

5.7.1. Introducción al pensamiento moderno y contemporáneo.

Parte 1, p. 1 a 150

MHD Filosofía (tercer año) 1983/1984

Instituto Superior de Pedagogía de Amberes

Prólogo.

(1) Este curso es una introducción a la filosofía reductiva. Tiene como esquema:

(A) Observación (pruebas fácticas);

(B)1. Abducción (formación de hipótesis o reducción regresiva);

(B)2. Deducción (derivación de predicciones lógicamente sólidas o ed. progresiva);

(B)3. Reducción completa (establecimiento de nuevos hechos, que son peirásticos, es decir, comprobables como verificación o como falsificación).

La filosofía, incluso la ciencia profesional y la retórica, si se reducen, proceden de esta manera.

(2) Este curso tiene dos vertientes:

a/ sigue el método gen(n)ético (cfr. infra 1. (Modelo Anax.) 2. 215 (Mod. Ar.)

b/ Sigue el método intertextual, en la medida de lo posible (cfr. Infra 33v. (Wittg. Taalsp).

Nos remitimos a *J. Kristeva, sèmeiotikè (Recherches pour une sémanalyse)*, París, 1969; al citar a los autores y a sus intérpretes (hermeneutas) en la medida de lo posible, nos apoyamos en el tejido de nuestra rica tradición. Lo que significa algo así como una antología.

(3) La sentencia principal es y sigue siendo la p. 11v. (Reducción y deducción). Red. así como el “horizonte” ontológico). Todas las formas de razonamiento son elaboraciones de esa idea central. Destacamos algunos tipos de razonamiento.

(i) El punto de partida es y sigue siendo lo que los anglosajones llaman commons (las formas cotidianas de razonamiento en un entorno determinado) (cf. Infra 2;34, 233).

(ii)a. Fenomenología (232ff. (Schel. Mod.); 32.9 / 32.11 (dieptefil. Appl. Mod.) -- en algunos casos este método puramente descriptivo se inserta en el juego del lenguaje (véase 33v.) O de alguna “hermenéutica” (véase 38/40 (Vico, Dilthey)), o de una descripción existencial. (ver 146v. (fund. ontol. heideggeriano); (255ff.) o bien un Peirc. Mod. (255v.) o incluso de una “dialéctica” (Hegel o Marx) (véase 225/231).

(ii)b.1. Usabilidad general:

a/ la reducción analógica (véase 5:7 (concepto general de analogía) 34:101/109 104 (cib.) (anal. Versus ind.) 111/114 (tipol.

MHD 1.1.

Appl. mod.); 5/9 (mod. appl. mod.); 1,37; 140 (letterk. Appl. Mod.); 32,9/32,11 (Spranger, struct. mod.); 231/236 (Scheler, ide. mod.);

b/ la reducción “estequiátrica”. (véanse 2/3- (mod. platónico y milesiano); 5/5 (mod. matemático aplicado); 34 (mod. lingüístico aplicado). (= analogía con el juego de cartas); 66v. (microcosmos mecánicos. mod. de aplicación); 90 (mod. de aplicación binaria-operativa); 91v. (sistema de aprendizaje. mod. de aplicación); 102v. (análogo.-rojo. Mod., 104 cb.); 189ff. (atomist. app. Mod.) 208 (Pl.- str. App. M.); 218v. (estrictamente ontol. appl. M.); 220 (Rom. app. m.); (orgánico. Appl. M.) 226ff. (Heg. dial. appl. m.); 234/236 (ideat. Appl; mod.); 237v. (Ar. Systemleerst. Appl. Mod); 12/13.1; 31; 68/70; 126/128; 202/205; 242/245 (mod. de aplicación teosófica); 251v. (Christ. theos. app. m.);

c/ el método sistémico (véanse 18; 54; 21/24 (metateoría); 91; 104 cyb. 223; 172v.; 214),--por supuesto, en relación con el m. “estoqueítico”, que representa el momento “constituyente”, “elementos”, del mismo.

(ii)b2. Especialmente importante es la noción de lema (cf. 8.v. (wisk.); 10/12 (wisk. y normativo); -- ver foral 13.1 (Alkm. Hermenéutica) 254/259 (Percian Appl. Mod.), - por supuesto, i.v. la lemática-analyt. Método.

(iii)a. El método axiomático. ded. o lemático-analítico es decisivo para todos los sistemas de razonamiento estricto-logístico (véase 217 + 237v. (Arist. Appl. Mod.)

(iii)b. Los métodos puramente retórico-dialécticos ax.-ded. o lemm.-anal:

a/ la tríada peirciana (m. propio, derecho y/o liberal; véase .31v.; 33; 177v.; 233v.);

b/ fundacionalismo (ver 261v.)

Véase también la crítica de la ideología (a saber, en tal lemm.-an. meth.) 18; 54; 173; 214; 223.

La proyección (véase 64.1 /64.5) es un modelo de aplicación merkw. del mero pensamiento retórico.

(iv)a. La dialéctica antigua-medieval puramente retórica sigue siendo utilizable (véase 198; -- 15/19 (erist.); 19/20 (‘tú también’); 53).-- distinguida, sin embargo, de la dialéctica del destino (véase 198v.; -- 40v.; 41/45; 51).-- la dialéctica sofística es una aplicación mod. de la dialéctica del razonamiento. (ver 140; -- 188; -- 182 (antilogia); - - Socr.-Pl. mod. (véase 198/205).

MHD 1.2

(iv)b. El método psicológico en profundidad es muy especial (véase 32/32.12). Sin embargo, tiene, desde la crítica freudiana al mero pensamiento de la conciencia, un alcance muy amplio, -- tanto más cuanto que implica, en esencia, la forma más antigua del pensamiento griego. De ahí la gran "digresión" sobre este tema.

(v) La reina de todos los razonamientos es y sigue siendo, por supuesto, la Ciencia, es decir, la, esencialmente, ciencia profesional de inspiración matemática y física, que, siempre, o bien presupone un "positivo" real (no en el sentido schellingiano-existencial, cf. 166v.) la filosofía presupone (ideológica (ver empirismo (182v.) o sens(ual)ismo y fenomenismo (191v.;-- ver también 24 (la crítica de Kant al pensamiento deductivo tanto intelectual como escéptico-axiomático);

101 (clasificación de Bacon, con crítica inmanente)) o construye una sobre una base puramente científica (que entonces se llama científicismo, positivismo (232, A. Comte), empirismo (269 D. Hume) sea neo- o no) Ver modelo de aplicación anaxagórica, p. 70/123.

Se elabora deliberadamente de forma tan extensa, porque desde Galileo y las ciencias exactas modernas y actuales (es decir, lógico-matemáticas además de experimentales), también para las filosofías de todo tipo, ha surgido una crisis de fundamentos que todavía obliga a reflexionar sobre las abducciones (es decir, los fundamentos necesarios y/o suficientes) de todas las filosofías sin cuestionar.

Nota -- Los mayores componentes de la clasificación. - Se trata principalmente de las siguientes.

1A. El fil pagano. (-660/+600) (p. 3/245).

1A(1) De Natuurfil. (-600/-350) (pp. 3/187).

1. Subida (-660/-450) (p. 3/64).

2 Disminución (-450/-350) (p. 65/187)

2A. (Mech.-at. (pp. 66/180)

2B. Protosof.- Hum. (pp. 180/187).

1A(2) El clásico fil. (-450/-200) (pp. 187/241).

a. subida (-450/-320) (p. 187/238) Kleinsocr. (188/193). Grandioso. (193/238).

b. Neerg. (-320/+200) (páginas 239/241).

c. Teosofías (-50/+600) (pp. 242/245)

1B. El fil cristiano. (33/1450) (pp. 246/260).

Patristán. / Scholast. / otros (pp. 252/260)

II. El fil de hoy en día. (1450+) (pp. 260/264)

IIA. Renacimiento / Kant (1450/1781) (pp. 260/262)

IIB. Kant / presente (1781+) (pp. 263/264)

MHD 2

Nota - “Stoicheiosis”. - Platón de Atenas (-427/-347), de quien *An. Whitehead* (1861/1947), con *B. Russell* el autor de *Principia Mathematica* (1910/1913), pero también el filósofo del proceso o del movimiento, dijo una vez que todo el pensamiento occidental no era más que una serie de notas a pie de página sobre Platón, concedió una importancia fundamental, en un momento dado, para su dialéctica, a la “stoicheiosis”, es decir, a la desintegración y reagrupación (harmonía) de los componentes.

(a) percepción.-- La “fúsis” (natura, naturaleza) como un todo difusamente percibido es el punto de partida de la filosofía occidental.

(b)1. Secuestro. - Pensadores como los milesios -Tales, Anaximandros, Anaximenes v. Mileto (de ahí el nombre de “milesios”)- defienden el mundo natural y humano que les rodea, objeto del sentido común (Thom. Reid (1710/1796), -- es decir, la realidad en cuanto inmediatamente dada (realidad fenoménica) al sentido común de todas las personas (no locas). Ellos “ven” este mundo de la percepción “filosóficamente”. Razonan “Si, detrás, en, por encima de ese mundo visible y tangible de la vida, hay algo así como un ‘archo’ (principium, principio primigenio), que:

(1) es omnipresente, como constituyente, y

(2) al mismo tiempo, el origen de todo lo que ofrece nuestro mundo, sólo entonces esta asombrosa multiplicidad, en la que ya no vemos el “bosque” (es decir, el análogo de la sustancia primigenia unificadora, que es a la vez constituyente y origen común) del gran número de árboles, se convierte en una unidad no milagrosa, “comprensible” y transparente de muchos momentos o componentes vivientes-movidos.

(B)2. “Stoicheiosis”. - La “abducción”, es decir, el primer paso en la interpretación de lo observado, es esencialmente la ordenación de muchos momentos (en la teoría de conjuntos, uno reduce los momentos a “elementos”, todos los cuales son idénticos-idénticos, es decir, arbitrariamente intercambiables; --lo cual es abstracto).

Los estructuralistas actuales (cl. Lévi-Strauss (1908/2009 e.a.) proceden, en este ordenamiento, analógicamente: en términos de lingüística (lingüística al estilo de *F. De Saussure, Cours de linguistique* (1916)) hablan de los fenómenos culturales humanos. Este es sólo un tipo de estequiosis platónica

MHD 3

Cfr. -- Descamps, *La science de l'ordre (essai d'harmologie)*, en: *Rev. Néo-Sc.*, 1898, 30ss;

-- C. Berge, *Principes de combinatoire*, París, 1968 (este último "sitúa" momentos ("elementos") en "configuraciones" logísticas (es decir, colecciones de "lugares")).

IA. Las filosofías paganas. (2/245)

K. Löwith, *Weltgeschichte u. Heilsgesch.* En: *Anteile M. Heidegger*, Frankf., 1950, 115ss: "La autoconciencia europea ve su herencia cultural histórica determinada por dos tradiciones diferentes pero igualmente normativas, la 'clásica' (es decir, pagana) y la cristiana". Comenzamos examinando el primer componente básico de nuestras filosofías occidentales.

IA(1) La filosofía de la naturaleza y su primera crisis fundamental (-600/-350). (3/187)

Como he dicho, los Milesianos se dedican a la observación, la base de lo que W. Jaeger llama "el empirismo Milesiano". Pero interpretan por abducción (= reducción regresiva), es decir, plantean una hipótesis.

1. El auge del estudio filosófico de la naturaleza (-600/-450) (2/64)

1A. La idea hyliana de los milesios.

Hulè (materia, (sustancia primitiva), adjetivo: hílico (primitivo, fino o enrarecido). - La 'Historia' (inquisitio, investigación) de los Milesianos lleva a la reducción analógica. -

Tales (-624/-545), abduce, a partir de las riquezas naturales observadas (la lluvia, el crecimiento de las plantas), 'el agua' ('to hudor'). En otras palabras, en términos de "agua" habla de toda la naturaleza.

Anaximandros (-610/-547), según Simplicios, (*Fr.* 9) afirmaba que el origen ('archè') y el constituyente (omnipresente) ('stoicheion') del 'ser' es el 'apeiron' (indeterminado) (...). Anaximandros dice (explícitamente) ('legei') que este origen no es ni el agua (cf. Tales) ni ningún otro (...) constituyente, sino otro tipo ('heteran') de 'apeiron' (indefinido) 'fusin' (fuerza de ser; cf. infra p. 11), del que proceden todos los cielos y los mundos presentes en ellos. (Anaximandros dijo expresamente) que en el origen o los constituyentes, de los que surge el ser, ellos, por necesidad, también perecen. Porque (...), los que son pagan el castigo y la penitencia ('dikèn kai tisin didonai') (cf. Infra p. 128s. interpretación eurípidea) uno a otro ('allèlois') por razón de 'adikia' (injusticia) y esto según el orden del tiempo.

MHD 4.

Hay que tener en cuenta que el secuestro de un orden jurídico fluido cósmico era algo habitual en aquella época. En la sustancia primigenia, a saber, se representa toda la injusticia.

Anaximines (-588/-524) (según Aetios; *Fr.* 2) “juzgó que ‘el origen del ser es el aire (‘aer’). ¡Pues, (...) de él se originan todos (los seres) y en él se disuelven (‘analuesthai’) (...) ‘como - modelo - nuestra ‘psuche’ (‘alma), el aire como es, nos mantiene unidos con fuerza (‘sunkratei’), así también - analogía - el aire y el aliento (‘pneuma’) une el cosmos!

Anaximines utiliza ‘aire’ y ‘aliento’ como sinónimos (‘sunonumos’). -- Esta primera “abducción” de lo que, más tarde, se llamará “Alma del Mundo”, es la primera forma clara de lo que, desde el Renacimiento, se ha llamado “hylozoísmo” (la sustancia primordial -no la sustancia ordinaria o “bruta”, por supuesto- es abducida como vida y dadora de vida).

Nota.-- *W. Jaeger, A la naiss. d. l. Théol.*, París, 1966, afirma que la sustancia primigenia tiene rasgos “sagrados” (ya sea daimónicos o divinos); en consecuencia, los milesios, con S. Agustín, son llamados teólogos. Los estudiosos de la religión (*G.v.d. Leeuw, Phän. d. Rel.*, Tübingen, 1956, por ejemplo) hablan de dinamismo (creencia en el poder; ‘kratophany’). Que regularmente habla de “santidad” en términos de “sutileza”.

