnología (antropología cultural) y la psiquiatría. El autor cita a *M. Diop, Allocution d'ouverture du Symposium général sur Psychiatrie et Culture* (Dakar 6/9 avril 1981), en: *Revue de psychopathologie africaine* 1981, xvii, 1/2/3, 9/10, to. “Cada sociedad, cada cultura, propone sus propios modos de existencia. Desarrolla al mismo tiempo un conjunto de nociones sobre los trastornos del alma y las terapias adecuadas.

Ya en 1950+, *G. Devereux* (conocido entre otras cosas por sus *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, París, Gallimard, 1977-3) fue un pionero en este campo. En sus escritos y en su enseñanza, la cultura, el ser normal y el ser no normal son sólo una y la misma cosa. Así que literalmente, Fourasté. En otras palabras: cada cultura, en tanto que cultura, determina lo que es “normal”.

El “hombre anormal”

Es el hombre o la mujer que no pertenece (o ya no pertenece) al sistema cultural bien definido. Se le llama “enfermo”, “paria”, “loco”, “desviado” (o.c., 28). O se le llama: “infidel, hereje, pagano, idólatra” (o.c., 15); o incluso: “poseído, condenado, loco, maldito” (o.c., 20).

Así, el loco era exorcizado, quemado, expulsado o rechazado (o.c., 20).

Nueva Era (Nouvel Age).

Fourasté dice, o.c., 31: “Las causas de las dolencias -se refiere en el contexto somático (= físico) y psicológico- son -entre otras: en las culturas no occidentales- esencialmente exógenas (nota: *procedentes del exterior*) -posesión por un espíritu patógeno, ataque de un mago (negro), profanación (nota: *contraer una “mancha” o “tacha” de carácter oculto*)- ; raramente endógenas (nota: *procedentes del interior*), d.c.: en el contexto de una cultura no occidental.raramente endógeno (*es decir, que viene de dentro*), es decir, inherente a una constitución, a un factor genético, a una situación psicológica (el subrayado es mío: tal como se entiende en la cultura occidental e industrializada)”.

La brecha entre nuestra cultura moderna (ilustrada-racionalista y secularizada) y las culturas no modernas (premodernas, primitivas, arcaicas, tradicionales) de todo el mundo se manifiesta así en la interpretación de lo que se considera no normal. Como resultado, al menos el ochenta por ciento de la población mundial actual no es atendida por nuestra psiquiatría occidental. Al menos, esa es la opinión de varios etopsiquiatras.

Flair 25.01.1991 contenía dieciséis páginas de una tal Rosa Wouters, -- titulada: “*New Age.-- ¿Estamos realmente ante nuevos tiempos?*”. La autora adopta una visión amplia: la caída del Muro de Berlín y la aceleración observada desde entonces le llevan a afirmar: “Todo está cambiando. Oriente se está liberando. El mundo parece cada vez más pequeño. Queremos volver a tener una comida sana, una vida más consciente, un romance. También en tu vida cotidiana sientes que se abren “nuevos tiempos”. Medio ambiente, cosmopolita, tiempos de paz... Exactamente: ¡Nueva Era! (A.c.,2),

En la página 8 leemos: “*¿Es lo paranormal ... ¿se vuelve más normal?*”

Experiencias de muerte, contactos telepáticos, brujas... ¿Le produce escalofríos? Probablemente esto cambie, ya que estos temas “alternativos” se discuten y reflexionan mucho más abiertamente. La parapsicología es un mundo antiguo que ahora miramos con ojos muy diferentes. Así, el texto de los editores como introducción al texto de Rosa Wouters.

Esto significa que, desde Galileo y Descartes, los conceptos de “normal” y “anormal” se han enriquecido con el de “paranormal”, que no es ninguno de los dos.

Tercera muestra: Medicina y culturas modernas (23/29)

Muestra de bibl.: E. Coreth, *Einführung in die Philosophie der Neuzeit ,I (Rationalismus / Empirismus: Aufklärung)*, Friburgo, 1972.

1. El autor dice, entre otras cosas, que antes del racionalismo ilustrado moderno hay un largo período de transición, cuya preparación “llega hasta la Edad Media” (o.c., 11). En efecto, el movimiento escolástico (800/1450) muestra una tendencia (entre otras muchas) que contiene una verdadera carrera hacia la Modernidad.

2. El autor continúa diciendo: lo nuevo que surge, con el racionalismo ilustrado, es el empeño por “fundamentar” la filosofía como ciencia estricta.-Esto hay que entenderlo desde la situación de la época, es decir, 1300+ (fin de la Escolástica).

1.-- Las ciencias naturales

Pensemos, por ejemplo, en Copérnico (1473/1543: heliocentrismo), Johannes Kepler (1571/1630; leyes de Kepler sobre los planetas alrededor del sol), Galileo Galilei (1564/1642; ciencia exacta, es decir, matemática-experimental).

Estas ciencias habían descubierto, desarrollado y aplicado el método adecuado a su forma. Como resultado, se convirtieron en ciencias rigurosas y metódicamente seguras.

2.-- La filosofía de la época

Dos direcciones principales dominaron las mentes.

a. El escepticismo.

b. A menudo adoptó la forma de *nominalismo* (sólo los nombres o términos son generalmente válidos; el contenido del pensamiento difiere de una persona a otra, de una cultura a otra). Consecuencia: el escéptico se adhiere a lo que es inmediatamente evidente (de lo que no puede dudar); lo que excede de lo inmediatamente evidente es cuestionable y ambiguo.

c. La ciencia.

d. El *filósofo de mentalidad científica* de entonces no dudaba de lo que era inmediatamente evidente -como hace el escéptico- y tampoco dudaba de lo que se ha investigado científicamente y se ha demostrado rigurosamente.

René Descartes (nombre latino: Cartesius; 1596/1650) -- “Cuatro años después de ser condenado (1633), *Descartes* publicó su *Discours de la method* (1637).

Sólo se puede entender

el éxito de esta obra, que está en la base de toda la filosofía y la ciencia de los tiempos modernos, si se ve que finalmente sentó una base fiable para la nueva racionalidad científica”. (E. Vanden Berghe, *Hevig sospecha de herejía*, en: *Collationes* (Vlaams Tijdschrift v. Theologie en Pastoraal), 13 (1983) 13 (octubre), 328).

John Locke (1632/1704)

Fundador de la Ilustración anglosajona. Siguiendo los pasos de, entre otros, Guillermo de Ockham (1290/1350; nominalista) y Francis Bacon de Verulam (1561/1626: *Novum organum scientiarum* (1620); ciencia profesional orientada a la experimentación), John Locke es ciertamente cartesiano, pero con un énfasis en la experiencia, la percepción, el método experimental (*An Essay Concerning Human Understanding* (1690)). Obsérvese que, según *el libro iv* de Un ensayo, el “conocimiento” (la cognición) es la percepción, pero no simplemente la percepción de los sentidos, sino la percepción intelectual o la intuición.

Resumen

El racionalismo moderno se divide en dos vertientes: el racionalismo puro cartesiano y el racionalismo empirista lockiano (empirismo para abreviar).

La razón, pues, es el instrumento humano de perspicacia (científicamente hablando) que ofrece certezas más allá de lo inmediato (a lo que el escéptico se aferra exclusivamente).-- Lo que no está de acuerdo con ese método racional se tacha de irracional.-- He aquí, en pocas palabras, los fundamentos o “premisas” (platónicas: “hipótesis”) del doble racionalismo moderno, núcleo de la Ilustración occidental (= Lumières (Fr.), Enlightenment (Eng./USA), Aufklärung (Dt.).

La medicina moderna.

Nuestra medicina establecida se enorgullece de ser una de las realizaciones más “brillantes” (*KF 20: glamour*) del doble racionalismo.

Examinemos ahora, muy brevemente, hasta qué punto es racional esta medicina, con su paradigma biomédico (*KF 04; 14*). Eso es filosofía (ontología).

Nos basamos en un artículo (de muchos textos): Lynn Payer, *Grensgevalen* (*Casos fronterizos*), en: *Naturaleza y Tecnología* 59 (1991) : 6, 424/437.-- Tomamos de él lo esencial. El artículo comienza con un modelo singular-concreto.

Marie R., una mujer joven de Madagascar, se quejaba de hiperventilación, ansiedad, fatiga y espasmos musculares.

Un médico francés diagnosticó estos síntomas como espasmofilia, una dolencia causada por la falta de magnesio. Me recetó magnesio y acupuntura. Le recomendó que volviera con sus padres para que la cuidaran. Marie R. se trasladó a Estados Unidos. Los médicos estadounidenses interpretaron que su síndrome estaba causado por la ansiedad.

Por cierto, los médicos estadounidenses ni siquiera conocían el término “espasmofilia”, aunque los médicos franceses ya habían identificado el fenómeno entre 1970 y 1980. Se sometió a psicoterapia y se le administraron tranquilizantes. Marie parece estar curada desde entonces. Su pregunta posterior es: “¿De qué estoy curada?”

Esta muestra demuestra lo ligados que están al lugar y al entorno que actúan los científicos biomédicos.

1967. - El mismo certificado de defunción fue presentado a médicos de diferentes países, y las interpretaciones difirieron en cuanto a la causa de la muerte.

Lynn Payer añade: “Los diagnósticos de las dolencias psiquiátricas también varían mucho. Hasta hace unos años, un paciente llamado “esquizofrénico” en Estados Unidos probablemente sería llamado “maníaco-depresivo” o “neurótico” en Inglaterra y “delirante-psicótico” en Francia. (A.c., 426).- Hasta aquí los diagnósticos.

Ahora, los tratamientos o terapias.

En Francia y Alemania, los médicos recomiendan numerosos medicamentos homeopáticos. La mayoría de los médicos estadounidenses rechazan la homeopatía o la consideran “no científica”.

En cuanto a los medicamentos recetados: “Los alemanes, por ejemplo, toman aproximadamente seis veces más glucósidos cardíacos o estimulantes cardíacos que los franceses o ingleses, pero sólo la mitad de antibióticos”. (A.c., 426).

En el caso de los defectos cardíacos, la cirugía de bypass y la angiografía, en la que se examina el corazón por ordenador, se utilizan unas seis veces más en EE.UU. que en Inglaterra, donde los médicos consideran estas técnicas inadecuadas para determinados pacientes dos o tres veces más que sus colegas estadounidenses.

La investigación ha demostrado que, aparte del aspecto financiero, los supuestos médicos difieren: a medida que se acerca 1993, la Europa unida se enfrenta a un doloroso problema en relación con los medicamentos con receta: Inglaterra, Francia y Alemania tienen opiniones muy diferentes.

Posiciones alemanas.

Se podría resumir con el término “orientado al corazón”. -- Un electrocardiograma, por ejemplo, será interpretado por un médico alemán como revelador de un defecto cardíaco mucho más rápidamente que en EE.UU. -- Los criterios alemanes (normas de distinción) conducen a ECG anormales en cuatro de cada diez personas de un grupo de pacientes, en comparación con uno de cada veinte cuando se aplican las normas estadounidenses.

Los médicos alemanes suelen denominar a la fatiga como “Herzinsuffizienz” (debilidad del corazón); en Francia, Inglaterra o Estados Unidos la “fatiga” ni siquiera se considera una enfermedad en sentido real. “La Herzinsuffizienz es en la actualidad la dolencia más común tratada por los médicos alemanes”. (A.c. 427v.).-- Consecuencia: uso generalizado de glucósidos cardíacos.

Antibióticos.-- Los resfriados y las enfermedades graves no suelen dar lugar a la prescripción de antibióticos en Alemania. La bronquitis tiene una lista de los cinco remedios más utilizados: los antibióticos no se producen,

Presupuestos franceses.

“Se insta a todos los escolares franceses a pensar como Descartes” (a.c., 429; *KF* 23). Fuera de Francia, la gente desconfía: el cartesianismo conduce a veces con demasiada facilidad a una teoría sofisticada con muy pocas pruebas. No hace mucho tiempo, los médicos franceses anunciaron que utilizaban la ciclosporina para tratar el SIDA. No habían visto a más de seis pacientes durante más de una semana”. (A.c., 429).

Al igual que en Alemania, la enfermedad se interpreta como causada no tanto por un ataque externo, sino por el fracaso de los mecanismos de defensa internos. En Alemania se piensa sobre todo en el corazón o en el sistema circulatorio (destacado por Rudolf Virchow, el siglo pasado).

En Francia se piensa en “le terrain” (el cuerpo como sistema inmunitario). Consecuencia: “le terrain” se refuerza con bebidas fortificantes, vitaminas, medicamentos y balnearios. Incluso Pasteur, el fundador de la microbiología, consideraba que “el terreno” era una cuestión clave.

Otra consecuencia: los médicos franceses se preocupan menos por los gérmenes que los estadounidenses. Los niveles más altos de bacterias en los alimentos son aceptables. Si alguien tiene una infección relativamente inofensiva, se le puede besar (lo que le pone en contacto con posibles patógenos, por supuesto, pero al mismo tiempo le hace inmune).

Hasta hace catorce años - una conferencia de prensa de hepatólogos franceses (expertos en enfermedades hepáticas) señalaba el papel menor del hígado - los médicos franceses - no el corazón como el alemán sino - señalaban al hígado como la causa de dolencias como dolores de cabeza, tos, impotencia, granos de juventud, caspa. “Hígado débil” o “crise de foie” sirvieron entonces de pretexto.

Los prejuicios ingleses.

No el sistema circulatorio (Dt.) o “le terrain” (Fr.), sino las causas externas de la enfermedad sirven de indicador. El papel de los antibióticos es muy importante en este caso. “La lista inglesa de los veinte medicamentos más recetados incluye nada menos que tres grupos de antibióticos. En cambio, el top 20 alemán no tiene ni uno”. (A.c., 430).

Minimización.

Los médicos ingleses recetan la mitad de medicamentos que los franceses y alemanes, la mitad de radiografías y, cuando lo hacen, la mitad de películas. La cantidad diaria de vitamina C que recomiendan es la mitad que en otros países. -- En Inglaterra hay que estar mucho peor, en general, para que te consideren “enfermo”, y mucho menos para que te den tratamiento. Incluso cuando se trata de presión arterial o colesterol elevados, el estándar para “estar enfermo” en Inglaterra es más alto” (A.c., 430).

Estructura financiera.

En gran medida, esta minimización se debe a la forma en que se paga al médico inglés.

a. Los médicos franceses, estadounidenses y alemanes reciben honorarios en función de sus servicios: cuantas más recetas, tratamientos y derivaciones a especialistas, más honorarios reciben.

b. Los médicos ingleses perciben un sueldo fijo o unos honorarios por paciente: el paciente ideal es, por tanto, aquel al que el médico consulta sólo en contadas ocasiones con los mismos honorarios.

El empirismo.

El comportamiento biomédico en Inglaterra tiene otro rasgo predominante: en la estela empírica de Francis Bacon, John Locke (*KF 24*), David Hume (1711/1776; figura final de la Ilustración inglesa), los ingleses recogen con diligencia los datos de los estudios clínicos comparativos y estadísticos.

Por otra parte, los placebos (tratamientos falsos) se utilizan más que en otros países.

Las preconcepciones americanas.

“Este planteamiento se remonta al menos a la época de Benjamin Rush, médico del siglo XVIII y uno de los firmantes de la Declaración de Independencia”. (A.c., 431v.). Según Rush, el gran freno al progreso de la medicina era la excesiva confianza en los poderes curativos de la naturaleza. De ahí su feroz crítica a Hipócrates de Kos (-460/-377; médico griego).

Admisiones.

Rush creía que el cuerpo contenía unos trece litros de sangre, aproximadamente el doble que en la realidad. Como resultado, instó a sus seguidores a eliminar las cuatro quintas partes de la misma mediante la venesección.-- “En esencia, no ha cambiado mucho: la cirugía se utiliza con mayor frecuencia y extensión en América que en otros lugares. Por ejemplo, el número de mujeres a las que se les extirpa el útero o se les practica una cesárea es al menos el doble que en la mayoría de los países europeos; en el caso de las operaciones de bypass en el corazón, el porcentaje es aún mayor”. (A.c., 432).

Impulso de ataque.

Sensato o no, uno siempre se siente obligado a “hacer algo”, incluso cuando no se sabe con certeza si un determinado tratamiento será bueno para el paciente; por eso los estadounidenses siempre están “a favor” de “algo nuevo”, especialmente cuando se trata de “nuevas” pruebas de diagnóstico y técnicas quirúrgicas (...). Por supuesto, a veces un enfoque agresivo puede salvar vidas, pero a menudo el remedio es peor que la enfermedad”. (A.c., 432).

Razonamiento analógico.

Incluso si los beneficios de un tratamiento en un grupo superan los inconvenientes, los médicos estadounidenses tienden a extender los resultados favorables a otros grupos de pacientes para los que esta relación está lejos de ser segura. “En Estados Unidos, los médicos recetan AZT a los seropositivos. Pero algunos médicos van más allá: también se lo dan a las mujeres que han sido violadas por alguien cuyo estado de VIH se desconoce, un grupo que sólo tiene una pequeña posibilidad de infectarse. (Ibid.) La premisa es: “Es mejor hacer algo que no hacer nada”.

A diferencia de los franceses y los alemanes, los estadounidenses no tienen ningún órgano en particular al que atribuyan las enfermedades del tronco, tal vez porque prefieren considerarse “naturalmente sanos”.

Causas exógenas.

Los registros de defunción en EE.UU. apenas mencionan el hecho de que se haya muerto por una causa endógena: siempre hay -según Lynn Payer, a.c., 434v. - alguna causa externa.

Un médico francés dijo una vez que “los americanos sólo temen a los bacilos y a los comunistas”. La predicción de los bacilos explica en parte la alta frecuencia de los antibióticos. “Parece que los médicos estadounidenses recetan el doble de antibióticos que los escoceses. Los estadounidenses también dispensan habitualmente antibióticos para dolencias como el dolor de oído en los niños, un tratamiento que se considera inapropiado en Europa”. (A.c., 436).

El puritanismo.

Este miedo exagerado a los bacilos -literalmente Lynn Payer- es también responsable de las opiniones puritanas sobre la higiene (...): los rituales diarios de limpieza, el evitar a toda costa a alguien con una enfermedad infecciosa inofensiva y los intentos de poner en cuarentena a las personas con enfermedades que se sabe que sólo son transmisibles por contacto íntimo.

La conclusión general de Lynn Payer.

Tiene dos vertientes.