Nota: El concepto de “hule” como la base sutil primordial de todo “ser” es un logro duradero en la filosofía griega posterior.

1B. Las primeras grandes abstracciones, principalmente especulativas, son

Las formas numéricas, el “ser” puramente pensado, el universallogos, -hay tres tipos de abducciones puramente razonadoras.

(i) La abstracción matemático-teórica de los paleoputores.

Puthagoras contra Samos (-580/-500); Philolaos, Hiketas, Archutas y otros.

La sustancia primigenia es “micromonádica” (partículas diminutas discontinuas). Se percibe en su manifestación material grosera. Los números de las “formas” geométricas, unidos entre sí (armonía), son a la vez elementos primarios y orígenes (“principios”). (Aritmética, geometría, musicología, astronomía).

MHD 5.

Estas formas numéricas armónicas son especialmente en:

- (1) la música - mejor: en la “choreia” (danza, música, poesía - y
- (2) el “macrocosmos” -la “música de las esferas”- de los cuerpos celestes; de ahí, además de las matemáticas de los números y del espacio, la música y la astronomía como materias de aprendizaje, que los latinos, más tarde, llamarían las “cuatro artes” - cuadrivium-. Son un logro duradero de la cultura occidental.

La unidad en la multitud.

La analogía -lo parcialmente idéntico y lo parcialmente no idéntico- es la clave de la “visión” (“theoria”) de la armonía de la forma numérica en la sustancia primigenia.

Volátil - parcialmente idéntico - (totalmente) no idéntico, así es el diferencial, que fue el punto de partida de los paleopitagóricos.

Consecuencia 1.-- Definiciones de criatura como “el viento quieto es la calma (estado) en la masa de aire” o “el mar tranquilo es la quietud del movimiento de las olas” (Arquitas de Tarantón (-400/ -365) tienen ‘sentido’: se dice del sujeto ‘viento quieto’ o ‘mar tranquilo’ del proverbio; d.es decir, el sujeto, tomado por sí mismo, es voluble sólo consigo mismo (uno, es decir, indivisible en sí mismo e irreductible a cualquier otra cosa), es parcialmente idéntico al proverbio, que, también por sí mismo, es voluble consigo mismo.

En otras palabras: dos identidades completas pueden, si son parcialmente idénticas, separarse la una de la otra. -- A este respecto, la “masa de aire” o el “movimiento ondulatorio” son la sustancia a la que el “estado de reposo” o la “cesación” se hacen propios como forma, -- lo que se quiere decir es una forma numérica (armonía)

Consecuencia 2. -- el número, expresado en números (cardinales), que hace posible el recuento, es una aplicación o modelo aplicativo de identidad parcial: una multitud (al menos dos) de micromónadas (puntos discretos o discontinuos) es una bajo punto de vista de la agrupación (agregación, colección);

En otras palabras, no sólo como forma geométrica (armonía), sino ya como número, el arithmos (número, agregación) es una unidad (abstracción) en la multitud.

digresión.-- El concepto de modelo (matemático).

Doede Nauta; Logica en model, Bussum, 1970, 16, 26vv, afirma con razón, que los paleopitagóricos introdujeron el concepto de “modelo” - en forma de modelo “geométrico” de un dato numérico (un número), precursor del modelo de la geometría analítica. En vista de la enorme aplicación, hoy en día, del concepto de modelo, vamos a discutirlo.

Acabamos de ver que los paleopitagóricos postulaban un parentesco interno entre la aritmética y la geometría. Esto les llevó a traducir los datos aritméticos en geométricos. El “modelo” es una conversión (representación) de entidades y situaciones de la naturaleza y la historia en un conjunto de símbolos.

MHD 6.

En el lenguaje de la teoría de sistemas: - dado en un sistema conocido - en este caso, formas numéricas (figuras geométricas); dado, en segundo lugar, un sistema desconocido

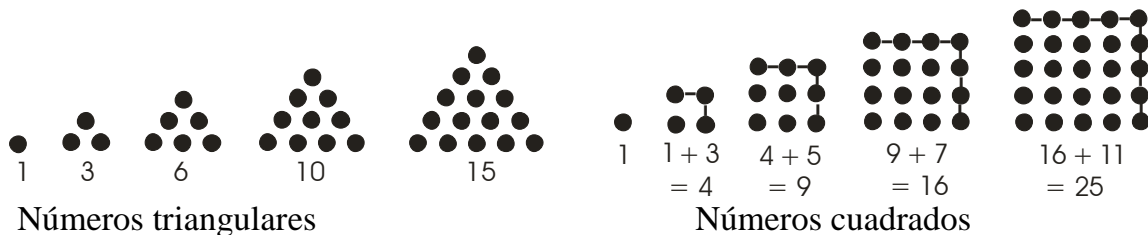
- la unidad (micromónada, punto) y sus “números” (dos o más), independientemente de la primera;

- Si se utiliza el sistema conocido (por ejemplo, mediante una representación (traducción, transformación, función)), para obtener una visión (“información”) sobre lo desconocido, entonces se construye, en lo conocido, un modelo de lo desconocido. -
- cfr. *K. Bertels/D. Nauta, Inleiding tot het modelbegrip*, Bussum, 1969, 28.

- Imagen’ es, en lenguaje de teoría de conjuntos, una ‘ley’ (ordenación) tal que, a cada miembro (elemento) y de un conjunto desconocido A, en el conjunto conocido B se le añade, se le asigna, cada elemento X. -- expresado simbólicamente: $y = f(x)$ (y es función de x o x es imagen de y).

Cfr. *H. Freudenthal, Lógica exacta*, Haarlem, 1961, 10/11.

- Veamos ahora cómo los paleopitagóricos representan la unidad y sus números (al menos dos) en formas numéricas (armonía).



En otras palabras, a través de la serie de triángulos o cuadrados obtenemos una visión (información) de la unidad correspondiente (representada en ella) y sus números. O bien: las cifras son modelos para los números.

La geometría analítica, desarrollada posteriormente, demuestra que esa “traducción” (representación veraz) de los datos geométricos (incluso de las teorías) a los numéricos (en este caso: algebraicos y viceversa), puede estar justificada. “Por eso la geometría analítica es también el primer método modelo sistemático de la historia de las matemáticas: desde entonces, los objetos (conceptos) y métodos geométricos han sido modelos para los algebraicos y viceversa”. (*D. Nauta, Lógica y modelo, Bussum, 1970, 31*). Al fin y al cabo, la realización es mutua.

Nota -- los paleopitagóricos han dejado la más bella prueba del absurdo en la antigüedad, que es imposible encontrar un número racional para la raíz de 2.

Cfr. *D. Nauta, o.c., 27/28* en el cuadrado de la unidad la diagonal es la raíz cuadrada de 2 ($\sqrt{2}$); todavía no había un modelo de extracción de la raíz ni un modelo de medición. Consecuencia: $\sqrt{2}$ no se puede medir.

MHD 7.

“La analogía es el eje del concepto de modelo”.

El hombre accede al mundo, en conocimientos y habilidades, descubriendo, en lo caótico y desconocido, similitudes con lo ordenado y familiar.

(i) El concepto de “modelo” no es la única forma de pensamiento que expresa la similitud de los estados de cosas.

(ii) **hay** toda una serie de otras nociones que, de un modo u otro, dan testimonio de la analogía”. (K. Bertels/D. Nauta, *Inl. to the Model Begr.*, 31).

Los teóricos enumeran: imagen, icono, reflejo;- metáfora (transferencia);- ejemplar, copia, paradigma, escaparate;- molde, plantilla, patrón;- facsímil, copia;- isomorfismo, homomorfismo, homología, etc. Todos estos datos son en algún punto análogos. Todos estos datos están en algún lugar de los modelos analógicos.

Cualquiera que esté familiarizado con un poco de ciencia religiosa sabe que las religiones arcaicas están repletas de analogías y, por tanto, de modelos. Por ejemplo, los mitos: son, en una de las acepciones básicas, modelos de

(i) actos rituales y

(ii) todos los actos de vida posibles (por ejemplo, la pesca se realiza según el modelo primigenio del “primer” o primigenio pescador; el protoplasto (primer antepasado engendrado), por ejemplo, es un modelo para todos los miembros de la tribu, etc.). Con la diferencia de que, en ese contexto sagrado-dinámico, el modelo:

a. es ejemplar y, por así decirlo, obligatorio (normativo) y

b. implica participación; es decir, quien lo sigue, participa en la “dunamis” (la sustancia primigenia) del modelo, que es “sagrado” (cargado de poder).

Este aspecto sigue presente, de forma filosófica, en el puthagorismo - el número, la forma numérica (armonía) es modelo, es decir, controla (aspecto cibernético) y da poder (aspecto dinámico) a lo que participa en él siguiéndolo. - También en el platonismo, que toma prestado en gran medida del puthagoreanismo, la idea (es decir, el modelo o paradigma trascendente) está presente, por participación, en los datos de la naturaleza.

La crisis fundamental de la cultura griega, operada en la “ilustración” natural y protosófica (que rompe con el respeto arcaico al modelo (como norma, participación y poder)) ve en el modelo sólo un dato manipulable: surge el modelo secularizado. Más adelante se hablará de ello.

La prueba del absurdo ahora, es un caso típico de pensamiento y construcción de modelos. La prueba ab absurda tiene la siguiente estructura:

(i) punto de partida: existe un contramodelo, es decir, un ejemplo (instancia), que (+) sí se corresponde con los datos del problema, pero (-) no se corresponde con lo que se requiere, es decir, con lo que se debe demostrar;

MHD 8.

(ii) la prueba sistemática de que tal contramodelo es imposible, porque implica incongruencia (contradicción, contrasentido, paradoja); -- por este medio indirecto, por lo tanto, resulta que sólo el modelo puede existir.

Modelo aplicativo (de los paleoputores).

(i) **Dado:** El cuadrado de $\sqrt{2}$ (raíz de 2) es 2 (es decir, la definición del símbolo “ $\sqrt{2}$ ”);

Pregunta: (a demostrar): Una fracción, igual a $\sqrt{2}$, es imposible (absurda).

(ii) **Prueba** -- lema (es decir, lo que no conocemos, $\sqrt{2}$, se afirma como si existiera y fuera desconocido): pretendemos que existe un número racional, que es un modelo para $\sqrt{2}$.

Traducido matemáticamente: hay dos números -p, q- tales que $p/q = \sqrt{2}$ (p/q es el contra modelo, que es desconocido e hipotético al mismo tiempo).

Simplificación: reducimos este contramodelo a su expresión (forma) más simple, es decir, eliminando todos los factores comunes de p y q (en p/q); este contramodelo reducido se llama p/q .

(i) p y q no tienen factores comunes;

(ii) $(p/q)^2 = 2$ (que se “deduce” de lo dado).

a. De (ii) se deduce: $p^2 = 2q^2$; esto implica que p^2 es par. Pero, en ese caso, p también debe ser par: $p = 2r$ (-significa: p es el doble de un número r)

b. De (i) se deduce que q debe ser impar.

c. Por otro lado, $q^2 = p^2/2$ (como “consecuencia” de (ii)).

Conjugación de sustitución (reemplazo): p por 2r; en ese caso, encontramos:

$q^2 = 4r^2/2 = 2r^2$. Esto implica que q^2 es par. Pero en ese caso, q también debe ser par.

Conclusión: si hay un modelo p/q , entonces q debe ser tanto par como impar. Lo cual es absurdo, absurdo.

Consecuencia: el contramodelo analizado lématicamente es imposible.

Nota -

1. Los putagóricos -los griegos- no decidieron, a partir de tales situaciones, adoptar (postular) números irracionales (números no medibles). Dieron prioridad a la geometría sobre la aritmética, que tenía sus deficiencias (no se disponía de una medida de longitud, es decir, de un modelo de medida).

2. Los orientales, en cambio, ya trabajaban con números irracionales y las matemáticas modernas han seguido el camino de los orientales.

Nota.-- El método lématico-analítico es un método definitivo y extremadamente fructífero:

(i) No se conoce algo; pero se introduce, como si se conociera (hipotético);

(ii) realizar operaciones sobre ella (= análisis), que revelan sus implicaciones (herencias, condiciones).

MHD 9.

Todo el álgebra (desde el Renacimiento) se basa en el método leamático-analítico.-- La incógnita se introduce, leamáticamente, como 'x'. En los manuales más antiguos, la incógnita se llamaba "res" (la materia en cuestión); se designaba con una "r" rizada, que luego se sustituyó por "x".

La ecuación algebraica $-y = f(x)$ - se escribe como si se conocieran las incógnitas e, inmediatamente, se pueden realizar operaciones (fase operativa: análisis) como con una conocida. El "análisis" superior y la "geometría analítica" se llaman así, precisamente, porque introducen, leamáticamente, cantidades cuyas relaciones diseccionan.

Eso también es una aplicación del modelo: se traduce lo desconocido al lenguaje artístico de las matemáticas (donde tiene como imagen, por ejemplo, x, y, etc.). O bien: las letras son el "modelo" artificial de -lo que los tecnólogos actuales llaman- la "caja negra", que se quiere analizar.

Cfr. -- O. Willmann, *Abriss der Philosophie (Philoso-pische Propädeutik)*, Viena, 1959, 137;

-- *id.*, *Gesch. D. Idealismus, III (Der Idealismus der Neuzeit)*, Braunschweig, 1907-2, 48 y ss., donde se discute el cálculo de letras del P. Viète (+1603) como modelo del método analítico (leamático), y esto como un logro típicamente "especulativo": en efecto, la introducción es un acto abductivo, por el que se supone (hipótesis) que, introduciendo leamáticamente la incógnita, el problema se hace más inteligible).

Nota.-- El razonamiento apagógico.-- Aristóteles (-384/-322), más tarde llamó a la prueba a partir del absurdo (reductio ad absurdum) 'apagoge'.

Nota.-- El principio de contradicción (contradicción, incongruencia).

Los eléatas, de los que se hablará más adelante, contrastarán el "ser" con el "no ser" (la nada). Fundaron la ontología (filosofía del ser).

La base ontológica del axioma de incongruencia es el axioma tautológico: "Lo que es, es (Lo que es, es)".