1.-- La medicina racional “no es una ciencia tan internacionalmente válida como se suele pensar” (a.c.,437). Lo que llama “una red de valores culturales” filtra la información biomédica.-- En nuestros términos, existe una multicultural médica, no una unicultura. La elección -muestra (*KF 08: inductivismo relativo a los axiomas*)- de los presupuestos -estoicheia, elementos (*KF 05: descomposición de los factores*)- realizada conscientemente o no en las distintas culturas limita las prácticas biomédicas a los particularismos. Sin valor universal.-- Pues bien, la interpretación básica del racionalismo moderno es que, subjetivamente, la razón es idéntica en todos los médicos y que, objetivamente, la información que dicha razón recoge es universalmente válida.

--

2.-- La praxis biomédica multicultural, empírica y experimentalmente hablando, equivale a una especie de experimento natural. Los médicos trabajan, en gran medida, pero -dice L. Payer- la mayoría de las veces no se dan cuenta de ello y no ven su valor experimental.

Conclusión. - Lee *KF 11v. (teoría ABC)*: los médicos que se enfrentan a los síntomas (A) los interpretan de acuerdo con supuestos privados (B) y llegan así a sistemas diferentes (C).

Cuarta muestra: el principio de causa o razón suficiente. (30/34).

Lo hemos llamado así: *KF 08* (abajo), -- El análisis factorial (estecíco) se reduce a esto: “Algo (cualquier cosa, -- un brebaje, la ciencia ficción, lo absurdo para demostrar lo absurdo, -- un hecho materialmente verificable) tiene necesariamente una “razón” (= “fundamento”) por la que es comprensible (para nuestra mente humana, sí, para toda mente transparente). Tanto si esa razón o fundamento se encuentra en ese algo como si esa razón o fundamento se encuentra fuera de ese algo. En el lenguaje de Jevons-Lukasiewicz: “Si A (razón, fundamento), entonces B (inteligible, sensible, transparente)”. Este es el prefacio de todo razonamiento responsable.

Muestra de bibl.:

-- E. Oger, *Revisión de la literatura (Racionalidad, su fundamento y sus muestras)*, en: Tijdschr. v. Philosophie 54 (1992): 1 (marzo), 87/106 (un estudio muy completo);

-- M. Fleischer, *Wahrheit und Wahrheitsgrund (Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte)*, Berlín / Nueva York, de Gruyter, 1984 (la antigua teoría de la correspondencia: el conocimiento se corresponde con la realidad);

-- P. Faucon de Boylesve, *Etre et savoir (Etude du fondement de intelligibilité dans la pensée médiévale)*, París, VrnI, 1985 (La verdad es la demostración del ser).

-- *Forum Philosophie* Bad Homburg, Hrsg., *Philosophie und Begründung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1987 (diez propuestas sobre “justificación” o “fundamento” en filosofía, -- tras el Forum für Philosophie Bad Homburg, junio de 1986);

-- A. Burms / H. De Dijn, *De rationaliteit en haar grenzen (Crítica y deconstrucción)*, Lovaina, 1986 (la racionalidad parece ser hoy una palabra mágica: sin embargo, es limitada);

-- K. Hart, *The Trespass of the Sign (Deconstruction, Theology and Philosophy)*, Cambridge, Univ. Press, 1989 (Derridian of approach);

-- H. Parret, ed., *In alle redelijkheid (Puntos de vista sobre el pensar, el hablar y el actuar del ser humano razonable)*, Meppel / Amsterdam, 1990 (sobre “la razón” de la razón).

Por cierto, existe un Instituto para la *Realidad y el Sentido Últimos* (T.Horvath) y una revista asociada, *Ultimate Reality and Meaning (Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding)*, desde 1978.

J. Derrida et autres, La faculté de juger (Colloque de Cerisy-la Salle 1982), París, Minuit, 1985, es una obra en la que seis autores escriben sobre el juicio (de un tema, originalmente, se reivindica un proverbio como modelo). Se examinan los juicios sobre cuestiones científicas, artísticas y estéticas, éticas y políticas con la gran premisa global de la gran crisis de valores culturales de nuestro siglo XX. En una época caracterizada por la búsqueda desesperada de nuevos valores por los que y de los que todo el mundo pueda vivir, llama la atención cómo nadie se cree en posesión de “la verdad” en la que basar un juicio justificado.

Por cierto: incluso el juicio más ordinario -por ejemplo, “veo que llueve fuera”- presupone, entre otras cosas, “Si A, entonces (aquí: si llueve fuera, entonces (tengo derecho a decir) “veo que llueve fuera”). En otras palabras, el principio de razón o fundamento necesario y suficiente (que me da derecho a decir algo), entre otros, se presupone invariablemente como un “elemento” (*KF 05: stoicheiosis*). Sólo esa pequeña preposición justifica, ‘justifica’, ‘fundamenta’.

Foundation(al)ismo, crítica del foundation(al)ismo,

Ya *G.E. Moore* (1873/: 1958; pensador analítico anglosajón), por ejemplo, en su *The Nature and Reality of Objects of Perception* (1905), hablaba de “¿Cómo sabemos que p?”. (¿Cómo sabemos que p, es decir, un juicio, es verdadero, justificable?). No se trata de la pregunta genética - “¿Cómo crea mi mente esto?”- sino de “¿Cuál es la razón justificadora o el fundamento de la afirmación o juicio ‘p’? “ ya era el tema en ese momento.

Ya en el año 1925 (tantos años antes del trabajo de K. Popper en 1934), lo que ahora se llama - el Fundacionalismo, la creencia de que todos los enunciados tienen un fundamento, una base, una fórmula lógicamente estricta, se estaba convirtiendo en una cuestión clave para Moore.

La duda sobre el “fundamento” o “razón” absolutamente demostrable de todos los enunciados, incluidos los llamados “estrictamente científicos” (desde Galileo y Descartes y Locke), se denomina “crítica del fundacionalismo”. Se examina si se puede demostrar absolutamente todo en el sentido ilustrado-racionalista (puro o empírico).-- Este es entonces el núcleo de una Crítica del Fundacionalismo.

El hombre del espejo.

Introducimos este término haciendo referencia, por ejemplo, a *Richard Rorty* (el título de su obra, traducida al francés, es "*L'homme spéculaire*"). Según Rorty, lo que caracteriza a "toda la cultura occidental", "desde Platón" (una expresión cada vez más popular), es el hecho de que el hombre se considera "el espejo" o la representación exacta, gracias a su mente por supuesto, de la realidad.

Uno piensa en lo que Platón, con sus predecesores, llamaba "el noble yugo" (el modelo en mi mente refleja, imagina el original en la realidad). Siguiendo los pasos de Heidegger y Wittgenstein, Rorty cree que puede sustituir esto por una especie de Pragmatismo.

Con lo cual surge la pregunta, por supuesto, de si la mente de Rorty, la mente que maneja los presupuestos pragmáticos, "refleja" así la realidad mejor que, por ejemplo, Platón, Cfr. *P. Pekelharing, Richard Rorty (El espejo como obstáculo)*, en: *Streven* 1989: 7 (abril), 614/627 (a.o. 622).

Una consideración:

Platón y toda la cultura occidental siempre se han dado cuenta de que nuestra mente no es un espejo puro de la realidad. Pero que esto deba llevar necesariamente -y lógicamente justificable- al desmantelamiento -deconstrucción- de "toda la cultura occidental" en su fundamento filosófico es otra cuestión.

Por cierto: una de esas soluciones típicamente occidentales al problema del espejo la encontramos en *el cardenal John Henry Newman* (1801/1890). En su *Gramática del asentimiento* (1870), entre otras cosas, trata de "justificar" el juicio -entre otros del hombre común de cada día- por el hecho de que, tanto en la ciencia como fuera de ella, disponemos a lo largo del tiempo de una serie de probabilidades que todas o al menos la mayoría apuntan en la misma dirección. Esta concurrencia o "convergencia" de juicios inciertos pero no obstante probables significa que podemos atribuir algún valor de conocimiento sólido al modelo (espejo) en nuestras mentes.

De nuevo: esto es sólo un intento de "justificar" el modelo de espejo. Al menos tan estrictamente lógico como el Pragmatismo de un Rorty. Pues el modelo de Newman se reduce a un conjunto de muestras en la realidad que se refuerzan entre sí (*KF 07*, que habla de la inducción sumativa o resumen de un conjunto de muestras). Este tipo de inducción cuenta como razón suficiente.

Redimido.

Esto expresa la “armonía de los contrarios”, que es una de las premisas o “fondos” del debate más reciente tanto sobre la validez de la razón (especialmente en su forma racionalista moderna) como sobre el principio de razón suficiente.

Ya Kant, máxima figura de la crítica al Racionalismo antes que él (Hume fue referido por Kant, entre otros), escribe de pasada que los límites que demarcan la razón del sinsentido o la “irrealidad” son muy difíciles de describir.

Francisco Goya y Lucientes (1746/1828).

Las obras de arte de Goya -incluidas las pinturas- muestran “la razón y la sinrazón”. Algunas de sus obras reflejan -él también era un hombre espejo- el lado o aspecto idílico-femenino de la realidad humana de la época. Otra parte, sin embargo, refleja, de forma cruda y desordenada, el lado o aspecto del horror de la misma realidad humana. No es sin razón ni fundamento -se ve: ese principio está constantemente en funcionamiento- que *E. Oger, La racionalidad, sus fundamentos y sus monstruos*, 105v, se detiene en Goya.

“El sueño de la razón produce monstruos”.

“El sueño de la razón hace nacer monstruos” (así traduce Oger), es el título de uno de los dibujos de Goya: alguien (quizá el propio Goya) está vencido por el sueño y tumbado sobre una mesa; está viviendo una pesadilla. Por encima del soñador, se ve una pareja de pájaros de manchas negras. Parecen ser búhos. También murciélagos, cuervos y similares (“aves nocturnas”).

Este dibujo forma parte de una serie titulada “Los Caprichos”, probablemente dibujada por Goya unos años después de la Revolución Francesa, logro, en su momento, del racionalismo ilustrado francés (1793+).

a. Goya estaba “convencido” (de que también la Revolución Francesa era sólo una muestra entre otras posibles (*KF 08: inductivismo axiomático*), sólo después penetró su “Racionalidad Moderna”) partidario de los Lumières y de la Revolución.

b. Sin embargo, en su dibujo, la propia razón está dormida-sueña: se deleita en el delirio de la “revolución absoluta”, etc., y genera monstruos.

¿Qué refleja esto? El hecho de que Goya fuera el testigo de que el Racionalismo, en el contexto de su Revolución, condujo a un reino de terror.

KF. 34.

Junto con su sordera total, el fracaso de la Revolución le llevó a una profunda crisis de valores (= crisis cultural): “Ya no compartía el optimismo incondicional del Siglo de las Luces, donde, en las aspiraciones de la propia razón, asoma la guillotina. La razón de “Les Lumières” produce necesariamente monstruos”. (A.c., 106).

Por cierto, Platón ya se había dado cuenta, siguiendo los pasos de sus predecesores, de que los sueños nocturnos desactivan la razón y despejan el camino del mal. Hemos visto esto brevemente en *E.PL.PSY. 83/89 (El alma y la noche)*: el criminal y, sobre todo, el “turannos” el dictador exponen lo que hay en ellos en el zumbido nocturno de la razón.

Goya no hace más que actualizar y restablecer a Platón (Herodotos, Sófocles) en un contexto ilustrado-relacionalista. - Se trata inmediatamente de un argumento pragmático a partir de lo que produce la razón (y sus revolucionarios), sus efectos, ¡aparece su verdadera naturaleza! El árbol es conocido por sus “frutos”. La razón autónoma - liberada del clero y de la monarquía- sustituyó lo anterior por lo “soñado”: la diferencia con lo anterior no parecía, a los ojos de Goya, tan grande. Sólo esto: las monarquías cristianas lo hicieron “en nombre de Dios”; los revolucionarios franceses lo hicieron “en nombre de la razón autónoma”.

El principio mismo de la razón necesaria y suficiente queda así comprometido, a los ojos de Goya y de muchos otros. Esa acción áspera y cruda “en nombre de” presupone que la expresión “en nombre de” (como señala acertadamente el P. Lyotard) parece sospechosa.

Ahora bien, la cultura no es más que un conjunto de “nombres” (valores supuestos) en nombre de los cuales, por ejemplo, todo lo que no se corresponde con los presupuestos es etiquetado como normal y permisible y como anormal y prohibido (*KF 21: Cultura y normalidad*), sí, erradicable.

Así, los monarcas cristianos (o más bien pseudocristianos) oprimieron y exterminaron “en nombre de” una cultura cristiana. ¡Así, a su vez, oprimen y exterminan los sistemas autónomos y libres de religión generados por la Razón Moderna! Es dudar de toda cultura y de todas las representaciones culturales “en nombre de las cuales” se oprime y se extermina (la llamada dinámica de grupo).

Quinta muestra: La razón suficiente en las obras de Kafka. (35/39)

“Si Z, entonces S. Entonces Z”-

La “Z” significa “pecado, culpa”; la “S”, castigo. Esta es una de las estructuras básicas de la obra de Kafka. Lo que sigue será un largo comentario sobre este razonamiento reductivo (platónico-analítico; *KF 08* (“*Analisis*”). Además, es, en términos platónicos, leológica-analítica.

El razonamiento reductor a veces funciona con incógnitas, pero uno puede actuar como si ya conociera esas incógnitas. A continuación, se introduce un lema o un aforismo tentativo o un símbolo. Aquí “x”. ¿Por qué? Porque, a los ojos de Kafka, la culpa del pecado que “justifica” el castigo como razón necesaria y suficiente del mismo, es una culpa desconocida.

Consecuencia Según el experto Schoeps, el razonamiento reductor en las obras de Kafka es el siguiente: “Si X, entonces S. Entonces X”. La Razón moderna es incapaz de determinar nuestra crisis cultural, interpretada como un castigo por Kafka. También: esa misma Razón Moderna llega a una experiencia absurda: “Si X, entonces A. Bueno, A. Entonces X”. Traducido en palabras: “Si la razón necesaria y suficiente es una incógnita, entonces hay absurdo (incomprensibilidad, absurdo, incongruencia). Bueno, es absurdo. Por lo tanto, existe una razón o motivo suficiente desconocido”. Cfr. *KF 30*.-- Lo explicamos ahora.

***Franz Kafka* (1883/1924).**

Los términos “kafkiano” o incluso “kafkiano” se han convertido en un lugar común en las últimas décadas. Las obras de *Kafka* -pensemos en *El proceso*- se encuentran entre las más leídas del mundo. Están traducidos a muchos idiomas. Han sido filmados, adaptados para el escenario e incluso musicalizados. Se leen incluso en los institutos de secundaria, porque, sobre todo desde la Segunda Guerra Mundial (1939/1945), Kafka es considerado como literatura mundial.

Hay quien dice que se han dedicado tantos comentarios a Kafka como a Shakespeare. -- Esto es así a pesar de que la atmósfera de las obras de Kafka es la “armonía de los opuestos”: se atraen a través de una magia peculiar; se repelen a través de una “*Unheimlichkeit*” (una atmósfera de inseguridad, de incongruencia). Especialmente para los más jóvenes, no formados, esto es a menudo una pesada carga, tanto más cuanto que los profesores los dejan a su incapacidad de procesar a Kafka, al menos de forma equilibrada.

Muestra de bibl. es un trabajo imposible, pero una obra que elegimos *H.-J. Schoeps, Over de mens (Beschouwingen van de Moderne filosofen)*, Utr./Antw., 1966, 119/141 (*Franz Kafka: het geloof in tragische positie*),-- porque esta obra mantiene la razón necesaria y suficiente en el centro.

La obra de Kafka: ambigua.

Kafka provocó interpretaciones contradictorias. Y efectivamente: es multiinterpretable. Así, por ejemplo, *A. Camus* (1913/1960; su *L'homme révolté* (1951) fue contestado por políticos tanto de derechas como de izquierdas (Sartre a.o.)) indica que Kafka tiene una orientación "existencial" y por ello dice: "En cualquier caso, la obra de Kafka refleja el problema del absurdo en su totalidad" (citado por *W.J. Simons, Timeless topicality of Kafka only lately recognized*, en: *Spectator* (Gante) 30.08.1983, 36).

Así, psiquiatras como *el Dr. Hesnard, L'univers morbide de la faute*, París, 1949 (último capítulo, psicológico (posiblemente -lo que está de moda- psicoanalítico), sí; como caso neurológico y/o psiquiátrico.

Lo que Hesnard llama "el mundo de la culpa del pecado", en el grado más trágico, puede ser entonces central: "Esta culpa oscura e incongruente, incomprendible y tiránica, pesaba sobre toda la existencia de este artista". (O.c., 441s.).

Hesnard añade: "Más que eso, Kafka se comportó -toda su vida y en todos sus ámbitos de actividad- como un culpable que no puede descubrir la naturaleza exacta de un error imperdonable. Pues bien, este mundo "kafkiano" -lo describió en todas sus obras- es nuestro mundo enfermizo de la culpa". (Ibid.).

Como dijimos, "Si x, que es un error imperdonable pero imposible de rastrear, entonces la impresión absurda. Bueno, impresión de absurdo. Así que en algún lugar un error fundamental imperdonable pero no identificable". Kafka vivió con esa "x". Que las relaciones con sus padres (especialmente su padre autoritario) sean la razón necesaria y suficiente para ello, como afirman principalmente los psicoanalistas, nos parece radicalmente indemostrable. La impresión de absurdo va mucho más allá de la figura paterna (a menos que uno identifique esa figura paterna con el yo absoluto, lo que de hecho sólo hace "comprensible" el grado de tragedia en Kafka).

Nota: De paso: el Dr. med. Trygve Braat'y, *Uit de praktijk van een psychiater (Een populaire inleiding tot de medische psychologie en de psychiatrie)*, Utrecht, 1939, 180/190 (*Enige beschouwingen over de religie in de psychiatrie*), puede señalar la falacia de quienes interpretan la razón necesaria y suficiente de la típica existencia kafkiana de forma puramente psicoanalítica. “Si uno se dedica al trabajo psiquiátrico, le llamará la atención la cantidad de pacientes que se preocupan por la religión y la moral. Los problemas de la moral llevan casi siempre un sello más o menos evidente de pecaminosidad religiosa.

Muy llamativos -y a menudo el rasgo dominante del cuadro clínico- son esos estados debilitantes de ansiedad en -lo que se llama- “la depresión melancólica”. (Braatoy, como médico “comprensivo”, aborda la pregunta vital: “¿Por qué / por qué esta enfermedad se manifiesta como una pesadilla incesante y religiosa en la que el paciente no se deja ni un momento de lado por su carga de pecado, arrepentimiento y pena? (ibid.).

El autor dice: La forma en que un melancólico/melancólico plantea el problema psiquiátrico, -- el lenguaje que utiliza, recuerda mucho a “la lección de religión de nuestra juventud” (o.c., 189). Porque de un dios así no se puede esperar ninguna comprensión de sus dificultades” (o.c.,189).

Nota: En el caso de Kafka se trata de una razón o fundamento “absoluto”, no sólo de la figura paterna transitoria: lo que dice Braatoy nos acerca mucho más a esa razón o fundamento religioso.

Lo que dice Schoeps refuerza esta impresión. Lo que nos da la típica interpretación religiosa.

H.-J. Schoeps.

Nos detenemos mucho en alguien que:

a. con Max Brod, amigo de Kafka, *Beim Bau der chinesischen Mauer* (1931), extractos de la herencia de Kafka,

Se trata entonces de un argumento de autoridad, que no carece de mérito.

Las leyes, las desviaciones y la retroalimentación.

Los pensadores voorsocráticos solían suponer que el cosmos estaba guiado de forma intencionada, incluso intencionada, por altas deidades. Por tanto, cualquier desviación provoca una “corrección” (“retroalimentación”, dicen los cibernautas de hoy), a través de la cual la intencionalidad e incluso la política divina del universo intencional se hacen sentir en forma de calamidad, que se siente como una especie de castigo.-Algo análogo se encuentra en la revelación bíblica.

Schoeps, o.c., 123vv, comienza con una pequeña obra de *Kafka, Zur Frage der Gesetze*, que trata de las “leyes” conocidas en los círculos judíos.

De esto hablan los teólogos, incluidos los jasidim, a los que Kafka describe como una especie de “nobleza”. Sin embargo, Kafka se siente un “ignorante” (am ha-arez). Sin embargo, es un “ignorante” que ha llegado tan lejos en el análisis de “las leyes” que se pregunta si éstas no son pseudolegales.

Schoeps: “Kafka vive en la constante impresión de que se rige por leyes que desconoce” (o.c.,123), pues, de hecho, fenoménicamente (en cuanto experimentable, directamente perceptible) la única ley visible -y tangible- es la “nobleza” de los teólogos que, en beneficio del “pueblo” (am ha-arez), los interpretan como intérpretes de “la ley”.

2.-- Schoeps, o.c., 124vv.-- La gran masa del “pueblo” (am ha-arez) - en contraste con los legisladores - “la nobleza” - se desvió de “las leyes”.

3Schoeps, ibíd. -- Una aberración -interpretada en un sentido ortodoxo-judío directo- equivale a un juicio de Dios (gesera). - El relato de Kafka, Siguiendo a un perro, expresa este doloroso juicio de Dios a través de imágenes.

Un perro cuenta cómo “el pueblo” de los “perros” se ha extraviado hace muchas generaciones. Este error o culpa del pecado pesa sobre la familia de perros de hoy en día que **a.** llevan la carga de la misma, **b.** pero no pueden interpretarla (‘x’).

Nota -- El Talmud

Literalmente “estudio” o “enseñanza”, el Talmud es un libro sagrado judío que contiene las ideas teológicas de los eruditos del Antiguo Testamento. Por ejemplo, está el Talmud de *Jerusalén* y el Talmud de los *babilonios* (de Rab Asji (352/427) y sus sucesores).

Si A y B, entonces C.

Vuelva a leer *KF 11 (Teoría ABC)* -- Si uno conoce A y las premisas B con las que se indica A, entonces tiene suficiente razón o fundamento para entender C - en este caso: La reacción de Kafka ante la calamidad vivida. El Talmud, en la estela de las enseñanzas del Antiguo Testamento, determinó fuertemente la “B” de Kafka.

1. *El Talmud (Sanedrín 97a)* contiene una profecía de fatalidad: un día, al final de la historia de la Tierra, llegará el fin de los tiempos (perspectiva escatológica); será “un tiempo de terrores de todo tipo”; se acercará entonces el regreso (cristiano), la venida (judía) del Mesías. Esto recuerda al apocalipsis o a la revelación del final de los tiempos, por ejemplo, del profeta Daniel y otros.

2. Es como si, para Kafka, esta predicción de un final de los tiempos duro y “bizarro” (incomprensible - insólito) se hiciera realidad en nuestro siglo XX. Esta extraña atmósfera es un elemento o razón suficiente para comprender cómo, para Kafka, nuestra existencia actual significa “la extinción del tiempo”, el fin de la historia.

Schoeps: Lo que *Las Nasporaciones de un Perro* dice sobre nuestra “cultura del perro” (desde el punto de vista judío) se encuentra “esencialmente en todas las obras literarias de Kafka”. Con el absurdo: el olvido de es en realidad la razón o fundamento suficiente de la actual crisis cultural (o.c., 12). Así, literalmente, Schoeps. Lo que demuestra de nuevo la historia de la mentalidad como factor de comprensión de textos,

Como el ateo Nietzsche.

Friedrich Nietzsche (1844/1900; el pensador sobre el hecho del nihilismo occidental o la devaluación de los valores (superiores)) es, en este contexto, citado por Schoeps:

“Los acontecimientos más importantes son los más difíciles de comprender... Por ejemplo, el hecho de que el Dios cristiano haya muerto. El hecho de que, en lo que experimentamos, ya no hay bondad o guía celestial, ni justicia divina, y -en general- ni siquiera una moral inmanente. Entonces, durante un tiempo, parecerá que todo “peso” ha desaparecido de las cosas (*Morgenröte* (1882))”. (O.c., 119).

Sexta muestra: El “modelo” de la razón o motivo desconocido (40/42)

¿Cómo llega Kafka a los juicios sobre “el terreno desconocido”? Un juicio -vimos (KF 31)- incluye un original (aquí: la “x”) sobre el que un modelo (el dicho) proporciona información. Por ello, consideraremos al artista Kafka y su arte de caracterizar el “lema” (lo buscado que se introduce como “conocido”).

Kafka era, como afirma Schoeps, judío de nacimiento. Creencias que se habían convertido en “míticas” (es decir, “buenas para los primitivos”) a los ojos de sus contemporáneos -y quizás a los suyos propios- bajo la presión desmitificadora del racionalismo ilustrado, le hicieron, sin embargo, buscar una y otra vez lo que en el lenguaje judío se llama “la ley”. Según Schoeps, lo que a ojos de Kafka es la catástrofe consiste en que la humanidad actual, privada como está de la noción de ser criatura de Dios, -se piensa en el Escepticismo (sólo existe lo directamente tangible con certeza), en el Agnosticismo (no se sabe nada de lo que excede a los fenómenos), en el Ateísmo (Dios no existe)- pierde los rasgos mismos que la caracterizan como persona(s), y, en consecuencia,

- a. individualmente se convierte en una “cosa” o “cosa sin vida” y
- b. socialmente en una masa sin nombre. Cfr. o.c., 131.

Un modelo artístico.

En la imaginación del artista de Kafka, por ejemplo, la palabra-cosas es elaborada en una criatura fantasmal - releer *KF 33: Pájaros de manchas negras*” (de Goya) - la llama “odradeck”. En eslavo, esto significa algo así como “fuera de la ley”. Desviado.

Visto así, el hombre de hoy es cada vez más un “hombre perro”, sin un “yo”. Es más bien un “ello”, como los objetos que utiliza cada vez más en la sociedad tecnológica. Así, Odradeck “adopta la forma insensata -absurda- de un carrete de hilo” (Schoeps, o.c., 131). De este modo, se ha convertido en “un mecanismo de funcionamiento automático”.

El proceso.

Lo que Kafka percibe como la estructura básica de nuestra cultura se llama “*Der Prozess*”, en forma de relato descriptivo. Tiene una doble estructura:

- a. es “un enigma”;
- b. es “un desentrañamiento” de la misma.-- Piensa en el hombre popular o incluso en el intelectual culto: “¿Dónde he ganado eso?”. Sociocultural: “¿Dónde hemos ganado esto?”

Un modelo narrativo. - Se puede tomar *Der Prozess* como modelo artístico.

(1). *El enigma.*

Joseph K. es acusado por un tribunal misterioso y superior. El expediente que contiene los cargos no es accesible ni para Joseph K. ni para sus abogados.

(2) *El desentrañamiento.*-- Joseph K. está tratando de desentrañar la culpa por la que está siendo procesado. Por ello, recurre a los abogados, cuya principal tarea es adivinar el delito: “Deducir de los interrogatorios el contenido del expediente que los fundamenta, es muy difícil”. (O.c., 130). Schoeps, o.c., 129: “Así pues, a partir del carácter y la forma del castigo hay que tratar de encontrar la “x” del pecado, aunque no pueda lograrse una verificación real.

Esto es precisamente lo que ocurre en la obra de Kafka. Tanto en las grandes novelas como en los cuentos, este motivo se repite una y otra vez como tendencia: determinar a partir de la naturaleza del castigo (*nota:* modelo) la naturaleza de la culpa (*nota:* original, es decir, el motivo).

¿Tragedia o redención de la tragedia?

Muestra de bibl.: *Karl Jaspers, Ueber des Tragische*, Munich, Jaspers (1883/1969; médico-psiquiatra y también pensador “existencial”) dice que la “tragedia” presupone la transitoriedad, sí, la ruina real. Pero esa es sólo la situación trágica: “trágico” en el sentido pleno de la palabra es sólo la conciencia de ello. *Cfr. KF 17 (situacional)*. *Cfr. Jaspers, o.c., 18.*

La respuesta a tal desafío (*KF 17*) es, normalmente, esperar la redención.-- Esa esperanza de redención de una situación desesperada es lo que, según Jaspers, distingue al héroe trágico de la figura meramente transitoria o decadente.

¿Es la obra de Kafka, ahora, “trágica” en ese sentido? ¡O.I. sí! Para él, el reflexivo Kafka, la vida del “perro” de hoy está en estado de decadencia y ruina. Pero -y esto lo dijo Max Brod en Bruselas, en septiembre de 1967, en una conferencia sobre su amigo- “Kafka sólo se esforzó por una visión pura del mundo y un futuro más brillante”.

Schoeps lo confirma: en Kafka vivía - o.c., 140 - la esperanza mesiánica. Sin embargo, en una situación trágica: “el mito de la fe en una situación trágica”. En otras palabras: situacional había impotencia, existencial había voluntad.

Historia de la salvación / historia de la des-salvación.

“La apostasía (de los hombres) de la ley de la revelación hace que la historia sea la historia de la perdición humana. Esto se manifiesta como la creciente separación del mundo de su destino revelado. Esto se hace a través de una serie única de destrucciones que se precipitan hacia el final y que, a juzgar por la ceguera humana, deben ser vistas precisamente como “desarrollo superior y progreso constructivo”. (Schoeps, o.c., 125).

Nota: -- Los términos “desarrollo superior” y “progreso constructivo” se refieren claramente a dos conceptos principales del racionalismo moderno de las mentes ilustradas. Kafka, posmoderno, se refiere a la razón moderna como “ceguera humana”. Esto, a su vez, lo hace comparable a Goya (*KF 33*), para quien “el sueño de la razón produce monstruos”.

Decimos “posmoderno”, porque quien se aleja de la razón y de dos de sus caballos de batalla, el desarrollo superior (en comparación con, por ejemplo, la oscura, es decir, la no ilustrada Edad Media) y el progreso constructivo, ya no es “moderno”, sino que se sitúa tras el fin de la Modernidad. Una persona así es Post.moderna.

La razón o el suelo, una última vez.

Schoeps, o.c., 125. “Es la culpa, por lo tanto, aunque en su esencia ya no sea reconocible, la que ha oscurecido el mundo hasta tal punto que su orden ya no puede captar la palabra verdadera. Esto se debe a que la presión de los siglos ya ha hecho que esa palabra sea demasiado firme y los “perros” demasiado “perrunos””.

En otras palabras, en términos bíblicos, el “corazón y el alma de la humanidad actual se han petrificado” y ya ni siquiera entienden que Dios se dirigió una vez a toda la raza humana a través de sabios, sacerdotes, profetas y apocalípticos. Esa “palabra verdadera” se ha reprimido y suprimido.

Tanto es así que la trágica situación apenas se percibe ya (por ejemplo, entre los optimistas de la Ilustración, pero también entre los llamados creyentes en la Biblia,--que S. Kierkegaard ha tocado el tema).

La voluntad de salvación está ahí, pero se vuelve demasiado a los tontos (los sueños de la razón). Apocalípticamente, pues, la humanidad actual está sumida en la tragedia absoluta: ni siquiera se da cuenta de que existe la culpa,-- y mucho menos la detecta como “razón o motivo suficiente” de su angustia como el Kafka despierto; duerme en medio de la destrucción.

Séptima muestra: “El otro. De la razón”. (43/48)

Muestra de bibl.: E. Oger, *Rationality, Its Ground and Its Samples*, 97/ 106.-- “¿Qué es ese ‘otro’ en nombre del cual a veces se piensa que se puede someter la razón a una crítica? (...) ¿O es que esa crítica -si ha de hablar- debe hablar siempre y necesariamente en nombre de la propia razón?”.

Así es como Oger plantea el tema. El problema es el mismo que abordamos en los capítulos anteriores - muestras: las personas racionales cometen errores (Goya, Kafka), -- en lenguaje bíblico: “pecados” (“deudas de pecado”). ¿Es la propia razón la que es (expresémoslo de forma mezquina pero elocuente) “perversa” (“depravada”) o actúa racionalmente pero bajo la presión de “lo otro” que entonces es “perverso” y comunica su “perversidad”, se impone a la razón que -de por sí- es “pura”? Esa es la cuestión.

¿Qué se entiende por “normal”?

Lo vimos brevemente - *KF 21 (Cultura y normalidad)*: - Un conjunto de valores, incluso cuando es planteado por la razón ilustrada como “razón o fundamento necesario y suficiente” en nombre del cual esa razón decide sobre la normalidad y la no normalidad, es siempre “fuente” (razón) de “normalización” (declaración de normalidad).

Pero salgamos de este ámbito general y tomemos un ejemplo singular-concreto.-- *X, Psicología: ¿Es normal la perversión?*, en: *Petra* (Hamburgo) 1991: septiembre.-- El texto dice: “*Las fantasías sexuales que implican dominación y perversión son mucho más frecuentes de lo que se suponía, también entre las mujeres (...).*”

1. “La mayoría de la gente suele vivir a través de fantasías sexuales”, afirma el doctor David Barlow, director del Programa de Investigación Sexual de la Universidad Estatal de Nueva York. “Algunas fantasías son tan extravagantes que prefieren mantenerlas en secreto.

2. Un estudio australiano demuestra: la representación de perversiones sexuales erotiza a las mujeres. A las mujeres les resulta especialmente excitante cuando se imaginan que las miran fijamente, en el juego del amor, -- cuando se imaginan que miran fijamente a otras personas implicadas en el sexo, -- cuando se ven obligadas a practicar el sexo en sus imaginaciones.

Nota: El artículo asume tácita pero acertadamente que los hombres y, sobre todo, las mujeres mencionadas son “normales” y, por tanto, tienen una “razón normal”.

Normal” tiene al menos dos significados distintos:

- a. es normal todo lo que no se desvía de una norma predefinida;
- b. es normalmente todo lo que es típico de (al menos la mitad) de una población.

Aquí: “con mucha más frecuencia de lo que se suponía”, ¡”la mayoría de la gente”! Esa es la acepción **b.** Pero el título del artículo “¿Es perverso (no normal en la acepción **a.**) normal (en la acepción **b.**)?” incluye las dos acepciones distintas simultáneamente.

Esto significa que cuanto más frecuente es algo -una forma de comportamiento- entre la población, más normal puede llegar a ser. Aunque todo el mundo admita que estos fenómenos de alta frecuencia no son normales, son “perversos”.

Esto es el resultado de uno de los logros modernos de la naturaleza “racional”, a saber, la estadística.-- El hecho de que lo “racional” tenga dos “normalidades” distinguibles en funcionamiento simultáneo apunta a “la alteridad de la razón”:

a. “Razonable” es un hallazgo estadístico (es decir, una inducción estadística funciona con porcentajes);

b. “irracional” porque “perverso” es la observación de cosas que son contrarias a la racionalidad. El elemento “irracional” que se declara “razonable” porque es frecuente a pesar de su anormalidad, demuestra esa “alteridad de la razón” en la propia razón.

Para decirlo con menos estilo: la razón puede servir para más de un propósito. Entre otros, uno normal y otro no normal. La razón estadística y la razón ética son dos “funciones” (“roles”) distintas de la misma razón.

Michel Foucault (1926/1984)

La crítica de la razón de este pensador francés es resumida por Oger de la siguiente manera.

Se basa en la conocida obra de Foucault *Histoire de la folie à l' âge classique* (1961). ¡Una crítica radical a la Razón tal y como la entendían los Lumières! Por lo que Foucault “busca la liberación del ‘calabozo’ de la Razón” (a.c., 96).

La cuestión de si ahora critica a la Razón desde la propia Razón parece posible. También parece posible la cuestión de si critica a la Razón desde “lo otro de la Razón” (una autoridad o posición superior a la Razón suprema). En este último caso, por supuesto, Foucault es “un ‘racionalista’ romántico” que sitúa lo otro de la Razón en la locura -la folía-. La locura tendría entonces como razón o fundamento la propia locura (y no la Razón).

El lenguaje de la razón es también el lenguaje del establishment.

Detrás de esta Crítica Foucaultiana de la Razón, emerge su “política subversiva”: “El lenguaje de la Razón siempre ha sido el lenguaje del ‘orden’, --de un orden que empuja, excluye, aprisiona”.

Esta es la dinámica de grupo inherente a un sistema de valores rígido, ya sea cristiano o racionalista de la Ilustración.-- Precisamente por eso, Foucault ya no quiere hablar de “lo otro de la Razón” -la locura de los casos psiquiátricos- en el lenguaje de la Razón, sino en un lenguaje que es el de la picaresca, el de la locura. La Razón contra la que reacciona Foucault es la Razón que siembra el terror, que hace correr la sangre, la Razón que Bertrand d’Astorg, en su momento, llamó la razón suficiente de “l’ univers concentrationnaire”. “(en una entrevista con K. Boesers; a.c., 100).-- Conclusión: se siente el anarquismo de Foucault.

Nota. - Al final de su vida, Foucault lee a Kant, la máxima figura de la Aufklärung alemana, lo que indica un giro en su pensamiento.

Hartmut y Gernot Böhme. Das Andere der Vernunft.

El lado nocturno de la Razón también se trata en su obra *Das Andere der Vernunft (Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants)*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.

Los hermanos Böhme también quieren continuar la crítica radical de la Razón, ya no desde el punto de vista de la Razón, sino desde el punto de vista de “lo otro de la Razón”, es decir, la locura con, además, todo lo que puede ser “irracional” (lógico: lo alógico, ontológico: lo irreal, ético: lo moralmente impropio). Los Böhme sitúan lo irracional en la “naturaleza” (como realidad pre e irracional), el cuerpo humano, la fantasía, el deseo, los sentimientos. Es decir: “en todo aquello que no pudo ser conquistado por la Razón”. -- Como Desorden omnipresente -- en todas las realidades enumeradas -- los Böhme encuentran “la fuerza siempre activa” que se manifiesta en toda acción, ¡incluida la de la Razón!