Esto significa que la identidad plena sólo puede articularse tautológicamente ('tautología' es 'decir lo mismo'): después de todo, algo sólo es volitivo consigo mismo.

El axioma de la incongruencia es: "o algo es (así) o no es (así)". Esto excluye una tercera posibilidad: "O algo es o no es; una tercera parte queda excluida". Se ve que se realiza una especie de complementación: ... el "ser" y el resto (que no es nada y, por tanto, de hecho, no está). El "ser" sólo es idéntico a sí mismo, por lo que es "absoluto" (totalmente). No tolera la contradicción. La prueba del absurdo deriva su fuerza lógica del absoluto del ser. Por lo tanto, nada puede oponerse a ella: cualquier otra cosa es imposible.

Eso es ontología.

MHD. 10

La estructura lógica de la prueba apagógica.

(A) **Observación.** - El conocimiento directo proporciona hechos (véase infra p. 232 y ss.): La fenomenología de Husserl.

1. En un momento dado, un paleopiteco hizo un descubrimiento sorprendente: un cuadrado cuyos lados, por ejemplo, miden 1 unidad de longitud, tiene 2 como cuadrado de la diagonal (teorema de Puth); pues bien, en aquella época, a diferencia de nuestra numerología moderna, los puthagóricos sí poseían números naturales y “fracciones”, pero ninguna raíz cuadrada ($\sqrt{2}$) como modelo matemático. Para la $\sqrt{2}$ no había, en su sistema, ningún modelo de medición (medida de la longitud).

2. Platón (*Politeia*, 1) hizo el sorprendente descubrimiento que Céfalos aducía como definición exhaustiva (cf. *Infra p. 200s. (Definición de Socr.)*) de la justicia secuestrada 1/ decir siempre la verdad; 2/ pagar siempre las deudas.

(B) **Interpretación** (es decir, conocimiento indirecto (basado en el “logismos”, el razonamiento discursivo)).

(B)1. Secuestro.

1. De repente, un puthagoreano se da cuenta: “Si no existiera ningún modelo de medición, sin más, el hecho asombroso sería “normal”, “comprensible”: “no sorprendente”. Razón: existe entonces una razón o fundamento necesario y suficiente.

2. Platón, al escuchar, ve de repente la insuficiencia de la definición (como necesidad y/o razón).

(B)2. Deducción

(a partir de la abducción (= hipótesis, reducción regresiva) derivar una reducción progresiva o predicción comprobable; deducir un “control” (= modelo de prueba)).

1. El paleoputólogo diseña (abduce) un contramodelo (contra su propia opinión): “Supongamos: que existiera un modelo de medida (número medible), ¿qué es entonces (como deducción)? Este contramodelo, siendo totalmente desconocido para él, lo toma como “lema”, es decir, como desconocido, con el que sin embargo quiere realizar operaciones, para analizar sus implicaciones (deducciones) (método lematológico-analítico). Cfr. supra p. 8, ad (i).

2. Platón diseña un contramodelo: “Supón que un amigo, de buen humor, te confía las armas y te pide que se las devuelvas, volviéndose loco. (Contra modelo:) Supongamos que los devuelves. ¿Y entonces qué?”.

MHD 11

(B)3. Reducción peirástica, completa y real

(confrontación de la predicción deductiva (aquí: lemática-analítica) con el nuevo material fáctico).

1. Véase más arriba p. 8, ad (ii): la prueba “experimental”, en el razonamiento matemático, consiste en operaciones axiomático-deductivas (aquí: el contramodelo (= idea) abducido lemáticamente se disecciona (análisis) sobre sus relaciones en el conjunto del sistema axiomático-deductivo (véase infra p. 18v. (*el sistema como parte del ser total*; cfr. infra p. 218 (*lógica pura*); 223 (*crítica de la ideología*); 225 (*identidad plena y parcial*); 227 (*punto de vista dialéctico*); 236 (“ideas” frente a ciencias positivas)).

2. Platón razona de la siguiente manera:

“Nadie -quiero decir con suficiente conciencia- diría que tienes un deber, o que estás actuando con justicia, si devuelves esas armas a un demente”. (Platón argumenta analógicamente: en términos de un argumento de autoridad, expresa un argumento de hecho: (Platón argumenta analógicamente: en términos del argumento de autoridad, está haciendo un argumento de hecho: “si uno pone a disposición de un demente, con plena libertad, un instrumento que pone en peligro su vida, está participando en una (posible) violencia que es ética y políticamente irresponsable”). (deducción causal).

(b)4. Evaluación (juicio de valor).

1. modelo matemático:

Q debe ser par e impar al mismo tiempo (ver arriba página 9 (abajo)). Lo cual es absurdo (preposterous). Por lo tanto, el contramodelo lemático queda falsificado (refutado).

2. Platon: El contramodelo conduce, de plano, a la refutación radical en el lenguaje de los hechos de la falsa definición de Kefalos.

Ambos modelos son obvios como resultado.

La distinción entre el razonamiento puramente deductivo y el reductivo.

(A). modelo de regulación.

a. Deducción: “Si frase 1 (= prefacio), entonces conclusion (= frase posterior; conclusión); pues bien, frase 1; por tanto concl.”.

b. Reducción: “Si frase 1, entonces concl. ; pues bien, concl.; por tanto, frase 1”.

Ambos juegos lingüísticos (véase infra p. 33ff. (Wittgenstein)) son dos.

(i) la oración condicional (= identidad parcial implícita o “herencia”);

(ii) las reglas de derivación (regla deductiva; regla reductora).

MHD 12

(B). modelo aplicativo.

Modelo deductivo: “Si toda el agua suficientemente calentada empieza a hervir, entonces también estas cacerolas de agua aquí y ahora (singular) y esta agua aquí y ahora (singular); pues bien, toda el agua suficientemente calentada empieza a hervir; así que estas cacerolas de agua y esta agua hervirán (experimento futuro)”.

Teoría de la colección: “si u (modelo universal o regulativo), entonces p (modelo part.) o s (mod. singular); pues bien, u; por tanto p o s”.

Modelo reductor: “si toda el agua suficientemente calentada empieza a hervir, entonces también estas cacerolas de agua aquí y ahora y esta agua aquí y ahora (hierven, si se calientan suficientemente); así que toda el agua (si se calienta suficientemente, empieza a hervir)”.

Teoría de la colección: “Si u, entonces p o s; por lo tanto u”.

Aquí generalizamos o inducimos (se “extrapola” de p o s a u). La inducción es un tipo de reducción (y muy frecuente).

(C). El “horizonte” ontológico.

Cfr. *Infra* pp. 217f; 223f; 228f . -- Dado que todo razonamiento tiene lugar dentro del “ser”, es decir, el conjunto y el sistema de todo lo que es como ser (objeto de la ontología), el razonamiento también puede formularse de forma idéntica (véase más arriba p. 5).

Estas cacerolas de agua aquí y ahora (concreto-individual),--esta agua aquí y ahora (sing. concreto-indiv.) son otras tantas identidades plenas (véase *infra* p. 219).

Sólo se puede “razonar” sobre esto si son, mutuamente, parcialmente idénticos. Eso es, de hecho, un hecho: son, por muy diferentes que sean, tomados voluntariamente como idénticos (idénticos) en vista de “si se calienta lo suficiente, entonces empieza a cocinar” (identidad parcial).

Teosofía órfico-putágora.

I. Gobry, Pitágoras, París, 1973, cita la “chrusa epè” (las palabras de oro) de los paleoputagóricos: “En primer lugar, honra a las deidades inmortales, ya que están dispuestas según la ley (divina)”. (o.c.,113).

1. Característica de la teosofía (filosófica, -- profesional. retórica) es el intervalo de clasificación entre Zeus Pater (o.c., 144), la deidad suprema, y las realidades groseras (terrestres y cósmicas).

MHD 13

2. Esta jerarquía de seres es también una jerarquía hílca (fluídica, sutil, sutil) hablando.

(i) la sustancia bruta, empíricamente perceptible, fue secuestrada como una forma “inferior” de la sustancia primordial (“materialización”);

(ii) dentro del orden de los seres sutiles primordiales, hay un orden de precedencia: por ejemplo, el alma humana es una dosis de ‘aithèr (cf. *Infra pp.* 122v; 126v; -- cf. 27v), que - primordialmente - es diferente, más fina, que, por ejemplo, el aire (tomado hiladamente) o la tierra.

3. Las dos órdenes anteriores implican una tercera:

La materia “muerta”, las plantas, los animales y los seres humanos son distinciones de rango empíricamente observables. Pero detrás de estos, los Puthagoreanos secuestraron una clasificación hílca de “almas” (con su propio nivel de sustancia anímica).

4. El hombre, como alma (hílca) (daimon),

es el punto de encuentro de los tres órdenes anteriores: gracias a la identificación primordial (a menudo, ahora, llamada unificación mística) puede comunicarse e interactuar con la totalidad del universo-sustancia del alma (sustancia primordial, omnipresente; cf. *Supra p.* 3/4).

(i) Puede hacerlo de forma mántica (como vidente o adivino), en cuyo caso desarrolla una nueva percepción (extrasecular, transempírica).

(ii) También dinamista-mágico (manipula la materia primordial como fuerza; por ejemplo, en los ritos de limpieza (cf. *Wb. Kristensen, verz. Bijdr., A., 1947, 231ff.* (Los orfistas, entonces, en el sur de Italia y Sicilia, religión dominante, tenían amuletos, cantos mágicos (para animar objetos inanimados o convocar a los muertos).

5. La clasificación, entre los seres y su sustancia sutil,

también tenía un lado agógico (ético-político). Cuanto más elevado sea el nivel de sutileza, más independiente (emancipación) y dichoso (deificación) se volverá. Los katharmoi (purificaciones) - a través de sacrificios (es decir, intercambios de sustancia del alma y ritos (es decir, actos de sustancia del alma) - así como las prescripciones ético-políticas - nota: ¡los dos juntos! - tenía el efecto de liberar el alma a un nivel superior (de ahí que la filosofía, así como la medicina y el arte, se entendieran como terapéuticas y agógicas).

6. La teosofía surge, cuando la teoría física milesiana y la teoría numérica puthagórica se funden con el orfismo (cf. *J. Zafiropolo, Empédocle d' Agrigente, París, 1953, 44*).

MHD 13.1

K. De Jong, de magie bij de Grieken en de Romeinen, Haarlem, 1948, 7/8, habla de la hierba mágica ‘molu’ (raíz negra, flor blanca); según Homero, *Odiseo*, 10: 301s, una deidad puede revelar su ‘fisis’, naturaleza portadora de poder.

Bueno, el significado de ‘fisis’ es hílico. La religión órfica es conmemorada por la filosofía milesiana y aritmológica (hermenéutica de la tradición: junto a la ‘fisis’ arcaica viene la fisis filosófica natural: la teosofía utiliza ambas en su juego de lenguaje (eclecticismo creativo) (cfr. infra 65)

Nota-- Alkmaion contra Kroton.

Este médico (el primero en practicar la apertura de cadáveres) era un puthagoreano.

(1) Hermenéutica.

Distingue

(a) la percepción (‘aisthanesthai’): una sustancia parecida al aire emana del ser; golpea y penetra los sentidos y llega al cerebro (lo que más tarde se llama ‘la teoría del “spiritus animales” (fluidos animales); cf. (eidola); 28v.); esto es lo que el hombre tiene en común con el animal;

(b) Claridad (comprensión) (“xunianai”); esta última es típicamente humana;

(c) el entendimiento humano alcanza lo “oculto” (véase infra p. 83s.), las conexiones invisibles, sólo de forma indirecta e incompleta, es decir, por medio de la “Tekmeria”, los signos de información (lo que es típicamente hermenéutico); el entendimiento divino reconoce directa y completamente lo invisible;-- se ve el orden del intervalo (animal/humano/divinidad); cfr.

(2) Biología.

a/ Los griegos distinguían, políticamente, entre la igualdad de derechos (“isonomía”) y el derecho único (“monarchía”).

b/ pues, Alkmaion habla, en el juego del lenguaje político, de la salud y la enfermedad (reducción analógica: cf. Infra p. 101v.).

c/ pero los “ciudadanos” aquí son “fuerzas” (naturen: dunameis).

d/ Estas fuerzas se ordenan (cf. p. 2: *estoqueiosis*) según sistecias (pares de opuestos: cf. estructuralismo (cf. *Infra p. 90*)): “caliente/frío” y “seco/húmedo” (cf. *Infra p. 68s.*).

e/ La salud es isonomía (igualdad de derechos) de todas las fuerzas; la enfermedad, monarchia (dominio de una o más fuerzas).

MHD 14

(ii) La abstracción noético-ontológica de los Eleatas. (14/24)

Personajes principales: Parménides de Elea (-540/...); Zenón de Elea (-500/...).

Noein, desde Homeros, significa identificación de algo ‘como efectivamente este aquí y ahora (y no otra cosa)’ (cfr. *W. Jaeger, A la Naiss.*, Paris, 1966, 112) - conciencia de tal manera que la plena identidad de algo con sí mismo se hace evidente (conocimiento directo; ver arriba p. 11 (intencionalidad; encuentro)).

2a.- Abstracción henológica.

la plena identidad de un ser consigo mismo es la “unidad” (“ellos” = “uno”; de ahí la henología). Visión reflexiva o en bucle de algo (énfasis en la continuidad (sinécdoque) y la unicidad (singularidad)).

2b.- Abstracción ontológica.

(i) Los Milesianos hablaban de ‘ta onta’, el ser (plural), y de surgir y pasar (movimiento): las cosas y los procesos, que vemos como inmediatamente visibles, en la historia, la investigación, son realmente muchos y cambiantes.

(ii) Parménides sólo “identifica” la singularidad y la inmovilidad. Es ‘stasiotès’, conservador, estático.

En otras palabras, el “ser” se confunde aquí con la “estasis”, la unidad y la inmutabilidad. Esta confusión pesará excepcionalmente, -- incluso hasta nuestros días - - existe, a saber, el “ser” inmutable pero también el “ser” cambiante además de la “unicidad” del “ser”.