El poder de la Razón es también el poder que quiere controlarlo todo.

Por tanto, la razón expulsa o silencia todo lo que se le resiste. Al fin y al cabo, es “narcisista”, santurrón. Esa es su locura. Niega “todo lo que no sea la Razón”. -- Se siente la crítica de la razón de P. Nietzsche y ... ¡de M. Foucault!

Nota - Los Böhme ponen en el centro “la fuerza siempre activa”. No están solos en esto, aunque sea dentro de un sistema cultural parcialmente diferente.

a. Kurt Leese, *Recht und Grenze der natürlichen Religion*, Zürich, Morgarten, 1954, representa, desde una perspectiva bíblica, lo que él llama “una religión de la naturaleza”, que tiene un gran parecido con el irracionalismo del pasado. Johann G. von Herder (1744/1803; pensador y poeta alemán de orientación teológica), en su época de Bückeburger (= 1771/1776), y Friedrich D. Schleiermacher (1768/1834; pensador de orientación teológica), en su conocido *Reden über die Religion* (1799) eran de la opinión de que la religión “viva” no es tanto la “Razón”, conceptos de “verdades generales”; ley” constituyen la esencia de la religión, sino la revelación que aparece en el curso de la historia, la individualidad, la intuición animada, el sentimiento vivo.

Lo que los racionalistas llaman “religión natural” entra dentro de la religión racional; lo que Herder y Schleiermacher defienden es la religión “romántica”. Al fin y al cabo, el romanticismo no pone la “Razón” en el centro, sino la “vida”. La naturaleza que nos rodea (como paisaje), el cuerpo, el erotismo, la mujer, el misticismo y la magia, etc., son signos de “vida”. Y, por tanto, “religioso”.

Lo que no impide que Leese, como pensador fundamentalmente bíblico, vea claramente, c.f. 295ss, “los demonios” de esa misma vida. Es decir, la bipolaridad de la vida o, como dice W.B. Kristensen, su “armonía de contrarios”. Aquí radica la diferencia con los Böhme que añaden “los demonios” (lo alógico, lo irreal, el comportamiento moralmente impropio).

b. David Herbert, *Lawrence* (1885/1930)

Este escritor inglés es conocido por sus novelas vitalistas, que tanta exasperación provocaron por su descarada representación de la “vida”. “Mi gran religión es la creencia en la sangre, la carne como más sabia que el intelecto”, tal es su credo. Fuerte vida biológica-erótica ligada, por supuesto, a la “naturaleza” entendida como cosmos: “Soy parte del sol como mi ojo es parte de mí. Mis pies saben perfectamente que soy parte de la tierra, y mi sangre es parte del mar”. Eso dice Lawrence en su Apocalipsis.

Lawrence se sabe “el proclamador de la vida del hombre completo”. Se sabe un ser humano “vivo” que, desde la realidad física con la que se ve situado en la tierra, pisa la vida desde las funciones biológicas ininterrumpidas y “primarias” de la “sangre y el instinto”, convencido de su poder o energía (re)vitalizante.

Especialmente la sexualidad está en el centro de su religión cósmico-vitalista. Pero cuidado: nunca ha defendido un “animalismo” puro (ideal de perdición) o una destrucción del espíritu como el amoral Erskine Caldwell.

Cfr. *P. De Wispelaere, D.H. Lawrence: predicador del vitalismo*, en: *De Vlaamse Gids* 37 (1953): 6 (junio), 368/375.-- De nuevo: Lawrence, como los Böhme, toma los ‘demonios’ pero quiere una religión de la naturaleza, porque él, como Leese (Herder, Schleiermacher), está convencido de que la “razón” destruye la ‘vida’, por ‘desvitalización’ (la racionalidad y moralización demasiado fuerte de la ‘Razón’ mata cualquier ‘vitalidad’).

Es fascinante comparar a Foucault, a los Böhme, a Leese (Herder, Schleiermacher), a D.H. Lawrence: todos se dedican a la crítica de la razón pero con variaciones. Pero -y esto es llamativo- Foucault y los Böhme la buscan en “la alteridad de la razón” mientras que los otros la buscan en “lo vital o más bien en la vida revitalizada”.

La crítica de J. Derrida y J. Habermas.

Oger, a.c., 102/104.-- Ambos posmodernos ponen un signo de interrogación tras Foucault y los Böhme. Consideran impracticable, es decir, injustificable, articular la locura (la Razón) desde dentro. Consideran impracticable, es decir, injustificable, articular la locura (la Razón) a partir de la propia locura: Foucault y el “sueño” de los Böhme, cuando imaginan poder “criticar” esa misma Razón a partir de algo distinto a la Razón. (A.c., 103),-- Compárese con lo dicho *KF 44* (razón estadística / razón ética como dos papeles de la misma razón). Esa es una.

Pero hay más: Foucault sostiene que la “Razón” arrasa con las diferencias a través de sus pretensiones universales: lo singular, lo particular son sofocados. Habermas cree que la “Razón misma” es la fuente de una multiplicidad de interpretaciones.

Por cierto, lo dejamos claro en *KF 23/29*, donde se habló de las múltiples culturas de la medicina (medicina racional).

La razón y la locura.

P. Friedrich, Hrsg., Wilhelm Waiblinger, Der kranke Hölderlin (1830-1), Leipzig, Xenien, s.d.

Friedrich Hölderlin (1770/1843), el conocido gran poeta alemán, se volvió loco en 1804. Friedrich cita a un tal Dr. Lange que dice lo siguiente “Además de todo lo que es útil y de verdadero interés o representa un verdadero progreso, la masa de la gente está siempre fascinada por todo lo que es nuevo y verdaderamente original. Además, todo lo que ocurre con gran confianza en sí mismo inspira respeto. Incluso lo que es difícil: difícil de practicar, difícil de entender, lo que no puede ser explicado por la psicología de lo cotidiano, lo que es psíquicamente misterioso y enigmático. Todo lo que surgió “inconscientemente” también se sitúa aquí. Las masas aman los contrastes fuertes, tienen preferencia por todo lo que es llamativo y extremo. Las poderosas pasiones las arrastran o las obligan a admirarlas mudas. Y, si un movimiento de sentimiento no se arredra ante el sacrificio de la vida, esa muerte sacrificada sigue ejerciendo una atracción sobre las masas”.

a. Gran parte de lo que se enumera proviene de los supernormales (das Uebernormale), los verdaderos genios sanos. Es comprensible esta influencia en la humanidad.

b. Pero gran parte de ella pertenece a una enfermedad del espíritu (Geisteskranke). De ella surge algo verdaderamente nuevo e inusual, algo original. Aquí encontramos a menudo una convincente confianza en sí mismo. Aquí también encontramos todo lo que es psicológicamente difícil, todo lo que es misterioso y enigmático, todo lo que es incomprensible. Muchas enfermedades de la mente muestran algo realmente llamativo y extremo; a menudo muestran arrebatos de temperamento ‘salvaje’ que ni siquiera se arredran ante la muerte.-- Así, una parte de la influencia de Hölderlin coincide con la que ejerce sobre las masas todo lo que está mentalmente enfermo”. (O.c., 9/10).

Lo hemos visto (*KF 21, 34, 43*): una cultura define lo que es “normal” y “por encima de lo normal” y “por debajo de lo normal”. Es notable para la moderna Razón de las masas -y de más de un intelectual- que lo no normal ejerza tal prestigio. Hay algo en muchas personas que despierta la admiración por “lo otro de la razón” o quizás por “lo otro de la razón”. En este último caso, la “Razón” o la propia “razón” estarían en apuros.

Octava muestra: el giro. (49/52)

Comencemos con un libro, a saber

-- Jon Elster, *Ulysses and the Sirens (Studies in Rationality and Irrationality)*, Cambridge, Cambridge University Press / París, Maison des Sciences de l'Homme, 1979-1, 1984-2;

-- id., *Sour Grapes (Studies in the Subversion of Rationality)*, Cambridge, Cambridge University Press / París, Maison des Sciences de l'Homme, 1983.

Elster, desde las Ciencias Sociales, define la “racionalidad” como la capacidad humana de considerar deliberadamente (“Intención”) el futuro.

En las ciencias biológicas se puede hablar de “finalidad” para que haya una “adaptación funcional” a las condiciones cambiantes en las que se encuentran las “formas de vida”. Pero este “funcionalismo” no nos lleva a ninguna parte cuando se trata de los seres humanos y de la vida humana típica: ahí -siguiendo el lenguaje de Elster- prevalece el “intencionalismo” (= finalidad de la adaptación).

En ambas obras, Elster también estudia las formas de vida racional sin soporte y, por supuesto, los llamados fenómenos de vida irracional. Tal es el diferencial con el que trabaja Elster.

Es bien sabido por todos los platónicos que Platón da prioridad al “nous” (Lat.: Intellectus), espíritu, tanto en el individuo como en la polis y en el cosmos (*KF I; 16 (nota)*). Sin embargo -y aquí también el hecho de que las sentencias platónicas tienen que ser interpretadas restrictivamente- le llama la atención que “ananke”, la necesidad (para incluir el elemento no espiritual), el segundo aspecto opuesto de individuo, polis, cosmos, “reina” junto al “nous” o espíritu (con, entre otras cosas, su finalidad). Se puede equiparar con seguridad “ananke” en parte con lo que ahora llamamos “lo irracional”.

Análisis del destino.

El destino es lo que es “ananke”, lo que es incomprensible para nuestras mentes. El análisis del destino suele discutirse en lo que se denomina “filosofía de la historia”: la historia real, al fin y al cabo, es una serie de acontecimientos imprevisibles, “caóticos”, “irracionales”, más que hechos deliberadamente logrados - “intencionales” (lenguaje de Elster)-.

Karl Löwith (1897/1973). *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, en: *W. Otto u.a., Anteile (Martin Heidegger zum 60 Geburtstag)*, Frankfurt a. M. 1950, 150, escribe: “Por inconcebible que pueda parecer en un primer momento, que la secularización radical tenga su origen en una ‘Entweltlichung’ (retirada de este mundo) religiosa, esto no haría más que confirmar una regla general de la historia: 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 para otros los caminos que ellos mismos no pisan”. En otras palabras, nuestra razón, o sólo nuestra razón, decidirá, pero el destino, los destinos, decidirán.

Modelos aplicables.

Karl Löwith señala.

1. J.-J. Rousseau (1712/1778), preparó la Revolución Francesa (1789/1799). Pero no se habría reconocido en Maximilien de Robespierre (1758/1794; Robespierre desempeñó un papel decisivo en “la Terreur”, el Reinado del Terror, desde mayo de 1793 hasta el 27 de julio de 1794. Una dictadura tan brutal no estaba prevista deliberadamente en la mente de Rousseau, sino todo lo contrario.

2. Karl Marx (1818/1883) preparó la Revolución Rusa (febrero/octubre de 1917). Los bolcheviques, la mayoría, tomaron el poder (habían derrotado a los mencheviques, la minoría, en Bruselas y en Londres, en el Congreso de 1903). Vladimir Lenin (1870/1924; fundador del marxismo bolchevique) continuó una brutal represión que asoló la Unión Soviética durante setenta años. Pero Marx, que más bien se refería a las constituciones de la entonces Suiza o de los EEUU, no se habría reconocido en Lenin.

3. Friedrich Nietzsche (1844/1900), con su nihilismo aristocrático, preparó la revolución fascista-nazi. En 1942, en la reunión del Paso del Brennero, Adolf Hitler (1889/1945) regaló las obras de Friedrich Nietzsche a su aliado Benito Mussolini (1883/1945; dictador italiano, fundador en 1919 del partido fascista, partidario, como el nacionalsocialista, de un “régimen totalitario”). Pero Nietzsche no se habría reconocido en Hitler.

Podemos añadir otros ejemplos nosotros mismos.

A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, París, 1914-8, 234, afirma que Guillermo de Ockham (1295/1350; nominalista), con su acción “revolucionaria”, destinada a la purificación y renovación de la Iglesia católica, tenía realmente buenas intenciones.

Su movimiento de renovación, sin embargo, acabó con los laicos -especialmente algunos príncipes- sacudiéndose “el yugo de la Roma cristiana”, algo que Occam (una segunda ortografía) no habría querido.

Por cierto, este Guillermo de Occam alcanzó una fama insospechada en la novela *Il nome della rosa* (*El nombre de la rosa*, Milán, 1980; base de la película homónima), traducida a muchos idiomas, escrita por el semiólogo italiano *Umberto Eco* (1932/2016).

Otro modelo.-Maarten Lutero (1483/1545 Reformador alemán).

Según *Joseph Lortz*, *Die Reformation in Deutschland*, 1939 - Lortz es el nector de la investigación católica sobre Lutero - , Lutero era:

- a. una naturaleza profundamente religiosa,
- b. que se ha distanciado inadvertidamente de la Iglesia católica.-- Que *el Dr. Günther Deschner*, *Lutero (Eine Bilanz nach 500 Jahren)*, en: *Bunte* 10.11.1983, 126, está de acuerdo. “Nada estaba más lejos de Lutero que la fundación de una nueva ideología. Incluso la fragmentación de la Iglesia romana no era su intención (...). Su éxito se nutrió de otras fuerzas: estaban tanto en él como en la estructura de su época”.

René Descartes (1598/16504)

Fundador de la filosofía moderna.

C. Forest, D.P., *Le cartésianisme et l'orientation de la science moderne*, Lieja / París, 1938, 3, dice: “El cartesianismo como sistema fue abandonado con bastante rapidez. Sin embargo, Descartes siguió influyendo tanto en las filosofías como en las ciencias modernas”. Pues bien, una de las conclusiones más llamativas que los pensadores posteriores a Descartes extrajeron de sus premisas fueron las tesis del Materialismo.

Padre Forest: “No se trata de imputar a Descartes la interpretación materialista de la ciencia (...). Siguió siendo creyente hasta el final de su vida. Su espiritualidad no está en duda.

Pero las ideas que la gente pone en circulación van más allá de lo previsto: con una lógica implacable, se abren paso entre las mentes pensantes”. (O.c., 4). Así -lo que él mismo no era- Descartes se convirtió en un Prematerialista. A pesar de su “Razón” moderna o “Razón”.

Conclusión: el destino dispone lo que nuestra razón deliberada “elige”.

KF. 52.

Georg Fr. Hegel (1770/1831)

Figura cumbre del Idealismo alemán (= 'Absoluto'), defendía una "Philosophie der Idee",-- donde 'Idea' significa algo así como "todo lo que es". Sin embargo, no ocultó su simpatía por "les Philosophes" (nombre de los racionalistas ilustrados del siglo XVIII).

Incluso para aquellos de entre ellos que impugnaban más ferozmente la causa del cristianismo y la del espiritismo (este último es una forma de pensar que presupone un Dios personal y un alma humana inmortal). Pues la "Idea", tal como la concibió Hegel, incluye tanto el Espiritualismo como el Materialismo como "momentos" (elementos que aparecen temporalmente).

¿Qué vemos? Hegel tuvo, además de alumnos "de derechas", también "de izquierdas". Karl Marx, entre otros. Marx simplemente dio la vuelta al idealismo de Hegel y lo transformó en Materialismo. En esto es comparable a los materialistas franceses, que convirtieron el prematerialismo de Descartes en un materialismo pleno: un Marx y otros sólo pensaron en el prematerialismo de Hegel de forma unilateral.-Cfr. R. Serreau, *Hegel et l' hégélianisme*, París, 1965-2, 26s. (Espiritualismo y matérialismo).

Hasta aquí una pequeña serie de modelos aplicativos de la tesis de Löwith. Todos ellos muestran que cuando alguien, especialmente una figura revolucionaria, envía su "mensaje" al mundo, no puede estar seguro por un momento de la interpretación, no sólo del significado, sino también y especialmente del sentido (*KF 11v.: teoría ABC como significado*).

Expresado en términos de la teoría del ABC: ¡nadie sabe con seguridad cómo reaccionará el B de la multitud ante el A de esa persona! -- El popular dice: "Distorsionan el sentido de mis palabras.

Sin embargo, la retórica de los antiguos griegos ha advertido formalmente a todos: el difusor del mensaje (información) es uno; el mensaje es dos; la recepción es tres. La teoría de la recepción demuestra la enorme exposición de todo lo que difundimos a nuestro alrededor: en este sentido bien definido y verificable, un Derrida tiene razón (*KF 13: en las garras de los intérpretes*).

Esto confirma una vez más a Ch.S.Peirce: muchas personas interpretan **a.** de forma caprichosa, **b.** ortodoxa (= siguiendo servilmente a otros), **c.** de forma sesgada -sin captar el sentido de lo que se da, establecen el significado-; pocas interpretan de forma "científica objetiva". Como resultado, un mensaje a menudo se convierte en su opuesto.

KF. 53.

Novena muestra: todavía “análisis del destino” (53/55)

Nosotros, *KF 49*, hemos introducido el término “análisis del destino” siguiendo la definición de “acción racional” como “tener deliberadamente en cuenta el futuro” Esto es: ¡tener en cuenta algo que todavía no existe! “Todavía no es” en el sentido de “todavía no es actual”, pues el futuro “es” (el término se utiliza ahora en el sentido trascendental-ontológico) allí “de una manera que se debe a nosotros” (que es la no-nada).

Ampliemos ahora el concepto de análisis del destino.

Muestra de bibl.:

-- *Lili Foldes, Léopold Szondi et l' enigme du destin*, en: *Sélection de Reader' s Digest* (Zúrich) 1986: juillet, 98/104;

-- *Daniël-Rops, Eléments de notre destin* (Essai), París, 1934 (el narrador enlaza con la crisis cultural justo antes de la Segunda Guerra Mundial (1939/1945) e interpreta la vida como destino culturoológico);

-- *P. Boutang, Ontologie du secret*, París, 1973,-- esp. 21/44 (*Destin*);

-- *R. Guardini, Libertad, Gracia, Destino*, Amberes, 1950.

El hecho de que la suerte -el sistema de recogida y dinamización del destino- sea objeto de libros y artículos debería hacernos reflexionar a todos, ya sea científica o principalmente filosóficamente.

La temporalidad.

La vida -no sólo la humana o la biológica, sino incluso la cósmica- transcurre dentro del apremiante corsé de los tres momentos del tiempo:

a. del pasado (con su peso, a veces muy pesado, que “pesa”) como arrojado a las situaciones,

b. vivimos en el estrecho momento presente llamado “ahora” o “el ahora”,

c. hacia el futuro como diseño. Olvidamos (a veces por represión (consciente) o reprimido (inconsciente)) parte del pasado; la mayoría de los elementos de la situación que conforman el presente se nos escapan; lo que nos deparará el futuro no solemos saberlo, a no ser que lo adivinemos.