Nota: Con esto, Parménides establece la palabra ‘intelecto’ (‘nous’) cf. *noein* -en latín: *intellectus*- como palabra ontológica. Esto es un “ktèma es aei” (logro final). Y como conocimiento directo el ‘igual’ (‘*noein*’ (conocer, identificar) -así dice- es lo mismo que el igual (‘*einai*’, ser, -que es imperecedero, entero, único, ilimitado, perfecto).

Dos caminos

(1) Las tautologías (“el ser es”, “el no ser no es”) siguen siendo la base de la lógica actual.

(2) Siendo, como lema, el movimiento plural son “sin sentido” (incongruencia).

MHD 15

NI. El camino de lo físico, que se queda en la “doxa” (1. apariencia, 2. mera opinión) y no se “identifica”. “Cuando Parménides, en su célebre poema de la doctrina, distinguió entre (i) la vía de la verdad, que está custodiada por la deidad, y (ii) la vía de las opiniones, que son propias de los “hombres”, dio así el pistoletazo de salida a la rivalidad entre filósofos y retóricos”. (*Chaim Perelman, Retórica y argumentación*, Baarn, 1979, 149).

Nota -- Aunque la física es una opinión (falsa), Parménides desarrolla una “física” propia: se rige por el principio diádico de la “luz” y la “oscuridad” (“noche”) - que recuerda a Hesíodo. El mundo exterior y el propio hombre son una “mezcla” de estos dos “principios”, por lo que el “ser” es aparentemente “luz” y el “no ser” (objeto de opinión) “noche”.

El conflicto de dos caminos en las matemáticas (y la física).

(i) Parménides, como todo pensador anterior a Anaxágoras (e incluso entonces) y a Platón, no distingue todavía entre el ser “material” y el “inmaterial”. En otras palabras, su ontología es al mismo tiempo teoría de la materia. Al mismo tiempo, esta ontología es matemática (especialmente geometría).

Zenón de Elea, ahora, se desvivirá por provocar la crisis fundamental de las matemáticas.

Synechisme.-- ‘Suneches’ significa ‘conectar (Lt.: continuum), continuo, - lo que no consiste en partes separadas: Parménides había dicho: “El pensamiento no cortará el ser del contexto del ser”. A esto se le llama “Synechisme.--” o tesis de que el ser es continuo.

Zenón, sobre esta base, establece el conflicto matemático-material:

a. Las matemáticas atómicas (“atomistas”) afirman que el número y el espacio (y la materia) están formados por unidades extendidas e indivisibles (micromonedas, últimas partículas), de número finito,

b. La matemática infinitesimal, defendida por Zenón, de que el número, el espacio (y la materia) es extenso, pero divisible es infinitesimal (divisibilidad sin límites): en lo pequeño no hay lo más pequeño (como, por cierto, en lo grande no hay lo más grande sino siempre algo mayor).

“Es mérito imperecedero de Eudoxos de Knidos (-407/-355)”, que fue profesor de la academia fundada por Platón, haber resuelto esta crisis de fundamentos: “De él (...) procede muy probablemente la doctrina de la razón, que desarrolla *Eukleides de Alejandría* (+/- -300), en el libro quinto de su *Stoicheia* (elementos)”. (*EW. Beth, The Philosophy of Mathematics*, Antw./Nijmegen, 1944, 26).

Elaboración. -- Erística (refutando la apagógica).

La prueba del absurdo ya ha sido discutida. Ver arriba p. 7/9.-- el primer tipo famoso de él funda Zenon. Nos detenemos en un modelo.

MHD 16.

La “paradoja” del veloz Aquiles (de la *Ilíada de Homero*).

Premisa: Ver arriba p. 8: las formas “irracionales” (aquí: no medibles) de los números se han considerado imposibles, debido a una aprioridad matemática de entonces (es decir, basada en axiomas o postulados o definiciones adoptados apriori).

a/1. La estructura de razonamiento atacada por Zenón

(los detalles se han perdido históricamente), como *EW. Beth, The Philosophy of Mathematics*, 16f., cree que puede formularlas, las resumimos esquemáticamente como sigue:

Si (= razón necesaria y/o suficiente (motivo, condición))

(i)a. Es extensa (tiene tamaño);

(i)b. El ser es “muchos” de forma finita (es decir, está estructurado atomísticamente, es decir, consta de un número finito de unidades indivisibles (lo que al menos postulaban los paleopitagóricos)),

entonces (= inferencia necesaria)

(ii) el ser implica un movimiento real (posibilidad).

Contempla el secuestro.

Fase deductiva: si esto es así, entonces el veloz Aquileo, si parte al mismo tiempo que la tortuga que le precede, “el animal más lento del mundo”, dentro de un intervalo de tiempo “razonable” (“eikos”; véase más adelante, cuando la retórica justifica su argumento), debe realmente alcanzar a la tortuga.

Fase inductiva: cada día, todo el mundo puede comprobar (hecho públicamente verificable) algo que es total o parcialmente idéntico a él: incluso un bebé, que empieza a “caminar”, supera, si es necesario, a una tortuga lenta, con alguna ayuda de la abuela. ¿Quién podría dudar de algo tan “obvio”?

Juicio de valor: la estructura de razonamiento abductivo mencionada anteriormente puede ser verdadera; se asume como tal, hasta que alguien es lo suficientemente inteligente como para refutar la hipótesis (premisa abductiva) de todos modos.

Atención: no es porque las tortugas se paseen todos los días que la estructura de razonamiento arriba indicada sea ya válida: lo único cierto es que puede calificarse, al menos como una tesis abductiva comprobable (hipótesis), que posiblemente “explique” las observaciones diarias en cuestión (expresé la necesidad y/o cumplimiento de las mismas).

¿Dónde está ahora la debilidad del razonamiento abductivo reconstruido de Beth? En el hecho de que el experimento (el adelantamiento real, en intervalos de tiempo razonables), no se corresponde con sus términos y juicios formulados con precisión: por ejemplo, ¿dónde “vemos” que las unidades indivisibles adelantan efectivamente a Aquiles? ¿Cuándo se contaron las unidades indivisibles?

MHD 17

Nota: el experimento - es decir, la fase inductiva - no se corresponde con la hipótesis - es decir, la fase abductiva - ;

Traducido: el modelo normativo (= hipótesis) no se encuentra en la fase inductiva, que obedece a otro modelo normativo. Este es el error básico de muchos intentos inductivos. Véase la página 5 y siguientes. (Concepto de modelo: el modelo abductivo y el modelo inductivo deben corresponder).

a/2. La estructura de refutación elaborada por Zenon

(De nuevo: las versiones que nos han llegado difieren, lo que nos obliga a limitarnos a la reconstrucción estructural); cfr. Beth, o.c., ibid.

Fase abductiva.-De nuevo, como arriba p. 7/10 (*prueba del absurdo; de nuevo, contramodelo lematóico seguido de análisis*), Zenón, que, así, fundó la erística, construye un contramodelo, radicalmente rechazado por él, que ahora resumimos:

Si (emergencia y/o realización)

(i)a. El ser extendido (tener tamaño) es (cf. Beth, o.c., 20);

(i)b. Siendo “muchos”, es decir, si consistiera en componentes aparentemente indivisibles -al menos así lo piensa Zenón (puramente condicional)-, entonces ese “muchos” (es decir, conjunto de componentes) es “infinito” tanto en número como en divisibilidad (no hay límite en relación con lo pequeño); -ésta es la hipótesis de trabajo matemático-física infinitesimal de los Eleatas; (cf. Beth, o.c., 21); entonces (N. G.)

(ii) La reinterpretación del ser por parte de Zenón -que no es justa: introduce, en el sistema de sus oponentes, elementos que son explícitamente rechazados (no incluidos en el sistema racional de los oponentes)- no tolera ningún movimiento real.

Fase deductiva. - Si esos “principios” asumidos son correctos, entonces

(i) se acerca continuamente a las “podas okus” que quedan con la tortuga, simultáneamente) Aquiles,

(ii) pero nunca entra en ellos.

MHD 18.

Nota - tenemos aquí una primera sospecha de lo que, en las matemáticas modernas, se llama el concepto de límite como un punto infinitamente abordable, pero nunca alcanzable, etc.

Fase inductiva.

(i) Evidentemente, la experiencia de lo que el latín llama “sensus communis”, el “sentido común” inglés, contradice este razonamiento “sin sentido” (pseudoinductivo), que sustituye a una experiencia elemental, que incluso un niño puede hacer.

(ii) EW. Beth, o.c., 19, esboza el razonamiento que habría hecho Zenón: Si el siguiente esquema :

Achilleus ----- a_1, a_2, \dots tortuga ----- S_1, S_2, \dots

representa la secuencia de los respectivos intervalos, entonces se da el caso de que a -que pasa por a_1, a_2, a (infinito)- nunca superará realmente a S -que pasa por los puntos S_1, S_2, S (infinito)- aunque la tortuga pase por menos intervalos. Lo cual, por supuesto, no tiene sentido. El intervalo ‘a---S’, aunque se encoge, nunca llega a ser cero.

Fase de evaluación. Para Zenón, como hombre culto, es decir, si se quiere, especialista en técnicas de refutación, se trata de una “prueba desde el absurdo”: lo que se pide, es decir, que el movimiento es “real” (e, inmediatamente, que a. S. es “real”), se “demuestra” con un puro razonamiento “ad hominem” (contra el adversario), como imposible-en-razón. Este “imposible sobre bases racionales” a la manera de Zenón debe entonces reemplazar lo verdaderamente absurdo.

Nota.-- Cualquier razonamiento meramente “teórico” - “teórico” entonces en el sentido actual, no en el sentido antiguo-filosófico, que es algo diferente- sólo es posible (condición de posibilidad), sobre la base de una complementación, es decir, “división”, del “ser”: por un lado, está el “sistema” (es decir, en holandés arcaico, “conjunto de datos”) o sistema descrito axiomáticamente;

MHD 19.

Por otro lado, está el “sistema” real (en el sentido de conjunto y/o colección simplemente “coherente”) del “ser” mismo, del que el sistema meramente “teórico” sólo puede ser una parte -por cierto, pobre-.

Pues bien, todos los “pensadores” puramente “teóricos” -de nuevo, en el sentido puramente teórico de la palabra “pensar”- limitan su pensamiento a los límites “claros e inequívocos” del “sistema” que han diseñado. La pseudopueba del absurdo de Zenón es un primer modelo famoso de esto.

Nota.-- Beth, o.c., 19, dice que las “paradojas” de Aristóteles (es decir, las refutaciones que tienen la forma (por tanto, no el contenido) de una prueba de incongruencia) de Zenón tienen en común la siguiente proposición:

Al igual que la teoría unificada elética, la teoría de la pluralidad no proporciona una base necesaria y suficiente (hipótesis) para la explicación racional de los fenómenos del movimiento. -- es la articulación de un irracionalismo sui generis (es decir, de su propia naturaleza entre otros irracionalismos posibles). La forma básica de este irracionalismo es: tú también no tienes una explicación racional satisfactoria.

En otras palabras, este tipo de irracionalismo basa su afirmación de irracionalidad en motivos puramente racionales y en su análisis racional.

Que Zenón fundó aquí un “ktèma es aei” (un logro racional final) está demostrado, brillantemente, por cierto, por el alumno de K. Popper, *WW. Bartley, Flucht ins Engagement (versuch einer Theorie des offenen Geistes)*, Múnich, Szczesny verlag, 1962 (orig. en inglés: *The retreat to commitment*), - obra que, desde un punto de vista crítico-racionalista (el de Karl Popper), se enfrenta a la crítica, por decirlo suavemente, asesina de los teólogos protestantes del siglo xx (Karl Barth, Emil Brunner, Reinhold Niebuhr, Paul Tillich, entre otros) sobre el pensamiento y la vida puramente racionales modernos y contemporáneos.

MHD 20

Resume brillantemente el razonamiento básico de lo que Bartley llama “neoprotestantismo”:

Si, por ciertas razones puramente lógicas (necesarias y/o suficientes), de las que el propio Baertley escribe -o.c., 99/100- que “hasta ahora aparentemente nadie podía explicarlas”- la razón moderna contemporánea resulta ser tan limitada que ningún hombre, hoy, puede evitar seguir el camino de un “compromiso” no racional “atado a un dogma”, entonces:

(1) Incluso el cristiano de hoy tiene el derecho (lógicamente riguroso) de elegir una “estaca” a voluntad -lo que no significa “lógicamente a capricho”- y de elegir una “estaca” a voluntad.

(2) nadie tiene derecho a criticarlo por esa misma razón.(o.c., 100).

Además, el racionalista desapasionado o el liberal, dada su falta de conciencia de los límites radicales de la razón moderna-contemporánea, entra ciegamente en un compromiso irracional (salto lógico), sin saber lo que hace; el “irracionalista”, en cambio, que es muy consciente de los límites de la razón moderna-contemporánea, es “libre”, es decir, sabe que un compromiso es necesariamente arbitrario (aunque no carece de fundamentos racionales -no se puede subrayar lo suficiente-) y, por tanto, elige deliberadamente. (o.c., 104).

Esta estructura de razonamiento también puede expresarse así: “Tú también, racionalista, estás dando el mismo “salto” (expresión de S. Kierkegaard) lógicamente injustificable, sólo que en una dirección diferente”.

Se puede ver que el mismo modelo de pensamiento fue formulado por Aristóteles, con respecto al argumento de Zenón: “Tú también, pensador de la pluralidad, no tienes una prueba lógicamente estricta”.

Lo que incluye claramente una conciencia de límite con respecto a la razón.

MHD 21.

Extracto. -- Metateoría (Jenófanes de Kolofón -580/-490).

Jenófanes no era un eleático, stricto sensu, pero se le asocia con la henología (teoría de la unidad) de los eleáticos.

Dos características:

(1) Sus elegías son críticas sociales (la entonces homérica-aristocrática “aretè” (virtud, ideal), es decir, el atletismo y/o el valor militar) en nombre de la “ilustración”, es decir, el entonces desarrollo intelectual-razonable de orientación natural-filosófica (intelectualismo y/o racionalismo) - algo que, en el Occidente actual, se repite con mucha precisión, aunque contemporáneamente;

(2) sus “Silloi” (sátiras) su crítica a las religiones -especialmente los mitos homérico-hesiódicos, con sus historias “inmorales” de deidades, deben ser criticados- en nombre de una religión puramente racional, centrada en la unidad del universo deificado por Jenófanes, que sustituye por las, según él, excesivamente antropomórficas deidades del politeísmo, que, aparentemente, como “iluminado racional”, ya no entiende como verdadero al ser (lo que se desprende de su crítica a las manifestaciones humanas de las divinidades, a los oráculos, que rechaza radicalmente, sin llegar a comprender la estructura de lo que “critica” tan a la ligera, porque, ya entonces, como puro outsider (crítica externalista).

Metateoría.

El “término” “teoría” (véanse las pp. 16/19) se entiende aquí tanto en el sentido antiguo (basado en la realidad) como en el moderno (axiomático-deductivo), es decir, como un sistema cerrado pero racional de conceptos (términos), juicios (afirmaciones) y combinaciones de los dos anteriores.

Meta-teoría” -un término epistemológico más reciente- significa:

(1) Reflexión sobre la teoría de la realidad antigua, que, en ella, toma conciencia de sus límites;

(2) reformulación logística de las “estructuras” (modelos de pensamiento), predicadas o no explícitamente en un sistema axiomático-deductivo, como, por ejemplo, la logística ordinaria o las operaciones aritméticas o geométricas ordinarias, en la medida en que están explícitamente provistas de **a.** definiciones, **b.** axiomas y **c.** reglas de juego ordinarias, que “regulan” las “operaciones”.

MDH 22.

La crítica contemporánea de Jenófanes a los ideales o datos religiosos es exactamente lo que es la “metateoría” en su etapa inicial.

Esto queda claro si comparamos brevemente a Parménides, todavía alumno de Jenófanes, en cuanto a la teoría del conocimiento (epistemología, filosofía informativa).

(a) Parménides, como ya se ha indicado (pp. 14/15; dos “vías”), es muy consciente de la falibilidad del conocimiento “empírico-físico”, al que llama deliberadamente y, con un terminus technicus, “doxa” - apariencia, mera opinión avanzada, ciencia fingida.

(a).bis. Parménides, sin embargo, “cree firmemente” en la capacidad de identificación (conocimiento del ser) del hombre: “El pensamiento no se llama ‘tener representaciones’ - ‘representación’ es el término moderno para ‘contenido de la conciencia’, en la medida en que se piensa en él la presencia no directa del objeto conocido.

En seguida no hay separación entre la realidad y la mera “representación”“. (P. Krafft, *Gesch.d. Naturw., i, Die begr.*, 239, donde escribe sobre Parménides). La “noësis”, es decir, el conocimiento teórico-ontológico, es por tanto la realidad en la medida en que se conoce. -

Esto se desprende claramente de otro terminus technicus que, hasta nuestros días, ha seguido siendo característico del realismo ingenuo (creencia de que nuestro conocimiento, sin más, es la representación correcta de la realidad conocida), especialmente propio de la metafísica u ontología ‘Kath ‘heauto’, secundum seipsum, como algo es, en sí mismo’.

S. Senn, *An sich (Skizze zu einer Begriffsgeschichte)*, en: *Philosophica Gandensia*, Nueva Serie, 10 (1972), 80.95, dice: “Parménides determina ya el “ser” como “sí mismo y, en sí mismo, es permanente en sí mismo (...)” (a.c., 81). Senn añade:” ‘En sí’ significa, como concepto fundamental de la filosofía, el corolario noético (es decir, de conocimiento) de la ‘noësis’ del saber teórico, es decir, de un saber

MHD 23.

que, en principio, lo que hay que conocer o la realidad como independiente

(1) del que conoce y

(2) de conocerse a sí mismo. Como tal, determina el concepto de ser y, en el concepto así determinado de ‘ser’, las dificultades están enraizadas en la base misma de la metafísica (que surgió del ideal de conocimiento teórico)” (ibíd.). (ibid.).

(b) Jenófanes piensa de manera muy diferente sobre el conocimiento sin más (puramente empírico-físico o “metafísico”): “El hombre, dice literalmente, que conocía lo cierto;

(1) sobre las deidades y

(2) sobre todas las cosas,

nunca ha vivido y nunca existirá. Incluso si alguien, en su pensamiento, encontrara lo verdadero, él mismo no lo sabría. Razón: sólo la opinión personal prevalece en todas partes”.

W. Röd, *Gesch. d. Phil., I, 1 (Von Thales bis Demokrit)*, Munich, 1976, 79, dice: “el pensamiento decisivo (...) es la distinción entre

(1) “saber” (conocimiento asegurado)

(2) y “opinión”.

(i) Aparentemente Jenófanes no quería negar la existencia de un conocimiento cierto de las cosas inmediatamente perceptibles (aunque, en Fr 38, parece asumir virtualmente la subjetividad de las propiedades percibidas por los sentidos);

(ii) Todas las teorías, sin embargo, que formulamos con vistas a la explicación (abducción) de hechos conocidos, no pueden contar como conocimiento (directo)”. “Saber” - aquí - eidenai - en griego, significaba “haber observado” y, por tanto, ¡”saber” por observación directa!

Röd concluye: “La expresión ‘opinión’ (...) se traduciría exactamente como ‘suposición’ o ‘hipótesis’”. En otras palabras, en el lenguaje de C.S. Peirce (ver arriba p. 12/14): Conocimiento abductivo, nada más. Sigue siendo aconsejable una mayor de- , inducción y evaluación.

Jenófanes formula dos fundamentos en los que basa su tesis metateórica:

(1) las teorías contradictorias o al menos múltiples sobre un mismo tema;

(2) el progreso (/ 41; 65) de esas teorías: “Las divinidades (nota: utiliza esta expresión de forma puramente literal) han mostrado al hombre, no desde el principio, todo; por el contrario, gracias a un incansable trabajo de investigación, -’zètountes’- le han hecho, con el tiempo, convertirse gradualmente en mejores soluciones”. (P. 18).

MHD 24.

En resumen:

- (1) ni el racionalismo “dogmático” (es decir, confiar ingenuamente en la “omnipotencia” de la “razón”)
- (2) ni el racionalismo “escéptico”,
- (3) pero crítico y calculado: el racionalismo metateórico.

Se compara la misma estructura, aunque muy diferente según la situación concreta, en los “*Tres pasos de la metafísica moderna*” de Kant (es decir, Leibniz (dogmático) y Hume (escéptico), mientras que la propia tesis de Kant puede llamarse “crítica”).

(iii) La idea hermenéutica - dialéctica de los Heraklítees. (24/64)

Introducción.

“Los filósofos naturales han hablado del primer principio de todas las cosas. Jenófanes anunció la deidad mundial única. Parménides enseñó la unidad y la unicidad del ser”. Así, *W. Jaeger, A la naiss.*, 132.

Jaeger añade: “Parece bastante difícil, al menos a primera vista, decir qué modificación propia pudo hacer Herakleitos de Éfeso (-5351-465) a la teoría de la unidad gracias a su inspiración original”.

En este relato demasiado breve, sólo nos ocupamos de esta inspiración original; la razón es que es ultraactual. Hay que hacer referencia a un testimonio moderno que es digno de mención: “En opinión de Herakleitos, todo ocurre ‘por contraste’, (kat’ enantioteta’).

De una manera muy hegeliana dijo: “Todo tiene su contradicción”. No es de extrañar, pues, que el filósofo alemán pudiera declarar que podía hacer suyas todas las afirmaciones de Herakleitos”. (*A. Vloemans, Los presocráticos*, La Haya, 1961, 54).

Cabe señalar que Hegel (1770/1831) es el maestro directo de Karl Marx (1818/1883) y su “dialéctica materialista”, lo que refuerza la actualidad de Herakleitos.

También se hace referencia *al BM. Kristensen, Verz. Bijdr. tot kennis der antieke godsdiensten*, A’m, 1947, 289: “los antiguos llaman a Herakleitos ‘el oscuro’, y no sin razón.

MHD 25.

Pues, en un espíritu verdaderamente “antiguo” -como lo entiende el autor “arcaico-antiguo”-, consideraba el misterio de la “totalidad” más importante que las relaciones “racionales” de la existencia:

“La ‘armonía’ oculta (‘hermoniè affanès’) es más fuerte que la perceptible (‘fanerès’)” (P. 54).

La filosofía griega no hablaba el lenguaje de la fe religiosa, pero la fuente de su sabiduría era la religión, que era el fundamento espiritual de todos los pueblos antiguos, incluidos los griegos.

Y se dirigía únicamente al secreto de la vida”. The author continúa: “El motivo dialéctico es sinónimo de la (...) cooperación de los opuestos típicos, de la que surge una realidad de orden superior, una realidad en la que los opuestos han sido abolidos. Esta “disolución” puede llamarse “razonable” en el lenguaje filosófico, pero en esencia es mística, el resumen de las contradicciones de las que hablan todas las religiones de misterio.

El tercer y último párrafo -después de la “tesis” y la “antítesis”-, la síntesis, no está a la par de los párrafos anteriores, sino que los convierte en un todo orgánico y, a través de ellos, crea una nueva realidad.

El tres -el llamado “triple” de la dialéctica hegeliana-marxista: tesis, antítesis y síntesis- resulta, también aquí, el número de la totalidad. (...). Esta era la característica de todos los “números sagrados”, en contraste con lo que entendemos que significan en nuestro lenguaje; pues sólo pensamos en la suma de todas las unidades similares en un “todo” (que significa “suma”). (...).

El término ‘totalidad’ (...) es (...) lo que en las antiguas - entiéndase: arcaicas - religiones, una y otra vez, nos hace preguntarnos: la concepción profunda de los antiguos - de nuevo: Arcaicos - antiguos - de la esencia de la vida renovadora.

MHD 26.

La “lucha interna” y la “diversidad” (...) son sus señas de identidad. Su principio predominante es la ‘entelecheia’ aristotélica (que contiene la consumación como ‘telos’ (meta)), que se realiza en la consumación o perfección del ‘absoluto’ (como lo entiende el autor, ‘dado por (especialmente) las deidades (del inframundo (‘haldes’)) la vida.

Si queremos indicar la característica de la vida renovadora, no podemos hacer nada mejor que utilizar el viejo (de nuevo: arcaico-antiguo) término ‘totalidad’ para nuestro uso”. -- De ahí que Kristensen, con el que hablamos largo y tendido, porque, hasta donde sabemos, es el único que “entiende” literalmente a Herakleitos.

Nota. -- No hay que pensar que Herakleitos era un “zelote”; atestigua el siguiente hecho biográfico-legendario. Una vez los persas sitiaron la ciudad de Éfeso, pero los efesios, acostumbrados a la “dolce vite” (la vida lujuriosa-indulgente), continuaron con ese estilo de vida hasta tal punto que los alimentos en la ciudad sitiada comenzaron a escasear.

Consecuencia: reuniones de suministro. Nadie se atrevió a hacer que la clase acomodada suspendiera su vida “dolce-vita”. Allí, entre los que estaban considerando el asunto, aparece Herakleitos -así le llamaban- y, en presencia de ellos, come una porción de cebada. “Esta silenciosa enseñanza penetró en los efesios -en su ‘daimon’ o ‘alma profunda’ (añadimos nosotros)-: no necesitaron otra ‘reprensión’”. (*G. Burckhardt, Uebertr./hrsg., Heraklit (Ürworter der Philosophie)*, Wiesbaden, 1957,36).

Este incidente se expresa en el dicho “los persas limpiaron el campo para el cinturón de cebada de Herakleitos”.

Nota -- Desde un punto de vista didáctico, lea primero las páginas 63-64.

(1) *Hermenéutica.* (26/29)

La “*technè hermèneutikè*”, la hermenéutica, -así lo dice *P. Ricoeur, le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique)*, París, 1969, 8, - fue, en su primera fase, un arte de la interpretación, que aclaraba los proverbios del oráculo (“los dichos de Dios”).

“El propio Herakleitos se entiende a sí mismo como intérprete del ‘logos’ (comprensión y orden del mundo o, mejor dicho, del universo); en consecuencia, exige audiencia no para sí mismo como persona privada, sino para el ‘logos’, que él enseña”. (*W. Röd, Von Thales Bis Democrit, 103*).

MHD 27.

Esto está en consonancia con la teoría herakleitosiana del conocimiento explícitamente expuesta: “(el conocimiento objetivamente válido) tampoco puede adquirirse mediante la percepción inmediata (es decir, directamente conectada con la esencia del objeto) (‘intuición’), sino sólo mediante la interpretación de los hechos de la experiencia” (id, 104). (id, 104).

Estructura sui generis de la interpretación heracliteana.

(1) Base. -- “El ‘fuego’ (‘pur’), es decir, el **(i)** animado, **(ii)** dotado de razón y de razón, sí, **(iii)** divino fuego-hierba (‘aithèr’ es el ‘aire’ azul brillante entendido como sustancia primigenia, no en nuestro actual sentido grosero-químico-físico) surge (...) como el ‘suelo’ de todas las cosas”. (Röd, o.c., 98).

a/ “Los límites del alma (‘psuchèr’ peirata) no los podéis encontrar (‘exheuroio’) aunque recorráis todas las calles: tan profundo es el ‘logos’ (‘bathun logon’)”. (P. 45). Röd observa con razón que no se puede decir si “alma” significa el alma individual o el fuego “cósmico” animado (es decir, el fuego que se mueve por el cosmos).

b/ “El conjunto del “fuego” en todas sus formas, es decir, inmediatamente, incluidas en él, las cosas que surgen de ese “fuego” a través de la transformación, permanece inmutable, de modo que el “fuego” -en este sentido amplio (entiéndase fluido o primordial)- es la constante en medio del cambio del mundo”. (Röd, o.c., 9s).

En otras palabras -resumimos lo que dice Röd en un esparcimiento y sin realmente-interpretación heracliteana- la doctrina material primigenia de los Milesianos es presupuesta por H. (ver arriba p. 3/4 (abstracción hílca)). Además -de nuevo- se presupone la doctrina del “conocimiento de lo mismo a través de lo mismo” (véase arriba ya Parménides, p. 14); aquí: el “alma” humana -siendo “fuego” (entiéndase correctamente: “una dosis de materia primordial organizada en “alma”)- “conoce”, a través del “fuego” (entiéndase: materia primordial, causante del “conocimiento”), lo que el “fuego” está a su alrededor (es decir, lo que está presente en las cosas y procesos que nos rodean sobre una base fluídica-”de fuego”). -

He aquí el núcleo milesio del Heracliteísmo, que, sin embargo, en lugar de “Agua” (Tales), “apeiron” (Anaximandros) o “aire” y/o “pneuma” (Anaximenes), prefiere el “fuego” como sustancia primigenia.