En otras palabras: desgarrados en los momentos del tiempo - “extensiones de tiempo”, como dice M. Heidegger, entre otros- vivimos, olvidando, sin saber, ignorantes.

KF. 54.

Conclusión:

¡Lejos de poder “tener en cuenta” el pasado, el presente y el futuro! El número de elementos -factores, parámetros- que rigen nuestra vida es tan grande que sólo una mente divina trascendente puede hacerle frente. Lo único que podemos manejar es el muestreo de la totalidad de los elementos que rigen nuestra vida, inmediatamente nuestro destino. Lo que nos enfrenta de nuevo al inductivismo (KF 08).

Controlar el destino.

Sin embargo, si el hombre aún está “un poco vivo” (y no “quemado”), se inclina por “tomar su destino en sus manos”. El mito es uno de los medios para saber cómo dar sentido a la confusión de los destinos.

a. El mito es ante todo una historia.

(que pueden representar los momentos de tiempo que se suceden, en forma de “presagio/secuela”). En este sentido, la vida como destino es una secuencia.

b. La fuerza vital es fundamental.

El mito es también una historia en la que la fuerza vital a través de la cual se puede controlar el destino suele ser muy central (especialmente cuando el mito se utiliza de forma litúrgica y/o mágica):- Ilustremos esto con una muestra singular-concreta.

El mito de Narkissos.

Narkissus - lat.: Narciso - descende del dios del río Kèfisos y de la ninfa Leiriopè. Al nacer, sus padres consultan al vidente ciego Teiresias - lat.: Tiresias - que responde: “El niño llegará a una gran vejez si no se mira a sí mismo”.

Una vez crecido, Narkissos se convirtió en el objeto de adoración de innumerables muchachas y ninfas, por la razón de su belleza. La ninfa Eco también se enamoró de él, pero tampoco consiguió nada. Desesperada, se retiró a la soledad. Se fue adelgazando hasta que lo único que quedó de ella fue una voz lastimera como una reverberación.

Las muchachas y ninfas rechazadas se dirigen entonces a la diosa Némesis, que las castiga a fondo. Ejecuta un “ate”, un juicio divino, sobre Narkissos: en un día de calor abrasador tiene sed después de cazar. Se inclina sobre el agua de un pozo y “se mira a sí mismo”. Con lo cual se enamora mortalmente de su propia cara. Se vuelve indiferente al mundo y muere en el acto.

KF. 55.

Allí donde murió, surgió una flor que lleva su nombre, el “narciso” (*P. Grimal, Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, París, PUF, 1988-9, 308).

Explicaciones.

En primer lugar, se observa la estructura “curso normal (comportamiento) / desviación (comportamiento aberrante) / corrección” (la estructura de dirección o, como decimos ahora, “cibernética”).

E.W. Beth, Natuurphilosophie, Gorinchem, 1948, 36, dice en la línea de *H. Kelsen, Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip*, en: *Erkenntnis* 8 (1939): Los pensadores voorsocráticos -por ejemplo, Pitágoras y Empédocles (a los que menciona Cicerón)- proponen un orden jurídico, que interpretan como una ley divina. Incluye:

- a. una regla para el curso normal de las cosas,
- b. una norma para la desviación del curso normal, es decir, la reparación.

Así, *Cicerón, en De republica* 3:11, 19, dice que, en opinión de Pitágoras y Empédocles, quien hace violencia a un ser vivo puede esperar ser castigado sin falta. La violencia contra un ser vivo es una desviación; el castigo es correctivo. Así, el destino de uno está determinado por el autor y codeterminado por el sistema legal.

Segunda explicación:

El castigo en el mito de Narkissos se sitúa en su fuerza vital - en griego antiguo: ‘dunamis’ (lat.: ‘virtus’) - La diosa Némesis, que ‘borra’ drásticamente las desviaciones, le da a Narkissos una acción - atè, juicio - que le coge por el cuello y le hace destruir su propia fuerza vital (con el resultado de la muerte).

Conclusión: Allí donde se produce la arrogancia, la prepotencia, la transgresión (violación del tabú), entra en juego una ley misteriosa, “una ley dada por Dios” que “normaliza” lo anormal. Los mitos entendidos en este sentido son, por tanto, culturalmente edificantes. Cfr. *KF 21 (34; 43; 48)*.

La razón o la razón que se adhiere a tal sabiduría mítica puede, pues, “tener en cuenta el futuro” si “produce monstruos” (*KF 33 (Goya)*).

La Biblia basada en la fe de Yahvé dice algo similar, como menciona *KF 38 (Ley de Kafka)*. Al fin y al cabo, también en opinión de Kafka, la razón o la Razón sabe lo que le espera si se desvía de la ley o las leyes. Toda la doctrina del tiempo del fin (escatología) de la Biblia ilustra esto.

KF. 56.

Décima muestra: la razón suficiente o fundamento de la “razón” (56/59)

Volvamos por un momento a *la pregunta 30* (El principio de causa o razón suficiente). “Si A (razón), entonces B (inteligible)”. Si B tiene una (razón o fundamento necesario y suficiente (premisa, ‘hupótesis’, en lenguaje platónico)), entonces B es explicable (sensible, inteligible). O bien: entonces B es “financiable” (establecido sobre una base lógica estricta).

El Análisis Fundamental de la Razón o “Razón”.

(ya que una vez que “la deesse Raison” se convirtió en una consigna) puede - aparte del problema de la locura (la razón o “Reason” con sus monstruos de sueño (*KF 33 (42;55)*) - también se detienen en -lo que *Oger, Racionalidad, su fundamento y sus monstruos*, 89, llama- “la razón de la razón” misma. Lo haremos por un momento.

Las preguntas que se plantean aquí son:

a. “¿Es posible una elección a favor o en contra de la racionalidad (especialmente en el sentido moderno, ilustrado y racionalista de esa palabra) como “racionalidad”? Si es así, ¿es esta elección “racionalmente fundable”, justificable, “demostrable”? Inmediatamente: “¿Es la irracionalidad radicalmente demostrable? Por cierto, ¿qué es exactamente la “irracionalidad”?”.

b. “¿Puede demostrarse una “razón o base o fundamento de la razón”? ¿Esa razón o fundamento se encuentra en la razón o fuera de ella, o tanto en la razón como fuera de ella?” (Cfr. *KF 06: Recogida / Sistema*).

c. “¿Existe una razón o fundamento final para los dos temas recién evocados?” (Cfr. *KF 30: Realidad última*).-- *Oger, a.c.*, 89: “Estas y otras muchas cuestiones similares siguen dominando una parte importante de la filosofía contemporánea.

Las respuestas a estas preguntas varían considerablemente de una línea de pensamiento a otra, pero también -dentro de una determinada línea de pensamiento- de un pensador a otro. Contempla la multiplicidad.

Ahora la unidad: “Sin embargo, lo que más llama la atención al observar el revoltijo de discusiones filosóficas sobre la racionalidad, es quizás que, entre escuelas de pensamiento filosófico que se desarrollan casi sin tomarse en serio unas a otras, surgen a veces curiosas similitudes. Esto es lo que *Oger*, que examinó a fondo las cuestiones junto con las respuestas, cree que puede resumir. A la luz de su artículo, repasaremos brevemente los puntos principales.

KF. 57.

Lo que está en juego: la Ilustración.

Muestra de bibl.:

-- M. Milner/Al. Haider, *Heders kleine philosophisches Wörterbuch*, Basel/Freiburg/Wien, 1959-2, 141/143 (Rationalismus).

a. *Racionalismo.*

Lo que se llama “racionalismo” (sin mayúscula porque es un término universal), incluye lo siguiente: A, es decir, todo lo que es, B, es decir, se aborda desde la razón -a veces se hipostasias la razón hasta tal punto, personificada como una especie de “deidad”, que se escribe “Razón”- C, es decir, lo que da lugar al comportamiento racional (*teoría ABC : KF 11 (57)*). La razón se manifiesta en nociones singulares, privadas y, sobre todo, universales (generales) que se procesan de forma lógica. Desde Platón hasta Hegel, por ejemplo, prevalece un racionalismo de este tipo. Hegel, por ejemplo, dice: “Todo lo que es humano sólo lo es porque está trabajado por el pensamiento”. Esta afirmación es característica del “racionalismo” en sentido general.

b. *Racionalismo ilustrado o “Racionalismo*

(con mayúscula para indicar su singularidad, su nombre propio). Lo que se llama “Ilustración” (Enlightenment, Lumières, Aufklärung) es una parte históricamente definida del racionalismo general. Se sitúa en los siglos XVII / XVIII. El racionalismo ilustrado surge de R. Descartes (1596/1650) y aún más de J. Locke (1632/1704).

Se trata del racionalismo moderno, que tomó como modelo de realidad lo que las entonces emergentes ciencias naturales matemáticas entendían como “real” y “racionalmente alcanzable” (racionalmente conocible). En ello influyó, entre otros, G. Galilei (1564/1642: fundamento exacto de la ciencia natural, es decir, basado en las matemáticas y la experimentación). basada en las matemáticas y la experimentación) desempeñó un papel destacado. El racionalismo moderno o ilustrado tenía, pues, un fuerte sesgo matemático y experimental (razón matemática y empírica).

En comparación con lo que los antiguos griegos habían logrado en las matemáticas y las ciencias experimentales, se trataba de un renacimiento y una actualización a gran escala.

Bueno, el punto de la discusión sobre “la razón (fundamento) de la razón” es precisamente que el racionalismo general, y muy específicamente el racionalismo ilustrado, es una parte de lo general.-- Ahora especificamos esto.

K. Popper, J. Habermas, K.-O. Apel puso claramente en primer lugar la Ilustración.- M. Foucault (el último Foucault), J. Derrida también pero de forma diferente.

KF. 58.

Como dice Oger, a.c., 88: incluso *P. Feyerabend* -famoso por su *Adiós a la Razón* (un título revelador)- no dice “adiós” a la Razón (nótese la letra mayúscula) sino que le da la “bienvenida” (con minúscula).-- El hecho de que pensadores tan divergentes permanezcan, sin embargo, en algún lugar dentro del racionalismo ilustrado apunta, como sostiene Oger, a un rasgo común.

Las diferencias.

A continuación mencionaremos brevemente las tendencias.

Racionalismo crítico.

Ese es el tenor de *Karl Popper* (1902/1994). Conocido por su epistemología (o filosofía de la ciencia), entre otras cosas en su *Logik der Forschung* (1934).

En su estela se encuentran personas como W.W. Bartley, H. Albert, H. Lenk, G. Radnitzky, J. Watkins, que matizan el Racionalismo Crítico de Popper.-- Popper se sitúa explícitamente en el ámbito de la Ilustración (I. Kant).-- Popper y los popperianos ven en nuestra vida cultural “una proliferación del irracionalismo”.

Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Michel Foucault y, en particular, Jacques Derrida cuentan como “irracionalistas” a sus ojos. El irracionalismo es “una rebelión contra la razón” (K. Popper). Esta expresión aparece en una famosa obra de *Popper, The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., Londres, 1945/1966, en la que afirma que son esencialmente los antiguos griegos quienes nos enseñaron el concepto de sociedad abierta. “De las espadas a las palabras” es la consigna. Que se dirige, entre otras cosas, contra las dictaduras en las que la razón es sustituida por comportamientos irracionales.

2 -- La teoría crítica.

Jürgen Habermas (1929/...), la segunda generación de la Frankfurter Schule (fundada por *Theodor W. Adorno* (1902/1969 bajo el nombre de Institut für Sozialforschung,-- en 1923), es a.o. conocido por su *Theorie des kommunikativen Handelns* (I (*Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*), II (*Zur Kritik der Funktionalistischen Vernunft*) (1981) - por su *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Zwölf Vorlesungen), Frankf.a.M., Suhrkamp, 1985.

Segunda figura de la Teoría Crítica: Karl - *Otto Apel* (1924/2017), conocido entre otras cosas por su *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankf., 1976 (fuertemente influenciado por el Pragmatismo de Ch.S. Peirce).

KF. 59.

No olvidemos que los miembros de la Frankfurter Schule tuvieron que abrirse paso bajo el nazismo. Tanto más cuanto que, para muchos intelectuales alemanes (y especialmente judíos), la filosofía y las ciencias profesionales no pueden limitarse a un mero “trabajo académico”, sino que implican un compromiso social.

Habermas y Apel critican sobre todo el racionalismo crítico de Popper y Albert.-- Pero en lo que respecta a la “razón” de la razón, es decir, a su fundamento, difieren: Habermas y su alumno A. Wellmer se diferencian de Apel y su seguidor W. Kuhlmann,

3.-- El constructivismo.

Aquí se sitúa la Erlanger Schule, con *P. Lorenzen*, conocido por su *Lógica y Ética Normativas*, Mannheim/Zürich, 1969, como figura principal. También es el lugar, pero a distancia, de *F. Kambartel*, *Philosophie der humanen Welt (Abhandlungen)*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

4 -- El deconstruccionismo.

Jacques Derrida (1930/2004) es el hombre de “la deconstrucción”, una variante de la “Destruktion” de M. Heidegger de la tradición occidental como “logocentrismo” (el logos, el pensamiento racional, a.o., en su forma Ilustración-Racional, es central). También es conocido por su obra *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967.

Se trata de cuatro corrientes llamativas en la justificación de la razón o de la Razón como premisa básica del racionalismo en general y de la Ilustración Moderna en particular. A continuación los examinaremos con más detalle.

Según *E.W. Beth*, *The Philosophy of Mathematics*, 19, Aristóteles resumió el método de razonamiento de Eleate de la siguiente manera: “Tú, que te opones a Parménides, no aportas, como Parménides, una prueba convincente (es decir, una razón necesaria y suficiente) de lo que afirmas”.

Lo llamamos “el argumento del tú-sin-yo”. *W.W. Bartley*, *Flucht ins Engagement (Versuch einer Theorie des offenen Geistes)*, Múnich, Szesny, 1962 (// *El retroceso hacia el compromiso*), dice que teólogos protestantes como K. Barth, E. Brunner, R. Niebuhr, P. Tillich y otros utilizan el mismo método contra la Razón (Moderna) o la Razón: “Ni tú, racionalista o ilustrado, ni nosotros, creyentes en la Biblia, probamos tus presupuestos”.

KF. 60.

Undécima muestra: Racionalismo crítico. (60/63)

Karl Popper, en su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*, II, 224 y ss, opone dos tendencias.

1. Irracionalismo (ver arriba):

Racionalismo acrítico”.

(lo que él llama) “Racionalismo acrítico”, que se define así. El nombre más preciso para ello es “Justificacionismo”, ya que el Racionalista acrítico afirma como axioma: “Si y sólo si un juicio (proposición) está plenamente apoyado, ya sea por la experiencia o por el razonamiento, o por ambos juntos, puede ser llamado ‘racionalmente justificado’ - vindicado, justificado”.

La refutación de Popper es la siguiente. La premisa es “toda afirmación racional verdadera presupone una razón o fundamento suficiente”. Pues bien -dice Popper- esa premisa no tiene razón o fundamento suficiente lógicamente hablando. Al fin y al cabo, ¿cómo se puede aportar una prueba decisiva del propio principio? Porque para demostrarlo, el propio principio debe ser necesariamente postulado (y demostrado). Lo que equivale a una serie interminable.

Conclusión: no todas las afirmaciones tienen una razón suficiente (porque hay al menos una excepción).

Nota -- Se ve algo peculiar: se identifican la razón suficiente y la prueba lógicamente estricta de las preposiciones (que ya han sido probadas). El racionalista que es Popper - en el sentido kantiano- razona sin más y se mantiene dentro del rango del razonamiento.

Una base sólida.

Aparte del propio principio, Leibniz dio en su día la formulación moderna del mismo: “Nada carece de razón (suficiente)” - todavía hay “principios firmes” que se encuentran en la filosofía moderna.

Por ejemplo, el “Cogito” (creo) de Descartes (que significa: “Estoy trabajando conscientemente en mi razón”). Por ejemplo, el “Ich denke” (yo pienso) de Kant: todo conocimiento -incluida y especialmente la física matemática (Galileo, Newton)- tiene “condiciones a-priori” o “condiciones de posibilidad” (entiéndase: razones necesarias y suficientes), entre las que se encuentra en primer lugar el hecho de que “Ich denke” (el hecho de que soy consciente cuando razono). Pues el contramodelo muestra que si soy inconsciente y, por tanto, ya no razono (= soy racionalmente activo), entonces la razón y, en particular, la razón probatoria ya no existen (estas actividades son “impensables”, “imposibles”).

KF. 61.

Reconociendo la debilidad del Cogito (Descartes) y, del Ich denke (Kant), Husserl recurrió a la “reducción” fenomenológica (que significa aquí: “reducción a menos”). Nuestra conciencia se dirige al mundo (exterior) (*KF 03: intencionalidad*). Pero para tener un punto de partida absolutamente sólido, Husserl reduce este mundo (externo) a lo que en la conciencia individual de cada uno de nosotros puede postularse como un hecho directo - “fenómeno” (por ejemplo, ¿no es seguro (no está probado, no está directamente dado) que este mundo (externo) exista realmente “más allá de lo que experimento de él”! Incluso el yo que piensa -el Cogito de Husserl-, es reducible a lo que cada uno de nosotros percibe de él como algo directamente dado (¿si soy un yo más profundo o sujeto, una persona-(personalidad), no está directamente dado!)

Estos son dos aspectos de lo que se llama “la reducción fenomenológica” de las cosas en la conciencia a lo meramente “fenoménico” (= directamente dado). - Compárese con *KF 04*, donde los Milesianos discutieron la “opsis” (la percepción de lo inmediatamente dado). La “historia” va más allá de la “opsis”: intenta demostrar cosas que no se dan directamente. La filosofía milesiana tampoco era una mera fenomenología, como la de Husserl.

Todo ello, con Husserl, para establecer un “fundamento” irrefutable (una premisa rigurosamente probada).

Nota -- La búsqueda de un suelo o razón sólida bajo los pies llevó, por ejemplo, a Karl Marx a buscarla en la subestructura (o infraestructura) económica que debía servir de razón o suelo de la superpolítica cultural (la religión, la política, el derecho; la educación, etc. tienen su razón necesaria y suficiente en la economía). La teoría de la cultura de Marx se sostiene o cae con este axioma.

Nota -- Uno lo ve: el Racionalismo moderno e “ilustrado” “quiere probarlo todo”. Eso es lo que entiende por “principio de razón o fundamento” como arteria del pensamiento. “Razonar” a partir de premisas o “hipótesis” absolutamente probadas o al menos demostrables (para hablar con Platón (*KF 08: método hipotético*)) es aplicar la premisa por excelencia, a saber, el “Principio de razón suficiente” tal como lo formuló Leibniz.