MHD 28.

c/ Diacrónicamente hablando, el “cosmos” (orden(es) del universo) es “siempre -en el pasado, en el presente y en el futuro- fuego eterno (‘pur aezoön’), que arde según la medida (‘metra’) y se extingue según la medida”. (P. 30).

Röd, o.c., 100, dice que esta afirmación es doble.

Primera interpretación.-- ‘Periódica’; -- que el P. 31 parece confirmar: “Formaciones de fuego (‘puros tropai’): primero ‘mar’ (de nuevo en sentido primario), la mitad ‘tierra’ (comprensión primitiva), la otra mitad ‘tormenta-con-truenos-y-relámpagos’ (‘prèstèr: - de nuevo en sentido puramente primario)”. Entonces -según la interpretación diacrónica- se produce el cambio de forma de “mar” y “tierra” a “fuego” (Röd, o.c., 100).

Segunda interpretación: Se trata de la interpretación de K. Reinhardt, que entiende el P. 30 citado anteriormente de la siguiente manera: el “cosmos” es fuego eternamente vivo, no surge de él; la transformación del fuego en “toda clase de ser” (“mar”, “tierra”, “tormenta-con-trueno-relámpago”, etc.) y, a la inversa, la transformación de “toda clase de ser” en “fuego” se produce “metra”, es decir, según una determinada proporción (por cierto, la traducción preferida, según K. Reinhardt, es “metra”). La transformación del fuego en “seres de todo tipo” (“mar”, “tierra”, “tormenta con truenos y relámpagos”, etc.) y, viceversa, la transformación de “seres de todo tipo” en “fuego” se produce “metra”, es decir, según una determinada proporción (la traducción preferida, por cierto -según Röd, o.c., 100).

Nota -- Fiel a su analogía, Herakleitos describe la transformación del “fuego” (primordial) en las almas individuales en términos análogos (“El fuego se vuelve “húmedo” durante ese proceso, por ejemplo) - a la de todo el cosmos.

Nota. - Aparte del proceso de dos vías

(i) vivo/ ‘seco’ (primario para entender)/ dotado intelectualmente (se refiere al ‘intelecto’ primario; ver arriba p. 27 (arriba)) ‘fuego del alma’,

(ii) alma-fuego (en cierto modo) “muerta” (de nuevo, primitiva)/”húmeda”/(en cierto modo) “sin sentido”), como se ha mencionado en la observación anterior, Herakleitos describe aún un segundo “origen del alma” con respecto a las almas individuales en forma de “anathumiasis”: esta palabra aristotélica para expresar la idea de Herakleitos, que el propio Aristóteles utiliza para este propósito (An., 1, 2:9), denota el hecho de que, a partir de lo “húmedo” (primordial), especialmente de la sangre de los seres vivos, surgen “resurrecciones” (anathumiaseis), es decir, “fuerzas” fluídicas (“dunameis”) primordiales, similares a las “brumas” o “nieblas”;

MHD 29.

Una experiencia que se encuentra en casi todos los pueblos arcaicos, por lo que Herakleitos, simplemente, trae a colación las experiencias de sacrificio, en las que lo que el Antiguo Testamento llama ‘el alma sacrificial(estoph)’, (es decir, la sustancia primigenia liberada en el sacrificio sangriento) es la apuesta del intercambio mutuo entre la deidad (en este caso: Antiguo Testamento: Yahvé) y la humanidad sacrificante, filosóficamente (hilico-milesiana; ver arriba página 3/4).

A lo que Röd, o.c. 101, añade: “Merece atención que este punto de vista -se refiere a la ‘anathumiasis’ de Herakleitos- perduró en la doctrina del llamado ‘Spiritus animales’ hasta el siglo XVIII”.

En efecto, los racionalistas modernos, como Francis Bacon de Verulam (1561/1626), padre del método inductivo en la ciencia profesional moderna, que, en el latín de la época, habla del “Spiritus vitalis”, (enk.(1561/1626), que, en el latín de entonces, habla de “Spiritus vitalis”, (sing.: espíritu de la vida), y como René Descartes (Cartesius 1595/1650), el padre del método especulativo-matemático (geométrico) de las filosofías racionalistas modernas y actuales, que habla de “les esprits animaux” (literalmente: espíritus animales), porque los espíritus de la vida se concebían como inherentes a los cuerpos puramente animales, incluso del hombre -que, al menos hasta el “daimon” (d.i. el nombre griego para el alma de la vida) resultará correcto; - punto, al que volveremos más tarde), -- estas dos figuras clave del racionalismo emergente, por lo tanto, todavía toman esta antigua (‘arcaica’) doctrina en serio.

En otras palabras, aquí estamos de nuevo, por cierto, ante un “ktèma es ai”, un logro, que demuestra ser duradero, durante siglos, sí, hasta nuestros días, al menos en la literatura ocultista-religiosa, así como en la literatura profesional sobre religiones “primitivas” (más bien: “arcaicas”).

Volveremos a esta doctrina del fuego del alma explícitamente en la segunda parte del curso.

MDH 30

(2)a. Superestructura tipo I.

(i) Herakleitos enseña que la mayoría de la gente no entiende el fuego del universo. Este “fuego del universo” es algo así como el “archè” (principium o principio primigenio) como “logos” (poder director, que actúa en el orden).

La razón es: su “espíritu” individualista (‘idios’ = ‘privado’, idiosincrásico o, incluso, solitario) les aísla del fuego del universo, que Herakleitos llama ‘to periechon’, el (fuego) circundante.

Estas almas están, por así decirlo, ahogadas en el “no fuego”, es decir, seres groseramente materializados (materializados) y/o, en todo caso, extraterrestres (puramente de fuego).

(ii) La llamada epistemología “mecanicista” (mejor: “hílica”) de H. Röd, o.c., 104 ss., dice que la teoría del conocimiento de Herakleitos (“epistemología” - aquí, en el sentido muy amplio de todo conocimiento que discute la teoría) aplica dos veces el principio de “lo semejante a través de lo semejante” (aquí, por supuesto, “fuego” (objeto) a través de “fuego” (sujeto).

a. Nuestro conocimiento de los sentidos es, en su nivel, el contacto del “fuego”, (que hace posible el conocimiento de los sentidos) con el “fuego” (es decir, los datos del mundo que nos rodean, que se han convertido en “fuego del universo”);

El “to periëchon” (fuego) -es decir, el “fuego” siempre en el sentido material-fluido primigenio; -es la última vez que lo subrayamos, para no caer en la repetición primigenia-, como “lógico”, es decir, caracterizado por el “logos” u orden del mundo, es “respirado”, por así decirlo, por nuestros sentidos;

En efecto, los procesos primordiales son como intercambios a través de los poros - el propio Herakleitos utiliza la palabra “aisthètikoi poroi” y “poros” significa, normalmente, paso (canal).

Röd, o.c., 105 señala que estos poros de percepción (que son característicos del cuerpo anímico o del cuerpo primordial, no del material grueso, por supuesto) se cierran durante el sueño y se abren durante el estado de vigilia, haciendo posible la vida diurna-consciente (incluyendo la percepción consciente).

Hay que tener en cuenta que, con esto, Herakleitos da cabida tanto a los procesos psíquicos como a los inconscientes, al menos en nuestra vida de conocimiento.-- Lo cual es un “ktèma es aei”, un logro para siempre, como dice Thoekudides.

MDH 31.

b. Nuestro conocimiento racional - dice Röd, o.c., 105, - tiene una estructura análoga, que, sin embargo, no especifica más, excepto por lo siguiente: “Yo, Herakleitos, sostengo la opinión de que los que “duermen” -ver arriba p. 30-, son “trabajadores” (“ergatas”) y “colaboradores” (“sunergous”) del devenir (ser) en el cosmos (“ginomenon”)” (P. 75).

En otras palabras, al menos de una manera, la “dormida” (es decir, la inconsciente), se puede participar en el devenir cósmico. El P. 2 lo aclara: “Por eso es necesario (‘dei’) ocuparse (‘hepesthai’) de lo común (‘xunoi’), es decir, -según el propio texto original- de lo que es común a todos individualmente (‘koinei’). (El logos u orden del universo), que es común, es, a la vez, común a cada individuo.

Aunque el logos es común, la mayoría vive como si poseyera una facultad de pensar (fronèsis) totalmente privada o incluso única (‘idian’). Esto sugiere que “dormir”, es decir, estar inconscientemente en medio de los procesos cósmicos, consiste en el “pensamiento único”, lo que, en cierto modo, recuerda lo que *CSS. Peirce, ‘La fijación de la creencia*, en: *Pop. Science Monthly*, 12(1877), v (in initio), llamado “*el método de la tenacidad*”.

Peirce define: “Recoger en nuestra mente todo lo que podemos imaginar, repetirlo continuamente en nuestro interior... en respuesta a cualquier pregunta”. (ibid.). Algo de esta naturaleza es ciertamente lo que quiere decir Herakleitos. Esto se desprende del siguiente fragmento (Fr. 1,) que reproducimos para (revelar su estructura heracliteana).

(1) Por un lado, está el propio Herakleitos (con los que “entienden”): con palabras y con obras prueba (“peiromenos”) y, al mismo tiempo, interpreta (“diègeumai”, expresando su opinión de forma narrativa) por

(i) diseccionar (‘diaireon’) a cada individuo (ser) ‘katta fusin’ (según la naturaleza -entiéndase: ‘propia’ - y

(ii) haciendo entender (= explicando) (‘frazon’) cómo son las cosas.

Mhd 32.

(2) Por otro lado, están “los muchos” (“hoi polloi”) que, al probar con palabras y obras, cosechan el resultado de que parecen como si no hubieran probado (“a.peiroisin eoikasi”).

Herakleitos compara de otra manera: “Así como olvidan lo que hacen mientras duermen, lo que hacen mientras están despiertos se les oculta.

De nuevo: la inconsciencia de su experiencia cósmica. Sin embargo, con esta palabra: “experiencia cósmica del devenir”, entramos en el terreno no de la interpretación, sino de la dialéctica, de la que hablaremos más adelante.

Escucha al propio Herakleitos - en el mismo contexto -: “Aunque el logos - que, en el lenguaje de Herakleitos, significa tanto ‘la comprensión del universo’ como su ‘mensaje sobre él’ - es siempre (‘aei’) (‘eontos’) - uno presta atención a la palabra: ‘eontos’, ‘ser’ (participium praesens) -, todavía (‘gignontai’) surgen personas no comprensivas (‘a.xunetoi anthropoi’), aunque todavía no hayan oído o escuchado nada (sobre el ‘logos’ y mi mensaje al respecto)”.

En otras palabras, tanto si el logos se les revela, individualmente, directamente como si lo hago yo, a través de mi mensaje, -mejor: “proclamación”-, simplemente no entra.

Pues bien, en ese mismo resultado cero, la “incomprensión” heracliteana debida al “pensamiento único” es como el “método de la tenacidad” de Peirce.

Dado que dos pensadores, que viven tan lejos como Herakleitos y Peirce, dejan tras de sí una descripción tan fuertemente idéntica del “pensamiento idiosincrásico” -con un matiz de “pensamiento egoísta”-, nos encontramos aquí, una vez más, en “ktèma es aei” (logro eterno), como significaba, en cierta medida, la famosa expresión de Thukudides, el “pragmático-historiador” de la filosofía. Todos nosotros nos encontramos con compañeros tan cerrados.

Röd, o.c., 105, traduce la frase, por encima de la línea 3/5, como sigue “otras personas permanecen inconscientes, lo que hacen, después de despertar, ya que pierden la conciencia por lo que hacen, en el sueño”. Esta traducción, que por lo demás es correcta, insinúa demasiado el lenguaje psicoanalítico de Freud para ser del todo exacta.

Pero confirma la tesis de que Herakleitos es el fundador de un tipo de profundidad y parapsicología.

MHD. 31 (bis)

b. Nuestro conocimiento intelectual y racional es, en su nivel y modo, contacto con el fuego y representación de los procesos del fuego.

1/ Fr. 64: El keraunos (el rayo, es decir, el fuego “aiónico” (eterno); cf. Fr. 32 (Zeus)) gobierna (da finalidad a; cf. infra 113ff. (*teleología*)) todo el ser.

Este “fuego” (entiéndase: materialidad) se llama Herakleitos “fronimon” (ver más adelante 54ff. (fronesis)), dotado de perspicacia dialéctico-trágica) y ‘aition’ (causante) de todo ser. Como armonía de los opuestos (cfr. supra 24v.) que es alma- y, al mismo tiempo, universo-fuego (cfr. supra 4 (universo-alma(estof)) escasez (y, por tanto, provocación del universo) y exceso y, por tanto, destrucción del universo (cfr. supra 3/4) Cfr. P. 65/66.

2/ P. 67: La deidad (‘ho theos’) es día/ benevolencia (noche), invierno/ verano, guerra/ paz, abundancia/ hambruna. (...). La deidad cambia, se aleja de sí misma (‘alloioutai’), al igual que el fuego, cuando se mezcla con el incienso.

Se ve que “la deidad”, aquí, se interpreta físicamente y se identifica con el universo material sutil y el principio del alma (materia primordial). - Algo similar se verá con Eurípides (cf. Infra p. 124 (primer plano/fondo); 128v. 1 y 2/ Lee ahora más alto p. 12/13.1 (especialmente 13, ad 4 (el hombre como ser hílico, después de su alma sedaimon)); 242; 242/244 (interpretación del alma sedaimon en el Antiguo Testamento); 251 (interpretación cristiana). - P.112: El ‘fronein’ (ver arriba), es decir, la comprensión racional del proceso del universo y, al mismo tiempo, del alma, es la mayor virtud (‘aretè’).

P. 116 todos los seres humanos tienen una participación (‘metesti’; cf. infra 195/197 (concepto platónico de participación) en el autoconocimiento y la ‘fronesis’ (es decir, el conocimiento del proceso dialéctico, determinante del destino, del universo y del alma).