Popper rechaza radicalmente tal justificatilisimo acrítico, No todo puede ser demostrado radicalmente. Lo que nos lleva a Zenón de Elea (*KF 59*): “Ni tú ni yo demostramos nada”.

KF. 62.

Dos tipos de “razón suficiente”.

Muestra de bibl.:A. Noiray, dir., *La philosophie (Dictionnaire Marabout)*, París, Gérard, 1972-2, 242s. (El término ‘fondement’ (fundamento, premisa, base o razón) tiene -según el diccionario- dos significados.

a. *La razón lógica-razonada*

(como en el caso anterior) es una o varias preposiciones a partir de las cuales se puede hacer una deducción. En este sentido estrictamente lógico, no hay ninguna razón o fundamento suficiente para el principio de razón suficiente, por supuesto.

b. *La verdadera razón ontológica,*

del que el razonamiento lógico no es más que un ejemplo, es todo aquello que hace que algo (el ser) sea inteligible, sensato -en la lengua griega antigua “verdadero”- en cualquier caso. *Cfr. KF 10:* holístico-lógico. El principio “Todo tiene una razón necesaria y suficiente (aspecto lógico) en sí mismo o fuera de sí mismo (aspecto holístico)” sí tiene una razón o fundamento suficiente, a saber, en sí mismo.

El contramodelo lo muestra claramente: si este principio o premisa no se aplica en al menos un caso, ¿qué se deduce de ello para ese al menos un caso? Que es absurdo - sin sentido, incomprensible, inexplicable e incluso inexplicable ... en el sentido absoluto - es. Incluso entre todas las mentes iluminadas que afirman que es indemostrable, no hay una sola que no la aplique en sentido ontológico.

Nota -- En términos platónicos, la comprensión del principio en esta última (y también en la anterior) frase es una cuestión de *theoria (KF 03)*.

Popper al grano.

Popper reduce la teoría platónica a una ... “elección irracional”. Es una creencia irracional en la razón. Quien cree en el principio de la razón o del fundamento “ya ha adoptado una actitud básica racionalista”. Sólo después de esa elección irresponsable puede haber “pruebas racionales”. Un planteamiento así no causa la menor impresión en un adversario.

Conclusión: Una vida racionalista depende de una decisión irracional previa. Esto es racionalidad crítica, es decir, consciente de sus límites.-- Por eso es comprensible que los teólogos neoprotestantes (*KF 59*) se opongan a esto y digan: “Tú, mente ilustrada, tampoco demuestras nada como nosotros, creyentes en la Biblia” (énfasis añadido: “Nuestra creencia en la Biblia es igual de irracional”). - El decisionismo fideísta es popperiano.

KF. 63.

Elección irracional-ética

Ser una mente iluminada es una decisión (decisionismo) basada en una creencia (fideísmo). También es una opción moral o ética -- “A diferencia de las cuestiones de hecho, las cuestiones de valor (*nota*: cultura) no pueden discutirse de forma “razonable” (= racionalmente justificable). Por ello, Popper escribe: “Los argumentos por sí mismos (no pueden) determinar una decisión fundamentalmente moral”. (Oger, a.c., 91).

Nota. - Así que no hay evidencia lógica convincente para los asuntos de conciencia.

Se trata de la conocida distinción entre -lo que los alemanes llaman- “Sein”, (que significa: hechos racionalmente demostrables) y “Sollen” (que significa: datos que nos conciernen en nuestra conciencia). Esta distinción es particularmente característica del Racionalismo Empírico (Hume) y del Racionalismo Positivista (Comte): los valores, incluidos los morales o de conciencia, sólo son razones para decisiones irracionales. En seguida... ¡todo lo que compone las cosas culturales!

El platonismo tiene una teoría del valor radicalmente diferente: nuestra mente, en virtud del yugo noble (*KF 02*), está en contacto cognitivo con todo lo que es “bueno” (la idea de lo bueno o sin valor extendida sobre todo lo que participa de ella). La teoría es que el “ser” en sí mismo es siempre “valor” (“bueno”) y, a la inversa, que el “bien” sin ningún “ser” carece inmediatamente de valor. Esta es la axiología ontológica.

Conclusión -- La teoría de la racionalidad de Popper puede resumirse como sigue:

a. En principio, el razonamiento “racional” es decisivo (“apodíctico” en el lenguaje de Aristóteles),

b. Pero, de hecho, tanto la actitud básica ilustrada-racionalista (elección, decisión, creencia, comportamiento) como cualquier actitud básica ética (elección) siguen siendo decisiones irracionales, -- que pueden ser ayudadas por argumentos “racionales” pero nunca aplicadas racionalmente.

Obsérvese Oger, a.c., 91; 105,-- ¡El constructivismo (Erlanger Schule) de, por ejemplo, P. Lorenzen también habla de “un acto de fe” cuando se trata de la fundamentación de los presupuestos de los juicios verdaderos, “fe” en el sentido de “la presuposición de algo para lo que no hay justificación”! La fe, pues, aquí, en el sentido racional-negativo de esa palabra.

KF. 64.

Duodécima muestra: Revivir el racionalismo crítico. (64/65)

Detengámonos ahora por un momento, con Oger, a.c., 91/93, en un par de popperianos que creen haber encontrado una falta en su maestro.

1 -- W.W. Bartley.

A.o. en su *Racionalidad frente a la Teoría de la Racionalidad*.

a. Bartley afirma que el fundamento irracional de Popper presupone un tipo de “fideísmo” irresponsable. Para los fideístas zenonianos (pensemos en los neoprotestantes) la posición de Popper es demasiado vulnerable.

b. Así pues, Bartley radicaliza el racionalismo crítico de Popper. Este racionalismo “crítico” general tiene un axioma: “Si y sólo si un juicio es “criticable” (es decir, refutable) es “racional””:

La refutación de un J. Watkins o un J. Post.

Formular el axioma de esta manera equivale a decir al mismo tiempo que “no es criticable”. Así que hay al menos una excepción: ¡el propio juicio o axioma básico! Esto es fundamentalmente irrefutable. Tal cosa equivale a una especie de “dogma” (en el sentido racionalista de “una posición que está por encima de toda crítica posible”). Se ve la contradicción en los términos” (incoherencia, contradicción lógica).

2.-- H. Albert.

Por ejemplo, en su *Traktat über kritische Vernunft* (1969), en su *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft* (1982).

2.a.-- Refutación.

Si el principio de razón suficiente es racional, demostrable, entonces esto establece un tri.lema.

(a) O bien toda preposición fundada debe ser a su vez fundada. Es lo que los escolásticos medievales llaman “regressus in infinitum” (una serie interminable de fundamentos). Esta es una base impracticable.

(b) o bien toda preposición fundante debe tener ella misma como preposición o debe presuponer una preposición aún no fundada.-- En latín medieval “circulus vitiosus” (‘vicioso’, es decir, una falacia lógica que contiene un ciclo o razonamiento circular). Esta es una base cero.

(c) o se encuentra en (a) y/o (b) una intuición incuestionable (“obviedad”) que precede como preposición probatoria. Esto es un anillo arbitrario o incluso dogmático... ¡Tres veces “irracional”!

KF. 65.

2.b. -- Fundación

Para salir de esta “aporía” (situación sin salida) Albert propone su propio axioma: **a.** una “justificación” es superflua; **b.** una “criticabilidad” (refutabilidad) es suficiente.

En otras palabras: “Si y sólo si un juicio es ‘criticable’ (refutable), es un juicio ‘racional’”. En otras palabras: en principio, una afirmación debe ser refutable. De nuevo: el “falsacionismo” ya defendido por Popper vuelve aquí con un disfraz diferente.

Nota - Sólo si Albert permite que se critique su propio axioma es “coherente” (no se contradice). De lo contrario, caeremos en la crítica de WW. Racionalismo crítico completo de Bartley.

Por cierto: ¡la bibliografía amenaza con hacerse interminable! También mencionamos de pasada: *J. Agassie / I.C. Jarvin, Rationality (The Critical View)*, Dordrecht, 1986. La obra plantea la pregunta: “¿es definible la racionalidad? Popper y sus alumnos, entre ellos W.W. Bartley III (con su punto de vista crítico de la comprensión) salen airoso. También se discuten cuestiones como la relación entre racionalismo y magia, racionalismo y dogmatismo, racionalismo e irracionalismo.

Extracto: Racionalismo y erística.

Muestra de bibl.: E.W. Beth, *De wijsbegeerte der wiskunde (La filosofía de las matemáticas)*, Amberes/Nijmegen, 1944, 78/92 (*Erística y sepsis*).

La “erística” o método de argumentación se inicia, al parecer, con Zenón de Elea (*KF 59*) y llega a su plenitud, por ejemplo, con la Escuela de Mégara (con Eukleides de Mégara (hacia el año 400) y Euboulides de Miletos como figuras máximas). También en los diálogos de Platón se encuentran razonamientos y -interminables- contra-razonamientos que suelen terminar en “aporías”, sin salida. Esto se llama “aporética platónica”.

Muchos -entre ellos Aristóteles, varios Padres de la Iglesia (Clemente de Alejandría, Jerónimo), Schopenhauer- no ocultan su disgusto por la erística.

Beth, por su parte, dice: “El método erístico de refutación -casi se podría decir ‘falsacionismo’- es el método del contramodelo. Se ha utilizado con éxito, por ejemplo, en las matemáticas y la logística más recientes”. También ha resultado fructífero en términos de razón o fundamento.

KF. 66.

Decimotercera muestra: La teoría crítica. (66/69)

Mientras que Popper y los popperianos y las formas de pensamiento afines ponen la ciencia y el profesionalismo en primer lugar cuando se trata de la racionalidad, en la Teoría Crítica la racionalidad se desplaza al Significa (Lady Welby) y especialmente a la Semiótica (Ch.S. Peirce) o a la Semiología (de Saussure).

En el centro de todo ello está el acto del lenguaje con sus tres aspectos, que vamos a esbozar brevemente.

a. “Hoy hace sol” es una frase bien construida sintácticamente.

b. Si, además, esta afirmación es el reflejo (*KF 02: yugo noble; 32*) de la realidad correspondiente (el hecho de que hoy es realmente soleado (ontología)), entonces esta frase es semánticamente correcta (expresa la verdad).

c. Si prestamos atención a las intenciones y a los objetivos (principios) de ese enunciado, captamos el aspecto pragmático. Por ejemplo, el pragmatismo se capta cuando se entiende que el orador quiere animar a un compañero.

Un elemento pragmático importante es el Significa: apunta a la relación de entendimiento entre comunicadores e interactuantes.-- Es bueno tener esto en cuenta cuando se quiere situar la doctrina de la racionalidad de Habermas y Apel, por ejemplo, precisamente en relación con el popperianismo.

Axioma.

Nuestra acción comunicativa (conocimiento, lenguaje, acción) en su praxis implica necesariamente la racionalidad.

a. *La doctrina de los signos*

(semiótica,-- significa, semiología) es un metalenguaje sobre el lenguaje y los actos de lenguaje: se habla del lenguaje en un metalenguaje. Ahora bien, este metalenguaje ya presupone el principio de razón suficiente para que sea racional o, al menos, tenga sentido.

b. *Los actos del lenguaje,*

de los que habla la semiótica, presuponen a su vez el mencionado principio.

1.-- *Jürgen Habermas.*

Empecemos con una afirmación singular-concreta para no quedarnos en lo abstracto. Cfr. Oger, a.c.,95.

-- a. “Afirmo, aquí y ahora, que hoy -17.11.1990- es un día de lluvia” (o: “Hoy es un día de lluvia”).

-- b. Si afirmo algo racionalmente, especialmente de forma pragmática-significativa, ahí se encuentra una premisa: “Afirmo (semánticamente) la verdad”,

KF. 67.

En consecuencia, si usted hace esa afirmación, estoy dispuesto a discutir. Aquí es donde entra el significante: busco la comprensión. Para ello, estoy dispuesto a exponer la razón, la razón necesaria y preferentemente suficiente, de mi argumento. Uno lo ve: en la propia praxis de la construcción de la compenetración se encuentra el famoso principio de racionalidad.-- En este caso la razón de mi afirmación radica, por ejemplo, en que salgo un momento con mi congénere erístico-escéptico y observo (*KF 24: El empirismo de Locke sobre la racionalidad*) si efectivamente es un día lluvioso.

Conclusión: la pragmática presupone el principio.

c1. Ahora reclamo:

“Si el hecho establecido es para mí solo -aquí y ahora- la razón de una afirmación verdadera, entonces el mismo hecho establecido es a la vez razón de afirmaciones verdaderas para todos los posibles seres racionales cuando y donde sea. En otras palabras: el hecho es universalmente válido, es decir, ¡liga la razón perceptiva a todos los seres racionales posibles!

Conclusión: el pragmatismo se extiende.

c2. Ahora reclamo algo más:

“Si soy honesto y consciente y percibo “Es un día lluvioso”, entonces todos los posibles seres honestos y conscientes están potencialmente afectados; en otras palabras, la razón necesaria y suficiente no sólo afecta a la razón perceptiva; también reclama la razón ética o moral.

Conclusión: la apreciación, en, conciencia -- “en honor y conciencia” se dice-- de la verdad es más que la mera percepción empírico-positiva; es la expresión de la percepción empírico-positiva consciente y honorable. Cfr. *KF 19*: El ladrón es un experto pero carece de conciencia (como definición, ética entonces, de la cultura).

Que Habermas esté totalmente de acuerdo con nuestros comentarios no tiene importancia aquí: el razonamiento que hemos llevado a cabo sobre la base de su pragmática conduce infaliblemente a lo que hemos dicho.

En cualquier caso, la tesis de Habermas -según Oger- es:

a. negativo: la tesis de la razón suficiente es indemostrable por el mero razonamiento lógico (como han demostrado Popper y otros, especialmente H. Albert);

b. positivo: la racionalidad (la presuposición y la aplicación honesta del principio de razón suficiente) se presupone en la propia praxis del conocimiento, el lenguaje y la acción. Por lo tanto, no se trata de una “libre elección” (como quieren afirmar Popper et al.).

KF. 68.

Dice Oger, a.c., 95: “Desde las primeras palabras que pronunciamos tartamudeando cuando somos niños, la razón comienza a ejercer una discreta, dura e implacable ‘restricción sin compulsión’. (...). La razón ejerce una compulsión dirigiendo incesantemente nuestro discurso y nuestras acciones. Al mismo tiempo, la razón está libre de coacción porque no es un cuerpo externo ajeno y alienante a nosotros (...): está implícita en la pragmática de todo acto de lenguaje”. Así es como Oger describe la posición de Habermas.

Dice Oger, ibídem: “A menudo el hombre trata de eludir una argumentación ‘razonable’ (entiéndase: racional), justa y abierta”. Esa es entonces la posibilidad irrazonable, incluso inmoral.

Dice Oger, ibídem: “Siempre hemos hecho la elección (es decir, a favor o en contra de la razón). La pragmática del lenguaje, por así decirlo, ya ha “decidido” por nosotros en un tiempo inmemorial (es *decir, que* escapa a nuestra memoria consciente), pero esto también significa que no puede haber una decisión “en sentido propio”:

Estos son tres textos de Oger que describen la posición de Habermas. Quedan muy claros si se lee nuestra exposición anterior. En otras palabras: interpretamos correctamente a Habermas.

La crítica de Habermas a Popper.

Oger, a.c., 94/96

a. Habermas critica los presupuestos “políticos” de Popper, pues es “liberal” en el sentido anglosajón. En cuanto a la epistemología y la crítica de la razón, un liberal anglosajón como Popper lo ve así: desde el principio, el ciudadano liberal libre se enfrenta a opciones libres en un “país libre” (pensemos en sus críticas a los sistemas dictatoriales (nazismo, comunismo)). Así también: para la libre elección entre la racionalidad y la irracionalidad.

b. Habermas afirma lo siguiente:

Esta supuesta “elección” a favor o en contra de la racionalidad siempre se ha hecho. El lenguaje, como acción orientada a los resultados, “elige” en nuestro lugar, por nosotros (como seres conscientes) y para nosotros (en nuestro lugar). Eso es lo humano del hombre como ser racional.

En otras palabras, precisamente porque aplica la necesidad de la razón suficiente como premisa desde el principio, está en la “elección” racional sin quererlo conscientemente él mismo. Es cierto que, como ser libre, puede elegir en contra de la “elección prerreflexiva” incorporada en su conocer, hablar y actuar. Pero entonces está actuando contra su humanidad.

KF. 69.

2 -- *Karl-Otto Apel*.

Oger, 93/94 (el “fundamento último” de Apel).--

“De forma completamente paralela a la crítica de Watkins a Bartley (*KF 64*), también Apel discutirá que Albert -con su modelo de investigación crítica- haya transgredido cualquier ‘justificacionismo’“. Así, Oger. Cfr. *KF 64v*. -- En otras palabras: ¡la “erística” sigue y sigue!

Es más: Apel intenta demostrar que el axioma de la “crítica ilimitada” (Albert) contiene una “paradoja”. “Se parece mucho a la paradoja del mentiroso”, dice Oger. Que es directamente erístico.

Cuando un mentiroso dice “miento”, ¿qué está diciendo exactamente? Cuando dice “no estoy mintiendo”, ¿es diferente de la frase anterior? Esa es la paradoja o afirmación prima facie sin rima.-- Así que aquí, cuando un partidario de la criticabilidad indefinida dice “estoy a favor de la criticabilidad indefinida”, ¿qué está diciendo sobre su propia afirmación? Pues sobre su propio axioma no puede decir “estoy a favor de la criticabilidad irrestricta”. Porque, en ese caso, está cuestionando su propio supuesto básico. Lo que, racionalmente hablando, puede no hacer.

Ontología--lenguaje/meta--lenguaje.

Albert habla del principio de razón o fundamento (= ontología). Luego habla de su formulación (lenguaje). Luego habla del alcance de esa formulación, racionalmente hablando (metalenguaje, es decir, lenguaje sobre lenguaje).

Bueno, si todos los juicios son criticables en principio, entonces el axioma de que todos los juicios son criticables es en sí mismo criticable. El axioma como metalenguaje no contiene la capacidad de ser criticado (si no fuera así estaría sujeto a la duda); el lenguaje del que habla el axioma sí contiene la capacidad de ser criticado. Sólo si se distingue entre metalenguaje y lenguaje se puede estar de acuerdo con Albert hasta cierto punto. Pero... ¿cómo de racional es su metalenguaje (= axioma)? (*QF 14: Existencia / Esencia*).

Apel sigue siendo leibniziano: pretende conservar el principio de razón suficiente como fundamento, es decir, como hecho probatorio sobre el que no es posible la duda real.-- Pero, a diferencia de Popper, sitúa esta tesis en un lenguaje pragmático, al que llama “trascendental”.

La razón suficiente siempre ha sido presupuesta en nuestros actos de lenguaje (y como innegable), pero esa presuposición en sí misma no está “fundada” o fundamentada en nada más (otra presuposición). Lo que Apel intenta demostrar con una serie de razonamientos (Aristóteles, Descartes, Kant).

KF. 70.

Decimocuarta muestra: deconstruccionismo (70/71)

Oger, 96/97.-- “Con Jacques Derrida se encuentra un razonamiento análogo al que lleva a Popper (KF 60vv.) a rechazar el racionalismo ‘justificacionista’”.

El “justificacionismo” significa que toda - absolutamente toda - afirmación “racional” (proposición, juicio, declaración) presupone una “fundamentación” absoluta (justificación, razón o fundamento) para ser (radical y definitivamente) válida. Esto en nombre de una interpretación del principio de razón o fundamento (necesario y suficiente), a saber, la lógica-científica estricta (preferentemente en el sentido de la ciencia “exacta” (experimental-matemática)). Cfr. KF 23: “ciencia estricta” (como ideal propuesto).

Oger, ibíd. -- “A diferencia de Popper, Derrida se niega a llamar ‘irracional’ a tal cuestionamiento del principio de la razón (necesaria y suficiente)” Cfr. KF 62: “una creencia irracional”. -- De ello se desprende que el enfoque de Popper y Derrida es muy diferente.

a. Popper, como “liberal” anglosajón,

Popper piensa a partir de “una transición de una actitud antisocial a una actitud social ante la vida” (pensemos en Thomas Hobbes (1588/1679; cartesiano que inició la interpretación materialista de la filosofía de Descartes (KF 51)) y en J.-J. Rousseau (1712/1778: el fin del racionalismo francés), con su *Contrato social* (1762: las opiniones políticas de Rousseau)). Esto es lo que Popper traslada al ámbito científico (profesional): quiere que se pase de un estilo de vida irracional a otro racional.

b. Derrida quiere algo diferente:

Occidente, en sus filosofías y otros ámbitos, es demasiado “logocéntrico”, demasiado a favor del razonamiento. En cambio, quiere que se reduzca ese tipo de pensamiento. Eso es la ‘deconstrucción’ (que según él tiene las raíces de Heidegger - *Der Satz vom Grund* (1957) y *Vom Wesen des Grundes* (1949-3) - y su noción de ‘Destruktion’).-- Pero cuidado: para Derrida, esta ‘transición’ no tiene éxito si simplemente pensamos la razón misma.

En otras palabras, el principio de la razón o fundamento permanece. Más aún: es la esencia misma de toda nuestra cultura, especialmente en el ámbito universitario. Como intenta aclarar su obra *Les pupilles de l’ université (El principio de razón y la idea de la universidad)*.

KF. 71.

Similitud y diferencia con H. Albert.

Cfr. KF 64.

1. *Albert distingue un trilema:*

O prueba impracticable (regressus in infinitum) o prueba nula (circulus vitiosus) o “prueba” dogmática (intuición indudable). El argumento impracticable puede ser referido con una metáfora que tiene valor poético: “abismo”.

2. *Derrida lo mantiene como un dilema.*

O bien un razonamiento circular (= prueba cero), en el que uno -para demostrar la proposición- propone la proposición como ya demostrada. O un “abismo”, en el que se intenta demostrar interminablemente lo que se postula (regressus in infinitum impráctico). “El principio de la razón o fundamento:

a. exige un fundamento para todo (todas las afirmaciones racionales),

b. pero no es en sí mismo fundamentable (entiéndase: de manera racional)”. Así lo dice el Oger: “Es infundado y, por tanto, abismal” (a.c., 96).

Obediencia o desobediencia.

“Derrida plantea la pregunta: “¿Obedecemos al principio de fundamento suficiente cuando preguntamos por lo que fundamenta este principio -que es en sí mismo un principio de fundamentación-?”. (Oger, a.c., 97). La respuesta de Derrida:

a. *No somos desobedientes.*

No queremos socavar ese principio. No lo vamos a quitar. -- Derrida no se ocupa de oponerse a ese principio. “Porque entonces se acabaría en el irracionalismo” (Oger).

b. *Tampoco somos serviles.*

“Porque entonces se volvería a caer en un racionalismo tradicional” (Oger), Es decir: entonces se pensaría, se hablaría, se actuaría “logocéntricamente” -- en una palabra “se establecería la cultura”.

La impotencia de la razón (racional).

Así, Derrida, siguiendo los pasos erísticos de muchos otros, plantea la cuestión del “origen” (otra palabra, en sustancia, para “razón”) del principio de razón suficiente. Considera que es “evidente” que la respuesta a tal pregunta “no puede ser regulada por la propia razón”. ¡Hay que salir de la esfera de validez de lo racional! “Sin embargo, esta salida no contradice el principio de la razón, sino que sólo abre la posibilidad de abordar la cuestión de la razón” (Oger).

El ‘archè’, premisa (KF 10: *stoicheion como hipotético*), de la razón en algún lugar excede la razón.

KF. 72.

Decimoquinta muestra: El enfoque lemático-analítico (72/75).

Volvamos por un momento al “viejo” platonismo. Releamos *el KF 08*: ¡el método analítico! La fórmula dice: “Si A, entonces B. Entonces A”.

En la hipótesis analítica, entendida platónicamente, se busca “la razón” o “el fundamento”. Sólo entonces entendemos B, el hecho que se somete a la investigación “historia” (por utilizar una palabra milesiana). Al “análisis” (siempre en el sentido platónico estricto).

Volvamos a leer *KF 35v*: “Si x, entonces B. Entonces x”. La estructura de pensamiento racional -al mismo tiempo bíblica- de Kafka funcionaba con una incógnita. Así es como pudo escribir libros y obras menores, introduciendo lo que en la tradición platónica se llama un lema.

De paso: O. Willmann *Geschichte des Idealismus, III (Der Idealismus der Neuzeit)*, Braunschweig, 1907-2, 48 ss., lo explica con más detalle.

Diógenes Laërtios 3:24 informa: “Platón fue el primero en dar el examen por análisis al tásico Leodamas”. Consistía en introducir lo deseado (provisionalmente desconocido o solicitado) como “dado” (ya conocido). Así, se pretendía que lo desconocido fuera ya conocido. Luego se trabajó con ella: una estoqueiosis (*KF 05*;-- 29; 31) o un análisis factorial (que examina las relaciones).

El rasgo característico, dice Willmann, es “die vorgreifende Ansetzung des Gesuchten” : sería más apropiado, dice Willmann, utilizar el nombre de “prolepsis o método lemático”, ya que el análisis real sólo comienza después. Este análisis funciona con incógnitas, con las que se pretende conocerlas ya,

O. Willmann, *Abriss der Philosophie*, Viena, 1959-5, 137, dice que una de las aplicaciones de ese método lemático-analítico es la introducción y el trabajo con incógnitas (x, y, z) en lugar de números en las matemáticas (el álgebra desde François Viète (1540/1603; matemático francés) se convirtió en cálculo de letras en lugar de cálculo de números).

En lugar de “3 + 5”, se trabaja con “x + y” (que incluye la generalización).-- Otra aplicación es el “método de la caja negra”. En electricidad, no se puede abrir una caja. Pero se puede probar (trabajar con) los cables que entran y salen. En sí, la caja es “negra” (negra, desconocida). En sus relaciones (stoicheiosis) examinadas, revela su secreto al menos parcialmente.

KF. 73.

Nota - Actuar como si, puede ser un engaño.

De ahí la duda metódica. Los Académicos posteriores (Segunda Academia (Arkesilaos (-314/-240); Tercera Academia (Karneades (-214/-129))), algunos Padres de la Iglesia (San Gregorio de Nussa (335/394), en Oriente; San Agustín de Tagaste (354/430)), R. Descartes (1596/1650: “le doute methodique”) procedieron así.

Charles Sanders Peirce critica severamente ese método como experiencia genuina: si ha de ser algo más que un artificio retórico, debe anteponer razones o fundamentos reales. Si uno, en sí mismo, no duda (en conciencia), puede fingir que duda pero no es sincero. - Al igual que la prueba del absurdo, la duda metódica, si es racional, parte de un contramodelo: “Si yo digo eso, lo que sigue me refuta”.

La duda es la razón de la no-duda. El método lematóico-analítico es la introducción de un “signo” que representa lo que no se conoce (todavía) pero se busca (analisis): el acto de pretender se manifiesta en la introducción de “algo” que sustituye provisionalmente a lo buscado.

Por cierto: la falsa duda es la paradoja del mentiroso (KF 69)

“Yo (pretendo) dudar”

contiene algo que es un sinsentido semántico: en la misma frase que pronuncio, estoy diciendo al mismo tiempo algo sobre esa misma frase (y confundiendo el metalenguaje con el lenguaje y el lenguaje con lo que habla). Cfr. I. M. Bochenski, *Métodos filosóficos en la ciencia moderna*, Utr./ Antw., 1961, 72v. (*Etapas semánticas*).

Lee todo lo que dicen las tres grandes escuelas de pensamiento sobre la justificación del axioma de razón suficiente o fundamento. Nadie duda realmente de la validez porque todo el mundo aplica el principio, -- al menos en la medida en que actúa racionalmente. Obsérvese lo de restrictivo.

Cuando se dice, por ejemplo, que “el principio de la razón está fundamentado, pero que él mismo está suspendido sobre un ‘abismo’ y es infundado, entonces no se está tan lejos de una paradoja. Porque se habla de juicios y presupuestos de juicios, pero se insinúa que se trata de algo más que de juicios y presupuestos de juicios. Es precisamente esta insinuación la que permite hablar del fundamento “irracional” del pensamiento racional. O de “abismo”, o de “fe”. O de “decisión” -- Así tiene razón Habermas, que subraya la necesidad, praxeológica-pragmática (presente en la esencia misma de todo acto de lenguaje) (KF 67).

KF. 74.

Como dice Habermas, la primacía del axioma de la razón o fundamento es una necesidad natural. Sin embargo, en algún momento de su vida, algunas personas llegan al razonamiento racional y a la “fundamentación” de ese principio.

Platónico es el siguiente: a partir de las preposiciones es irreductible porque esas preposiciones lo presuponen; sin embargo, es una evidencia o autoevidencia (que es evidente por sí misma); en consecuencia: ¡se introduce como un lema! Es infundada en la cadena de juicios probatorios, pero se introduce, aunque infundada, por su evidencia. Esta obviedad como preeminencia absoluta de toda prueba racional es “razón suficiente para emplearla como lema, constantemente”. Hasta... parece lo contrario. Porque ese es el destino de una realidad hipotética.

Conclusión: el lenguaje actúa, como hechos racionales, poniendo en primer lugar el imperativo natural; la claridad permite introducirlo y utilizarlo (“trabajar con”) como un lema en el razonamiento, como el álgebra trabaja con x, y, z). Hasta ahora, no hay “razón suficiente” (!) para desterrar el lema como irracional (como, por ejemplo, se destierra una hipótesis, después de la falsación (después de la refutación)).

Un razonamiento pragmático en este sentido.

Ch.S. Peirce (1839/1914), en su *How to Make Our Ideas Clear*, en: *Popular Science Monthly* Bd. 12 (1878: 286/302, formula su “máxima pragmática”:

“Considera qué efectos podría tener -concebiblemente- la orientación práctica que concebimos, el objeto de nuestra concepción. Entonces nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción”. La frase es muy difícil de traducir. Pero la idea es clara: “Esta máxima ha sido llamada -según el propio Peirce más tarde- un principio escéptico y materialista.

De hecho, es sólo la aplicación del único principio de la lógica que Jesús recomendó: “Por sus frutos los conoceréis”. Está estrechamente relacionado con las ideas del Evangelio. (...).

KF. 75.

Tampoco debemos interpretar el término “capacidad de carga práctica” “en un sentido bajo y sórdido”. (R. Berlinger, Hrsg. / Ch.S.S. Peirce, *Ueber die Klarheit unserer Gedanken*, Frankf.a.M., 1968, 62/63).

Nota -- Ponemos “máxima pragmática” en el título de esta sección porque el propio Peirce, como “realista escolástico”, se opuso, entre otros, a William James (que reclamó para sí el término “pragmatismo”), que era demasiado nominalista para él.

“Si -escribe Peirce en 1905- es posible una cierta prescripción de un experimento, se producirá una experiencia bien definida.

De hecho, como Dewey escribiría más tarde, “el mundo en construcción” es fundamental en el pensamiento de Peirce. Si se quiere: la razón o fundamento se explora en sus futuras aplicaciones provocadas por la intervención experimental humana.

Repitamos la máxima pragmática: “Considera cuáles son los efectos prácticos que pensamos que produce el objeto de nuestra concepción. La concepción de todos estos efectos es la concepción completa del objeto”. Así escribe Peirce en 1903.

Efectivismo

Este término reflejaría con exactitud la cuestión. ¿Qué sabemos, estrictamente hablando, es decir, observando lo que produce como efecto, de, por ejemplo, el principio de razón suficiente, si no lo introducimos como un lema (provisionalmente infundado) y trabajamos con él, continuamente? ¿Lo único que sabemos de ella -en esta hipótesis- es “lo que imaginamos que es”! Nada más. Sin embargo, de la “caja negra” o lema surgen los efectos: todos nuestros actos racionalmente justificables (conocimiento, lenguaje, práctica) están estructurados por ella. Los resultados son un largo e ininterrumpido alegato a favor del introducido y siempre utilizado lema de la razón o el fundamento.

En otras palabras: la Máxima Pragmática de Peirce exhibe precisamente la misma estructura que el método lematológico-analítico de Platón.-- Para los antecedentes ver *John Dewey, Le développement du pragmatisme américain* en: *Revue de Métaphysique et de Morale* 29 (1922): 4 (oct./dec.), 411/ 430 (un artículo muy sólido de alguien que, a su manera instrumental, se sitúa en la misma tradición pragmatista que James y Peirce).

Conclusión. - “Trabaja con el principio de la razón o del suelo, y mira lo que da”. Sólo entonces veremos lo que vale.

KF. 76.

Decimosexta muestra: ¿Platón mintió? (76/84)

Muestra de bibl.: *Georges Nivat, Bulgarie / Pologne: Visite au monde de pierre*, en: *Journal de Genève / Gazette de Lausanne* 12/13.09.1992, 24.

El autor se refiere a dos obras: *Tzvetan Todorov, Au nom du peuple (Témoignages sur les camps communistes)*, L'Aube, y *Tadeusz Borowski, Le monde de pierre (Trad. de Laurence Dyevre et Eric Veaux)*, Lettre internationale / Bourgois.

Consideremos por un momento lo que dice Nivat de la segunda obra que da título a su artículo.

“Cuando, de joven, abandonó el campo de concentración en el que, como ario, había trabajado -llevando los cadáveres y los moribundos en los convoyes camino de Auschwitz-, Tadeusz Borowski se hizo comunista: como muchos otros, estaba entonces convencido de que el “comunismo” era “el medio por excelencia” para conseguir que los campos de concentración nunca llegaran a existir. Esa es la primera fase.

Esto contrasta, por supuesto, con el libro del pensador búlgaro-francés (antiguo estructuralista) Todorov ... que habla de las personas que vivieron los campos comunistas-búlgaros. Se hace hincapié en el hecho de que “¡todavía se encuentran con sus verdugos en las calles, que llevan con orgullo las insignias de honor en el pecho! “Eres una basura” sonó la llamada para ellos y los palos, -- ¡los palos, se aplicaron! No muy lejos de allí los prisioneros podían ver a los turistas occidentales en las playas”. Todorov interrogó a las personas, incluidos los verdugos, y archivó sus testimonios.

De paso, Nivat señala que los verdugos comunistas “hablan exactamente el mismo idioma que el general de las SS en la película Shoah”.

Conclusión:

El modelo de Hitler encontró una perfecta imitación entre sus oponentes. Como si un mismo motivo o razón estuviera actuando -al menos en apariencia- en campos opuestos. Esa razón o motivo se llama “nombre”; “en nombre del pueblo”, tanto en la Alemania de Hitler como en el mundo soviético, se privó a la gente de sus libertades e incluso se la despojó de toda apariencia humana. La “razón” con la que se “justificaba” este comportamiento bárbaro -KF 60;-- 70- sonaba “en nombre del pueblo (soberano)”.

Sin cuestionar si esa razón era una razón verdadera, “real” (del ser) y no una razón falsa.

KF. 77.

Ahora releemos *KF 21v. (Cultura y normalidad)*: los presos, en nombre del pueblo soberano, habían sido rebautizados como “desviados” (= no (más) normales). Los valores culturales estaban detrás y en ese “nombre” llamado “el pueblo”.

Releamos *KF 08;-- 29; 33; 54*, donde se subraya que un conjunto de valores no representa todavía todos los valores posibles, y menos aún los valores reales. ¡El inductivismo que tras las huellas de Sócrates nos inculcó Platón!

“Un segundo libro”

Nivat: “Una segunda obra nos invita a un duro viaje, un libro verdaderamente despiadado, un libro inolvidable. Un libro cuya lectura debería ser obligatoria para todos aquellos que han olvidado (las atrocidades de los campos de concentración); - para los revisionistas (*nota*: aquellos nazis que llegan a afirmar que los campos de concentración no existieron y que, por tanto, quieren “revisar” los libros de historia).

Ese libro es *Le monde de pierre* de *Tadeusz Borowski*”. Este libro -continúa Nivat- es duro porque carece de compasión, o casi, porque rechaza las referencias al “otro mundo”, es decir, al “otro mundo antes o después”.

El personaje principal -Tadeusz- en el libro es alguien que consigue salir de la batalla mientras el resto está muriendo, se juega el pellejo dentro; a los bebés moribundos que aún estaban en los vagones de tren para ser transportados al llegar a la estación de Auschwitz simplemente los echa fuera.-- En una conversación con su jefe de brigada francés, Tadeusz dice: “Mon vieux, hay en mí un odio, que me resulta radicalmente incomprensible, hacia aquellos por cuya causa estoy trabajando aquí. Cuando pienso que van de camino a la incineradora, no siento nada, absolutamente nada, parecido a la compasión. Si la tierra bajo sus pies pudiera abrirse, ¡golpearía mis puños contra ella! Debe ser patológico. No entiendo nada. Eso dice Nivat.

Releamos *KF 44 (Foucault, los Böhme's); (33Goya),-- 42; 55v.)*: los monstruos de la razón o la Razón. No olvidemos que el marxismo (también en su versión leninista) quiere ser un racionalismo y que el nacionalsocialismo, aunque primitivista (el viejo mundo mítico alemán), movilizó sin embargo a personas típicamente del siglo XX, entre las cuales muchos alemanes ... médicos (*KF 23/29, Razón Biomédica*).