H. 115: sí, el alma (‘psuchè’) -aparentemente, del hombre- es el logos del universo (mente estructuradora del universo o deidad, (ver arriba H. 67) y, al mismo tiempo, fuego del universo (ver arriba P. 64/66)); es éste como intelecto del universo, que se incrementa a sí mismo (es decir, evoluciona). Lo que apunta tanto a la evolución (+) como a la involución, es decir, por enésima vez, a la armonía de los opuestos.

digresión. (31-32)

El método de la obstinado

-- (1) Css. Peirce (1839/1914), *The fixation of belief*, en : *Pop. Science monthly*, 12 (1877), V (in initio), expone brevemente los tres métodos de pensamiento no científicos basados en abducciones accidentales:

MHD 32. (¿bis?)

(1) El método de la terquedad (que definimos como el método obstinado y visceral; la propia convicción individual es la única correcta.

(2) El método de la autoridad (definido como el método en el que se apela, por ejemplo, a una autoridad eclesiástica o civil. Uno no piensa de forma independiente, sino que se deja llevar por la opinión de un grupo. También lo sufren varios filósofos (Descartes, Leibniz, Kant, Hegel,

(3) el método a priori (traducido, no al pie de la letra, sino en realidad a imitación de Peirce, por el método del librepensamiento,-- donde “librepensamiento” no designa ahora una columna de librepensadores, sino una forma de pensar, que es aparentemente muy a menudo el método del librepensamiento (véase infra p. 261v. (fundacionalismo)); cfr 33 (método de la derecha); 177v. (método del librepensador). La persona que “piensa” de esta manera tiene una opinión preconcebida de la que no se desvía, aunque quiera entrar en discusión, pero siempre cae en sus propias ideas preconcebidas .

En resumen, el método a priori, como dice Peirce, se reduce a esto: “Grabar todo, en nuestra mente, lo que podamos imaginar; repetirlo continuamente... en respuesta a cada pregunta”. (ibid.). El propio Peirce da como modelo de aplicación a alguien que es “partidario” del libre comercio y que, por tanto, no lee más que periódicos favorables al libre comercio, para no “contaminar” su “mente” con influencias desviadas (una especie de puri(tani)smo o ideal de pureza, en otras palabras).

Peirce, por último, sostiene un método de permanencia externa, una línea de pensamiento independiente de cualquier juicio subjetivo y que conduce en última instancia a un juicio objetivo.

-- (2) Herakleitos debe, aparentemente, en un análogo (cf. infra p. 11f. (razonamiento analógico) camino, han tropezado con los díscolos.

Escucha.-- P. 2: “Mientras (y aunque) el entendimiento universal (‘worldlogos’) está disponible, la mayoría de la gente vive como si poseyera una sola mente (‘idian fronèsin’). Esta forma de pensar -según Herakleitos- aparentemente tendente al egoísmo (el grado perturbado del pensamiento único) se pone de manifiesto en el hecho de que el pensamiento único pone a prueba repetidamente el mensaje (‘logos’) de Herakleitos sobre el orden del mundo o del universo (cf. *Superior p. 11*; ‘*peiromenoi*’) tanto con las palabras (la conversación) como con las obras (los hechos) pero no derivan nada de ellas, como si no probaran (‘a.peiroisin’). (P. 1). Esto, en contraste con Herakleitos.

MHD 32.1

Digresión. - La “psicología profunda” heracliteana. (32.1 / 32.12)

H. 45: “Los límites del alma (‘psuchè’) -al parecer, el alma humana- no se encontrarían en el camino, aunque se recorriera todo: tan ‘profundo’ es su ‘logos’ (conocimiento del gobierno del universo)”.

Uno lo ve: el propio Herakleitos utiliza la palabra ‘bathus’, profundo, en referencia al alma, de modo que no necesitamos los desvíos de la terminología contemporánea (en la que ‘psicología profunda’, en sentido estricto, es el nombre colectivo del *psicoanálisis* (S. Freud (1856/1939)), *la psicología individual* (A. Adler (1870/1937)) y *la psicología ‘analítica’* (CG. Jung (1875/1961)).

H. 73: “No hay que actuar ni hablar como los dormidos (otros traducen: ‘inconscientes’). Porque, incluso en el sueño, pensamos, actuamos y hablamos”.

P. 75: “(...) Herakleitos dice que los dormidos (‘inconscientes’) están trabajando (‘ergatas’) y participan (‘sunergous’) en lo que, en el ‘cosmos’ (universo), está ocurriendo”.

Fr. 1 (cf. Supra 32, abajo): “A otras personas -que no viven ni piensan como, por ejemplo, el propio Herakleitos- se les oculta (‘la(n)thenei’) todo lo que ellos, despiertos (‘conscientes’), hacen. Por cierto: Olvidan (‘epi.la(n)thanontai’) todo lo que, durmiendo (‘inconsciente’), (hicieron)”.

Nota: Röd, o.c., 105, lo traduce así: “Otras personas permanecen inconscientes de lo que hacen después de despertarse, al igual que pierden la conciencia de lo que hacen en el sueño”. Sin embargo, traducir el texto de esta manera nos parece demasiado contemporáneo.

H. 21: “‘La muerte’ (‘thanatos’) es ‘todo lo que, mientras estamos despiertos, vemos (‘horeomen’). Todo lo que nosotros, durmiendo, (vemos) (es) ‘sueño’ “. El texto, que es difícil de interpretar.

H. 34: “Los que no entienden (‘a.xunetoi’) - aparentemente, los que no entienden el mensaje de Herakleitos sobre el universo - mientras están oyendo (‘akousantes’), son como los sordos. El proverbio “‘presentes, pero ausentes” habla exactamente de ellos”.

En resumen: Al parecer, Herakleitos utiliza la sistémica “dormir/despertar” tanto objetivamente como metafóricamente (analógicamente) en el sentido de “inconsciente (ausente)/consciente (presente)”. -- para que la ‘psicología profunda’, entendida como ‘psicología del inconsciente’, no se introduzca por la vía indirecta del uso actual de la palabra” en relación con Herakleitos.

Nota.-- 1 Cor 4,3/5, por cierto, habla por analogía.--”Para mí (Pablo) tiene la menor importancia que me juzguen ustedes o los hombres.

MHD 32.2.

Ni siquiera me juzgo a mí mismo. Porque soy (en mi conciencia) consciente de nada ('sun.oida'); pero, debido a (eso de no saber nada (sólo)), todavía no estoy 'justificado' (en orden con Dios y Su orden). El que me juzga es el "Señor" (cf. Infra p. 250).

Conclusión: no juzgues antes de que llegue el "tiempo" ("kairos"; cf. Supra 4 (arriba: "el tiempo")), es decir, hasta que venga el "Señor" (es decir, el regreso), que
(1) iluminará tanto los ocultamientos ('ta krupta') de las tinieblas (es decir, el inframundo)

(2) al revelarse las voluntades de los corazones (es decir, las elecciones que las personas han hecho en sus almas)".

Se ve que, mucho antes de Freud, la Biblia, al igual que los antiguos pensadores griegos, tematizó tanto las oscuridades "cósmico-demónicas" como las elecciones "profundo-psíquicas-inconscientes" de los seres de todo tipo (los humanos en la tierra, en particular).

Nota -- El término semasiológico preciso "(in)consciente".

Las palabras "conciencia" y "el inconsciente o preconscious" son, en la estela de Freud, tan ampliamente utilizadas que es necesario desentrañar esta confusión de palabras.

Tomamos A. Willwoll, *Unbewusstes*, en: W. Brugger SJ., Hrsg., *Phil. Wörterb.*, Freib.i.B., 1961-8, 342s., como guía.

(A) El inconsciente "metafísico" (entiéndase: cósmico-ontológico). (32.2 /32.6)

The author comienza con GW. Leibniz (1646/1716), el escolástico cartesiano (con su distinción "percepción (inconsciente)/a(p)percepción (consciente)").

Pero ya los milesios (véase más arriba p. 3/4), con su concepto del "principio hílico (= primigenio y sutil) del universo" (agua/'a.peiron' (indefinido), aliento/aire), superan claramente **1/** los datos visibles y **2/** los conscientes (véase infra 83/85 (theoria, exceso especulativo de lo inmediatamente dado).

Después de ellos, pensadores como Herakleitos, Anaxágoras, Eurípides (véase más adelante) hacen lo mismo.

The author menciona entonces a los románticos (especialmente a los alemanes), que atribuían un "gran papel" (sic) al inconsciente (sea o no en el sentido cósmico-ontológico o puramente psicológico-ético). Cfr. Infra 166v. (Schelling,-- ahí, un poco, por CSS. Peirce, que se llama a sí mismo Schellinglaan); 220 (*individual-concreto*).

MHD. 32.3.

Este punto de vista romántico-cósmico-ontológico (abducción) tiene dos características llamativas.

(a) *Hacer hincapié en la infraestructura de la realidad*

(es decir, el cosmos que nos rodea e impregna, al mismo tiempo, sí, todo el “ser” comprensivo (ontológico; cf. Supra 12 (*identitario: 218/226*) y de hecho como desolado y desordenado, hasta lo demoníaco (cf. *Infra 34/38 (Herakl. mod.); (daimon 47personal); 56/64 (magia sexual 123/168 (toda la hermenéutica Euripidelsche); 248ff. (interpretación de Cristo))*).

Nota.-- El Romanticismo (alemán) ha heredado, al parecer, este acento del Sturm und drang, que, alrededor de *JW. Goethe* (1749/1832; véase su *Fausto*), *JG. Hamann* (1730/1788) y *JG. Herder* (1844/1803), hacia 1770. Los *Stürmer und Dränger* dieron la espalda al racionalismo ilustrado y a su visión claramente ordenada de la vida y del mundo e interpretaron tanto el universo como la vida (humana) como portadores de “secretos incomprensibles”:

“Nuestra clara y lúcida filosofía es la que más se estremece ante tales abismos de oscuros sentimientos, fuerzas e impulsos. Se golpea la cabeza contra ella como si fuera el infierno de las fuerzas anímicas inferiores”. Así lo expresó Herder en su momento.

Leyendo a Freud, uno no puede evitar la sensación de que, además de la infraestructura mitológica-demonista salvaje (que tomó prestada de a.o. los Mitos antiguos y arcaicos), también esa típica ‘Kraftgenialität’ *Stürmerisch-Drängerische* (título, *que los Stürmer und Dränger se dieron a sí mismos, en la medida en que eran antiautoritarios-nihilistas* (cfr. *infra 263v.: fundamentos de la crisis*) en su representación de la vida y del mundo, muy bien expresada en el título de una de sus obras: “*Das unbehagen in der kultur*”, era la suya propia.

Y, de inmediato, sus seguidores, incluidos los que se autodenominan cristianos, exhiben el mismo caos infraestructural como cuna y caldo de cultivo de toda la vida, incluido el hombre. Cfr. *LJ. Kent, el subconsciente en Gogol y Dostoievski, y sus antecedentes*, La Haya/ París, 1969, 15/52 (*hacia el descubrimiento literario del subconsciente*); allí se menciona en particular el romanticismo alemán, por ejemplo, *L. Tieck* (1773/,1853), “El padre del romanticismo alemán en Rusia y el tío poético de los Demonios y las Brujas alemanes e ingleses”. (o.c., 38s.).cf. *Infra 137/140* (balada alemana).

MHD 32,4

(b) Hacer hincapié en lo que Scheler (cf. *Infra* p. 236) llama “sublimación”.

Ese tipo de proceso por el que las fuerzas de una esfera inferior del ser -en el curso del proceso de creación del universo (comprensión ontológica, por cierto)- se ponen al servicio de un tipo evolucionado superior de ser y devenir (*M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1930, 79;81).

Dice Scheler, o.c., 76: “El flujo de fuerzas y operaciones, que, por sí solo, puede hacer que la existencia real y el ser accidental (se piensa en la ‘existencia’ y la ‘essencia’ de los escolásticos (cf. *Infra* 253/259)) existan (‘setzen’), discurre, en el mundo que habitamos, no de arriba a abajo, sino de abajo a arriba.

(i) en la más alta independencia, el mundo inorgánico, con sus propias leyes, se presenta ante nosotros, mientras que, además, contiene, en muy pocos puntos, algo parecido a “algo vivo”.

(ii) en soberbia independencia, la planta y el animal se sitúan en relación con el hombre, siendo el animal mucho más dependiente de la existencia real de la planta que viceversa”.

Scheler dice, c.f., 77, muy claramente: “Poderoso es, originalmente, lo más bajo, impotente lo más alto”.

(iii) “El devenir del hombre e, inmediatamente, el devenir del ‘espíritu’ (es decir, el momento intelectual-racional en el hombre; cf. *Infra* 234/236) se vería, en esa perspectiva ascendente, como el proceso de sublimación -hasta ahora- final de la naturaleza”. (o.c.,79).

Uno lo ve:

(i) La base (infraestructura) es poderosa y decisiva;

(ii) la parte superior (la superestructura -términos también utilizados por K. Marx (cf. 142 *infra*)) es impotente y secundaria.

Esto implica un concepto radicalmente nuevo de “pensamiento” (filosofía, ciencia). *A. De Waelhens, Existence et signification*, Lovaina/París, 1958, 75ss. confirma que Hegel (cf. *Infra* 226v.), Marx (véase más arriba), Kierkegaard (cf. *Infra* 162v.), Nietzsche (cf. *Infra* 142), H. Bergson (1859/1941), se adhieren al Nuevo Estilo de la filosofía, es decir, que el pensamiento es la vida infraestructural que llega a la conciencia, incluso a la plena conciencia de sí mismo.

MHD 32. 5.

En otras palabras, el “ser” inconsciente cósmico-ontológico (inorgánico, vegetal, animal) llega, de repente, en un momento dado de la evolución (pensada aquí como algo más que meramente biológica) del “ser” total; a la conciencia.

Se ve el papel central y del inconsciente y de la conciencia y/o del hacer (concientización). Este salto de lo inconsciente a lo consciente se realiza sistemáticamente mediante el pensamiento (*cf. 18; 54; 91; -- 217 + 237v.*).

Precisamente esta forma de pensar la vemos, todavía arcaicamente fresca y empapada del politeísmo y dinamismo polidemonista (*cf. supra 4*) en funcionamiento con alguien como Herakleitos o Eurípides, sí, Anaxágoras y, ciertamente, Demokritos (*cf. infra*).