KF. 78.

Nivat: “Inculcar el odio en tales seres es, pues, un éxito.-- Sientan las bases de no sé qué cultura monstruosa.-- Tadeusz amaba a Platon,-- tenía una novia, una calle en la que vivía,-- una madre. Todas esas cosas han sido tragadas en la nada. “Ahora sé que Platón mentía, porque este mundo terrenal no es la imagen de un mundo ideal, sino la obra dolorosa y sangrienta del hombre. Así es como argumenta Tadeusz”. Esto plantea la cuestión de la interpretación correcta de la afirmación de Platón de que este mundo es una representación de un mundo ideal. En particular: ¿en qué sentido nuestro mundo fenoménico actual es una “imagen” de un mundo ideal? Dejemos que hable el propio Platón.

La correcta comprensión de la doctrina de las ideas de Platón.

KF 11 nos enseñó las dos formas de hacer sentido, sentido y fundamento del sentido.-- ¿Qué es una idea (‘idea’, ‘eidos’)? En primer lugar, responderemos de forma breve.

a. Es un tipo de razón suficiente,

Pues determina lo que algo es (esencia) y eso / hasta qué punto algo es (existencia) (*KF 04;--14;24;72*). Visto así, es el resultado de la *theoria* (*KF 03*), es decir, de la “opsis” (conocimiento directo), posiblemente ampliada a la “historia” (investigación, conocimiento indirecto) - o bien: la teoría de las ideas de Platón es el resultado de su método hipotético (*KF 08*).

b. ¿Cuál es el motivo o la base de la idea?

Es la verdadera razón o fundamento del análisis de los factores (*stoicheiosis*, *KF 05;--29;31; 72*) o, en lenguaje kantiano, del rastreo de las condiciones de posibilidad de algo. Como vimos - *KF 06* - el análisis de parámetros utiliza la inducción (*KF 06; 08*) y procede en el marco del diálogo (*KF 02*).

Ambos métodos, la inducción (‘epagogè’) y el diálogo (‘dialogos’), son modos de muestreo,-- la inducción al abordar un aspecto (elemento, parte) de una totalidad de datos, -- el diálogo al complementar en su unilateralidad las muestras que cada interlocutor realiza. Al fin y al cabo, cada uno de nosotros, cada grupo limitado, sólo ve una parte -una muestra- de la realidad total.

La regla que rige el platonismo podría ser “Bonum ex integre causa, malum e quocumque defectu” (El bien antepone la totalidad en su impecabilidad, el mal está cuando falta lo que sea en esa impecabilidad total).

KF. 79.

Muestra de bibl. Sobre el gran papel de la stoicheiosis (análisis de parámetros o factores), véase especialmente *E.W. Beth, De wijsbegeerte der wiskunde (Van Parmenides tot Bolzano)*, Antw./Nijmegen, 1944, 34/42 (El segundo período en el pensamiento de Platón); 42/51 (*La teoría de los llamados “números idea”*)

G.J. de Vries, La imagen del hombre en Platón, en: *Tijdschr.v.Filos.* 15 (1953): 3, 426/439 (uno de los mejores artículos) - Hasta aquí los antecedentes metodológicos de la teoría de las ideas.

Modelo aplicable.

La primavera está en pleno apogeo. Salgo a la naturaleza: ¿qué veo? Narcisos silvestres aquí y allá. - Si tienes un poco de mitología griega en la cabeza, piensas en el mito de Narkissos (*KF 54ss*): una vez muerto -literalmente- por falta de fuerza vital, fue convertido en un narciso por la feroz diosa del destino, Némesis. Esta sería entonces “la visión mítica” del fenómeno del narciso.

Platón conoce los mitos, los valora, pero de forma restrictiva (en la medida en que son inmorales, los rechaza como “más nada que algo” (“me on”) literalmente: no cosa). Si es necesario, emplea un mito en sus textos, cuando no dispone de ideas racionales, porque, también para el llamado Platón “huidizo del mundo”, la “razón” es un aspecto típicamente humano del alma del hombre, incluso en un alto grado lo que lo hace verdaderamente humano.

Pero paso por encima de esta sabiduría mítica y miro atentamente (“theoria”) la estructura del único espécimen que tengo en la mano: observo con precisión - akribos - por ejemplo, la flor en forma de trompeta. Comparo con un segundo espécimen. Y así sucesivamente.

En mi “nous” (mente) el concepto humano “narciso” se forma y se desarrolla gradualmente en un concepto universal, que abarca todos los narcisos (posibles). Es decir, la estoqueiosis como conjunto de “elementos” (= especímenes, “imágenes”) que tienen las características comunes de “el” narciso (el concepto abstracto).

Al mismo tiempo, he observado que los narcisos prefieren aparecer en grupos (por ejemplo, mediante la propagación de los tubérculos). Ver esto es el estoicismo como un sistema de elementos coherentes.

Conclusión: la estoqueiosis lleva a la generalización y a la generalización. Dos formas complementarias de totalización o formación de un concepto de “totalidad”. Esa totalidad en sus dos formas es la idea (aquí: “el” narciso), en la medida en que se manifiesta en nuestros conceptos.

KF. 80.

Obsérvese el carácter restrictivo de la última frase “en la medida en que la idea se manifieste en nuestro entendimiento”. Porque la idea no es nuestro entendimiento. Es lo que hace posible nuestro entendimiento (condición de posibilidad, “hipótesis”).

Sigo adelante, con otros que persiguen lo mismo -explorar las maravillas de los “fusus”, la natura, la naturaleza- y ¿qué vemos? ¡Un narciso deforme! ¿Cómo sabemos que está deformado? Porque con el concepto universal y sistémico (generalización / generalización) ha aparecido en nuestra mente el dichoso narciso (en términos platónicos: “el buen narciso”). Si te gusta: el narciso ideal y perfecto. Nuestro estoicismo o análisis factorial también lo descubre. Ese ideal (en este caso del narciso) es también “la idea”.

Nótese que la idea no es nuestra comprensión de ese ideal. Sólo la idea hace posible ese concepto o diseño ideal. Sólo entonces son posibles los juicios de valor.

En resumen: concepto general (todos los narcisos (posibles)); concepto de sistema (la interconexión de todos los narcisos (posibles)); ¡concepto ideal (los narcisos perfectos)!

Esto es lo que nos proporciona la estoqueiosis del fenómeno natural “narciso”. Lo resumimos en el nombre (onoma, lat.: ‘nomen’) ‘narciso’. Lo resumimos en el concepto abstracto de “el narciso”. Pero la idea no es ninguna de las dos. ¿Por qué no? Porque la idea es algo que siempre ha actuado en los fenómenos naturales antes de cualquier intervención humana, y es... como “modelo” en el sentido de parangón o “causa ejemplar” (como también decían en la Antigüedad). Al igual que se dice que una chica es “modelo” cuando pinta una diosa o hace una estatua de diosa. Por eso Platón dice que la idea es preexistente.

Nota -- Por lo tanto, es radicalmente engañoso tratar la teoría de las ideas en la teoría de los conceptos (una subdivisión de la lógica tradicional). Como hace *E. De Strycker, Beknopte geschiedenis van de Antieke filosofie, Antw., 1967, 95/ 100 (Zijnsleer)*: la teoría de las ideas pertenece a la ontología. A saber, en la parte de la ontología que trata de la razón objetiva o fundamento del hecho constatable de que hay universalidad, coherencia sistémica e idealidad en la naturaleza. Esa razón o fundamento es algo objetivo, en y sin embargo detrás, por encima, antes de lo dado.

KF. 81.

El único original / los muchos modelos.

Esta vez utilizamos el término “modelo” no en el sentido antiguo, sino en el sentido de la teoría de modelos más reciente, es decir, en el sentido de “lo que proporciona información (insight) sobre un original (sobre el que se busca información)”.

Cuando *E.W. Beth, The Philosophy of Mathematics*, 46 ss, aborda el tema de los “números de las ideas” (una traducción muy mala, más bien “ideas estructurantes”), dice, o.c., 47 ss: “Por ejemplo, las ideas. Estos son incorpóreos y preceden a los cuerpos. Sin embargo, cada idea, considerada aisladamente, es una, pero considerada en conexión con otras, muchas”. Nos gustaría ilustrar algo similar con esto.

a. Nuestro viaje inductivo a través de la “fusus” (naturaleza) nos proporciona sólo muestras, y nuestro diálogo con los otros coinvestigadores nos proporciona la visión de que cada uno de nosotros aporta sólo, una perspectiva - otra palabra para “muestra” (pero querida por el Padre Nietzsche).

b. ¿Cómo se puede pretender, en esas condiciones tan restrictivas, que nuestros conceptos, de naturaleza inductivo-dialógica, capten verdadera y completamente tanto la totalidad (universal y global) como la idealidad? Ciertamente, no Sócrates y Platón. La representación fiel y completa de la plena realidad y el pleno valor de algo sólo está presente en su idea. Para cada enfoque humano y más allá de ese enfoque.

Conclusión: los fenómenos visibles y tangibles que ofrece la naturaleza, lo que nos ofrecen nuestros conceptos (por no hablar de nuestros términos) -en este caso un número muy limitado de narcisos- son sólo modelos del original, de la idea. Ese original puede ser fácilmente el sujeto (original) en nuestros enunciados (ya que es lo desconocido), pero se vuelve difícil cuando se utiliza como refrán. ¿Por qué? Porque no tenemos control directo sobre la idea. Tenemos un control sobre sus modelos. Platón los llama, con razón, “imágenes”. Imágenes de la idea.

Las imágenes imperfectas.

Lo hemos visto hace un momento: “¡Mira, hay un narciso deforme! Eso puede ser trágico (un ser humano deforme, por ejemplo). Pero también puede ser cómico: pensemos en el payaso que “imita” al ser humano (ideal) de forma “deformada” (¿qué es una imitación o imagen que hace reír, sino una “caricatura”? Los modelos reales de las ideas son la mayoría de las veces “caricaturas” (N. Gogol).

KF. 82.

Nota... Leer *KF 04v*. (La idea es una ilustración viva del cuadrilátero “ser, verdadero, un bien”. El “ser” es todo lo que es real (la no-nada). Verdadero” es todo aquello que, en sí mismo o fuera de sí, tiene una razón o fundamento necesario y preferentemente suficiente (tiene sentido, se puede entender, se puede explicar). Uno” es todo lo que, por razón de similitud, pertenece a una misma colección y, por razón de coherencia, pertenece a un mismo sistema (la colección y el sistema hacen que una multitud se unifique). El “bien” es todo lo que tiene valor de alguna manera.

¿No ves que la idea de “ser” (aquí la muestra de narcisos) hace comprensible (“verdadero”) al “comprender” ese ser a la razón o fundamento de sus semejanzas y conexiones (“uno”) y a la razón o fundamento de su evaluabilidad en forma de juicios de valor (exitoso / deformado, por ejemplo) (“bueno”).

Como dice *O. Willmann, Abriss der Philosophie*, Viena, Herder, 1959-5, 372, “Eukleides de Mégara, de la escuela megárica-socrática, vinculó el pensamiento socrático con la “especulación” eleática (*nota*: en el sentido antiguo de “sondear”) e inició la conexión de los conceptos de “ser, verdad, unidad, bondad”, conexión que Platón llevó hasta la “fusión””.

A la luz que iluminan los cuatro conceptos ontológicos básicos, se entiende aún mejor la teoría de las ideas.

De paso, Willmann suele destacar no tanto a los eleatas (que enfatizaban especialmente el “uno”) como a los paleopitagóricos (que aportaban la unidad en la multiplicidad mediante el concepto de “estructura” (“arithmos”) o “configuración”).

Del “ontos on” al “mè on”.

¿De lo que es realmente real (y no aparente) a lo que es más bien nada que algo (no-cosa)! Esto es lo que siempre ha pretendido el platonismo, cuando mira al cosmos actual y, en particular, a la humanidad actual o “fenomenal” (theoria). Qué cantidad de imágenes deformes, para llorar (trágicas) o para reír (cómic).

¿Cómo puede un Tadeusz (Borowski) sostener, con alguna razón o fundamento necesario, que Platon “mentía”? Sólo puede hacerlo o bien por no haber leído siquiera a Platón (aparte de un rápido y fácil “resumen”), o bien por no haberlo leído “adecuadamente”.

KF. 83.

Las caricaturas.

“El mundo terrenal no refleja un ideal”, decía Tadeusz (Borowski). Esto es precisamente una afirmación platónica. Porque, como dice *de Vries, Plato's Image of Man*, 430, “todas las proposiciones de Platón no tienen más que una validez limitada”. Es decir, son juicios restrictivos y reservados. En este caso: “El mundo terrenal sí refleja un ideal”. Los dos -uno de los muchos ejemplos de “armonía de los opuestos”- son verdaderos en cierta medida al mismo tiempo. Se corrigen mutuamente. Esto explica lo que sigue.

El hombre como alma situada en el cuerpo, la polis y el cosmos.

Cfr. *KF 01*.

a. Cósmico

“Platón describe las dos fuerzas que ve en el universo: el nous, el entendimiento razonable acompañado de un propósito, y el ‘anankè’, la co-cause inevitable que sólo tiene un significado negativo en el sentido de que su existencia sin razón impide una conformación perfecta del todo -el cosmos- según el ejemplo divino”. Cfr. *KF 49*, donde ya mencionamos este doble elemento “formador” (fundador del universo).

Para una visión más amplia e históricamente precisa, véase *A. Rivier, études de littérature grecque (Théâtre / Poésie lyrique / Philosophia / Médecine)*, Ginebra, Droz, 1975, -- o.c. 3/42 (*Eschyle et le tragique*) - o.c. 23: “*Nécessité, Destin, Fatalité*” - ; o.c. 139/161 (*Un débat sur la tragédie grecque (Le héros, le ‘nécessaire’ et les dieux)*); también o.c., 163/194 (*Remarques sur le ‘nécessaire’ et la ‘nécessite’ chez Eschyle*). Quien recorra estos textos desde un punto de vista de conocedor comprenderá por qué Platón no duda en incluir el término “anankè” (necesidad, “nécessite”) con el conjunto de la tragedia aischuliana en su pensamiento.

b. Política.

¿Es necesario todavía explicar cómo Sócrates y, tras él, Platón, abordaron la degeneración de la sociedad, entre otras cosas y especialmente en la forma típicamente “racional” de esa degeneración, a saber, la pericia sin escrúpulos (fuertemente defendida por varios sofistas)? Cfr. *KF 19* (en el que hemos tocado este aspecto político). ¿Y qué hay del contenido de su Séptima Carta (donde se habla sin tapujos de la degeneración de la sociedad siciliana)? ¿Qué se puede decir de la sentencia de muerte dictada contra un hombre noble como Sócrates? La polis en la que vivía Platón era “la dolorosa y sangrienta obra del hombre”.

KF. 84.

c. Individual.

Ni que decir tiene que toda la psicología platónica gira en torno a una tríada, a saber, “el gran monstruo de las pulsiones inferiores (la vida nocturna, la ‘diaita’ (vivir, comer, beber), el sexo, la economía), el león menor (la parte más noble del alma que se mantiene o cae con el honor y el sentido del honor, no sin sus frustraciones como la pena, el resentimiento, la ira, etc.) y, por último, el hombrecillo (es decir, todo lo que es espíritu en el alma)”.

¿Ves el diferencial “grande, menos grande, pequeño”? Lo que constituye lo humano en el hombre es, en la experiencia platónica del hombre -el hombre como es realmente, fenoménicamente, y no como está diseñado en vagos ideales- el más pequeño de los tres aspectos anímicos. Si tal cosa no dice mucho. Pero entonces, hay que haber leído a Platón... y meditado sobre sí mismo para que, en lugar de falacias inspiradoras, se logre una concepción con sentido.

Anagogía... no catagogía.

Anagein” es “educación ascendente”; “katagein” es “educación descendente”. En términos tópicos: “anagogè” es construcción, si es necesario por restablecimiento y/o actualización; “katagogè” es entonces “Destruktion” (Heidegger), “deconstrucción” (Derrida), reducción.

En otras palabras, a pesar de la cruda evidencia de lo contrario, Sócrates y Platón continuaron esforzándose por el desarrollo en las almas (de los jóvenes especialmente) de todo lo que es más elevado, --especialmente de las ideas más elevadas como la “isonomía” (igualdad democrática de derechos), el “dialogos”, entrando en conversación unos con otros para llevar los problemas, a través del muestreo inductivo, un paso más cerca de una solución, --si no la ideal, al menos alguna factible.

Eso es algo más que el martilleo constante del “mondo cane” (mundo de los perros), -- de los latiguillos nihilistas. ¿Qué solución a los problemas de la vida cotidiana se puede obtener de las profundidades de un Heidegger “destructor”? Qué se puede construir con “la déconstruction” que consiste en criticar y criticar al crítico y criticar al primer crítico?

¿No es eso “regressus in infinitum” (KF 64), una recaída sin fin en el pensamiento “negativo” (entiéndase: catagógico)? El pensamiento “positivo” (que significa “anagógico”) es, entre otras cosas, una consigna de la Nueva Era. Tal vez el platonismo que hemos defendido aquí con todas nuestras fuerzas pueda contribuir a ello. Por el bien de la “cultura” venidera.

Contenido

<i>Introducción: un método filosófico.</i>	(01/10)
<i>Primera muestra: Hacia una definición de “cultura”.</i>	(11/16)
<i>Segunda muestra: sigue buscando una definición.</i>	(17/22)
<i>Tercera muestra: Medicina y culturas modernas</i>	(23/29)
<i>Cuarta muestra: el principio de causa o razón suficiente.</i>	(30/34).
<i>Quinta muestra: La razón suficiente en las obras de Kafka.</i>	(35/39)
<i>Sexta muestra: El “modelo” de la razón o motivo desconocido</i>	(40/42)
<i>Séptima muestra: “El otro. De la razón”.</i>	(43/48)
<i>Octava muestra: el giro.</i>	(49/52)
<i>Novena muestra: todavía “análisis del destino</i>	(53/55)
<i>Décima muestra: La razón suficiente o fundamento de la “razón”</i>	(56/59)
<i>Undécima muestra: Racionalismo crítico.</i>	(60/63)
<i>Duodécima muestra: Revivir el racionalismo crítico.</i>	(64/65)
<i>Decimotercera muestra: La teoría crítica.</i>	(66/69)
<i>Decimocuarta muestra: Deconstruccionismo</i>	(70/71)
<i>Decimoquinta muestra: El enfoque lematóico-analítico</i>	(72/75).
<i>Decimosexta muestra: ¿Platón mintió?</i>	(76/84)