Comentario crítico-filosófico.

(i) Para los que conocen a fondo las religiones arcaicas y la magia (*mántica; cfr. infra 84*), ven que el “ser” inconsciente cósmico-ontológico (la infraestructura, en particular) es la base (el principio material primordial; ver arriba 3/4 (*mod. Milesiano*); 12/13.1 (*mod. Orf.-Puth.*); además: 242/245 (*mod. Teos. Tardío*) y la infraestructura conscientemente explotada mánticamente es la base de la religión y la magia.

Hay, en otras palabras, conformidad (*véase 64v.*) entre las filosofías románticas y de influencia romántica y la mentalidad arcaica y de mantis. -

(ii) *Vl. Solovief, La justificación del bien (Essai de philosophie morale, París, 1939; 192*, critica a fondo la manera de explicar los saltos del inconsciente al consciente. Su explicación (secuestro) dice lo siguiente: “El hecho de que los tipos de ‘ser’ superiores (...) surjan después de los inferiores (...) no prueba en absoluto que los superiores sean producidos (‘produits’) o creados (‘créés’) por los inferiores. (...).

Los tipos de ser y los estados del ser más elevados, que son los más ricos y creativos, son, ontológicamente hablando, preexistentes a los inferiores (...). La evolución no lo niega. No se puede negar. Al fin y al cabo, es un hecho. (...). La evolución de los tipos inferiores (...) no puede -por su propia fuerza- crear los superiores. Sin embargo, crea las condiciones materiales o un entorno favorable para que el tipo superior se manifieste (...).

MHD 32,6

Conclusión: Toda aparición de un nuevo tipo de ser es, en cierta medida, una nueva creación (...):

(1) Lo que ya existía es la base material para que surja el nuevo tipo;

(2) el (...) contenido propio del tipo superior (...) existe desde toda la eternidad; no hace más que -en un momento dado del desarrollo- entrar en otro orden de existencia, a saber, el mundo fenoménico que nos rodea”. Hasta aquí Solovief (*cf. infra 260*), que, aparentemente, es un idealista trascendente platónico (*cf. infra 193ss; 253ss*). Lo que va excelentemente con un esquema de pensamiento evolutivo cósmico-ontológico (*abd.*).

(iii) Por supuesto, además del romántico-idealista, existe también la abducción groseramente materialista relativa a la inconsciencia cósmica-ontológica.

D. Dubarle DP, Concept de la matière et les discussions sur le matérialisme, en: *P. Russo y otros, Science et matérialisme (recherches et débats, 41)*, París, 1962, 37/70, expone de forma exhaustiva, filosófica y científica el concepto moderno-temporal de la materia (incluyendo el concepto mecanicista y el dialéctico (marxista) de la materia).

Esto es lo que dice Dubarle: “De hecho, el concepto contemporáneo de ‘materia’ vuelve, en cierto modo, a la antigua percepción inherente a la ‘fusis’ (*sic*) presocrática: La filosofía, como hace dos milenios y medio (...), pretende recoger todo lo que el hombre conoce dentro de la idea de una sustancia primordial (‘*étouffe primordiale*’), que contiene elementos de toda la realidad y que, de forma autoactualizada, produce sus propios tipos y casos particulares, en la medida en que son esenciales”. (*a.c.*, 54).

En otras palabras, la materia se convierte en la cuna -tal como Scheler (*véase más arriba 32.4*) la ve desplegarse desde abajo hacia arriba- de todo “ser” radicalmente (incluyendo el material primario o fino y el ideal).

Por analogía, *JK. Feibleman, El nuevo materialismo*, La Haya, 1970,

(B) *El inconsciente humano.* (32.6/32.12)

El médico romántico CG. Carus (Psique), como pionero, situó el inconsciente cósmico-ontológico en los fenómenos anímicos individuales y colectivos del hombre.

La paranormología, como parapsicología, hizo algo análogo. Freud, Adler, en cuanto al inconsciente individual, -- Jung, Moreno, -- en cuanto al inconsciente colectivo, han fundado, cada uno a su manera, la psicología profunda y afines.

MHD 32,7

Decimos “y afines” porque nunca es sólo psicología profunda. Hay una biología profunda, - sociología, etc. involucrada. Dice con razón *JL. Moreno* (1892/1974), que es más -y mucho más- que el fundador de una escasa sociometría, en *Gruppenpsychotherapie und psychodrama*, Stuttgart, 1973-2, 2f:

“La ‘entgötterung’ (= secularización) del mundo,

(i) que desplegó B. De Spinoza (1632/1677; *cf. infra p. 262*), al identificar simplemente “Dios” y “mundo”,

(Nietzsche (ver más adelante 142;145), K. Marx (ver *ibid.*) y Freud (ver *ibid.*):

a/ invirtiendo el valor de los valores ético-políticos (nihilismo) - Nietzsche

b/ por el análisis económico (socialdemocracia) - Marx -,

c/ por el psicoanálisis (la religión como “ilusión”; véase *infra p. 64.5*)

Freud (...) Marx veía la situación del hombre simplemente como miembro de la sociedad y, con ello, veía la lucha dentro de esa sociedad como el destino decisivo del hombre (*cf. infra 41/43;142v.*).

Freud veía el lugar del hombre como el de alguien que vaga entre el nacimiento y la muerte (*cf. infra 142;144v.*)-- el cosmos más amplio no estaba, para ellos, implicado. (...).

El hombre es un ser cósmico. El hombre es más que un ser biológico, psicológico, sociológico o culturológico. (...). O es corresponsable de todo el universo, de todas las formas de “ser” y de todos los valores, o su responsabilidad no significa nada, absolutamente nada. (...). Planteo, pues, la hipótesis (= abd.) de que el cosmos que deviene es la primera y última existencia y el valor más elevado. (...).

La ciencia profesional y los métodos experimentales (*véase infra 70/123* (Anax. Sc)), si pretenden ser veraces, deben ser aplicables a la teoría del cosmos.

(1) El llamado “grupo terapéutico” (*nota* - Moreno fundó el método de los “grupos”, que, con su psicodrama, sustituyó desde 1913+ al método del diván pasivo-individual de Freud) es, por tanto, no sólo una rama de la medicina (momento terapéutico) y una forma de sociedad (momento sociológico-sociométrico), sino también el primer paso hacia el cosmos (momento religioso)”.

MHD 32.8.

(2) El “grupo terapéutico” es, según el propio Moreno, una armonía de contrarios (*ver arriba 24/26*).

(A). Por un lado, es médico-terapéutico.

El llamado “proletariado económico” (Marx) es -según Moreno, o.c.7- sólo una pequeña minoría. Pero el proletariado terapéutico es “el más antiguo y numeroso (...)”. Se trata de personas que padecen una u otra forma de miseria, víctimas de un orden mundial insufrible (*cf. Infra p. 249 (christ. Analogon)*) no terapéutico (*cf. 40/43 (Herakl. Lotsdialectiek); 143v. (Eurip. Lotsanalyse); 250v. (christel. lotsanal.)*).

Eso es la miseria;

1/ religioso(*cf. 63 (pandora -mythe); 129ff. (Eurip. mito-crítica); (252criso. religión-crítica)*);

2/ de pura raza;

3/ económico (*cf. 143*);

4/ político (*cf. 42;155/162 (Hekleidai)*);

5/ social;

6/ psicológico.

Eso dice el propio Moreno. Nuestras referencias le dan la razón. “El mundo está lleno de millones de individuos y grupos aislados, rechazados y desatendidos”. (*ibid.*).

“El proletariado terapéutico no puede ser ‘redimido’ por las revoluciones económicas: existía en las sociedades primitivas y precapitalistas y existe en las sociedades capitalistas y socialistas”. (*o.c., 7f.*).

Moreno replica: “En el mundo actual, no sólo existen las dos visiones del mundo de siempre (...), la comunista y la democrática (liberal), sino también una tercera, (...) la terapéutica”. (*o.c., 6*).

Según Moreno

(i) las grandes religiones, bajo punto de influencia sobre la humanidad, perdieron terreno y perdieron gran parte de su iniciativa;

(ii) Pero los grandes movimientos políticos (comunismo y democracia liberal) también fracasaron (en lo que respecta al proletariado terapéutico) (*ibid.*). Busca una salida en una filosofía terapéutica neoreligiosa (*ibid.*).

MHD 32,9

(B) Por otro lado, Moreno advirtió.

Advierte, o.c., 4, contra los thaumata (lesiones) físicos o psicológicos inherentes tanto a los métodos individuales como a los grupales: “En las sesiones psicodramáticas, el peligro de trauma es particularmente grande”.

Esto plantea el problema del valor propio y de la visión filosófica profunda (epistemológica) y de su valor terapéutico.

(A) Epistemológico.

a/ E. Chartier (= Alain) (1868/1951), racionalista cartesiano radical (véase 262), llama al “inconsciente” “fantasma mitológico” (es decir, “nada”)

b/ JP. Sartre (1905/1980), ateo y, con el tiempo, existencialista marxista (cf. *infra* 166v.: *fil. v.h. 'dat'*) y G. Politzer (1903/1944), racionalista marxista (cf. 142v.), ven el inconsciente (especialmente el freudiano) como una abducción (‘hipótesis metodológica’), que sólo nace a través y con la psicología profunda. Estamos de acuerdo con esto. Pero con reservas de todo tipo.

(A) 1. Epistemológico.

Establecemos más de un método de integración.

a/ FJJ. Buytendijk, *De vrouw (haar natuur, verschijning en bestaan)* Utr./ Br., 1951, sitúa el método psicológico-profundo en el ámbito de las descripciones objetivas, naturales, del ser (junto a lo biológico, lo psicológico) (véase o.c., 145/177; de lo que se desprende que Buytendijk es muy despectivo).

b/ En cambio, *Wilfried Daim, tiefenpsychologie und Erlösung*, Wien/Munich, 1954, a.o.w. invierte el esquema de Buytendijk. En lugar de “ocuparse” de la psicología profunda antes de la fenomenología (véase 231/236, donde también Scheler concibe las ciencias profesionales como preludio de la fenomenología), como ciencia profesional pura (y entonces todavía naturalista), (en más de un sentido)

a/ Daim parte de la fenomenología husserliana (o.c.,18), que a la vez comprende y amplía existencialmente (Heidegger, Sartre; véase 146/148.1; 162/168). -- Pero ahora hay una especie de inversión de la fenomenología como método descriptivo: Daim ve en ella sólo el principio, nada más.

b/ No alcanza, después de todo, la estructura tal como la conciben E. Spranger (1882/1963), A. Pfänder lo concibe (sobre todo diacrónicamente situado en la vida anímica) y que Daim llama el objeto típico de un estudio de “comprensión”.

MHD 32.10

En efecto, *Spranger, Understanding and Explaining in psychology*, en VIIIº interno. *Congreso de psicología, actas y ponencias*, Groningen, 1927, dice - totalmente en la línea de Vico (véase más adelante 38v.) y Dilthey: “comprender” es situar los datos (observaciones y/o abducciones), como “significativos”, es decir, “inteligibles” (véase más arriba p. 10), dentro de un conjunto (“ein ganzes”; -- véase supra 2 (stoicheiosis); 220v. (*Rom. gansheid*)), que puede ser tanto puramente lógica (véase supra 5 (analogía; cf. 101ff.(tipo de reducción lógica)) como axiológica (situar apreciativamente).

Un mod. de aplicación sobre el tema puede tomarse de *P. Moyaert, reflexiones filosóficas sobre “la psicosis” de De Waelhens*, en *Tijdschr. v. fil.* 46 (1984): 1, 24/31 (algunas observaciones sobre la alucinación).

Las “alucinaciones” -que suelen definirse como percepciones sin que se perciba nada- son, por ejemplo, las picaduras; las descargas, los estallidos o las ráfagas de viento, las olas de frío o de calor, las chispas, los puntos parpadeantes o centelleantes, los fantasmas y similares (cf. M. Merleau-ponty (1908/1961; fil. existencial), *Phénoménologie de la perception*, París, 1945, 392s.)

El sujeto está convencido de que percibe estos “fenómenos” (en el sentido estricto de “todo lo que se muestra a la conciencia que percibe” (cf. supra 12 (horizonte ontológico); 217v. (*Nota de Jacoby*) percibe).

Hasta aquí la percepción de los datos objetivos, que el llamado sujeto alucinante, por lo general, distingue claramente de las percepciones cotidianas, “normales” (seculares o del prójimo).

Tanto es así, que se requiere una definición más correcta, es decir, las alucinaciones son percepciones con un objeto no ordinario, inusual (véase a.c., 30v. (inversión de “percipiens sin perceptum”)).

Abducción: “Si lo que mi semejante entiende aquí y ahora (cf. 39, ad 4b) alucina, en algún lugar de una esfera ‘inconsciente’, representa sin embargo su propio tipo de realidad, entonces su alucinación se vuelve ‘comprensible’ (cf. 39, ad 4a)”.

¿Cómo, ahora, razona el psicólogo estructural sprangeriano? -- como sigue: “Si yo también percibo tales ‘alucinaciones’ (por ejemplo, en mi conciencia onírica), entonces puedo ‘comprender’ a mi semejante situándolo en el conjunto de los que, como yo, también (cf. 19/20 (*erist. mod.*)) ‘perciben alucinaciones’ (cf. 39, ad 4b)”.

MHD 32.11

En otras palabras: la apercepción de un hecho dado dentro de un evento lógico: axiol.) el conjunto y el entendimiento humano son, aquí, uno.

c/ Daim sólo sitúa ahora la psicología profunda: “Ha intentado (...) comprender a los psicológicamente perturbados (‘inadecuados’) y es, hasta ahora, una psicología comprensiva. Se trataba de comprender (‘verständnis’) las llamadas neurosis, como también dice Freud”. (o.c., 19).

Conclusión:

- (1) Practicar la fenomenología significa describir los fenómenos.
- (2) La psicología integral implica que los fenómenos deben ser “comprendidos”.
- (3) La psicología profunda implica hacer inteligible el inconsciente. (o.c., 20).

O aún: “Los (1) fenómenos definidos con precisión (fenomenología), (2) sobre sus bases inconscientes (explicativas) (ver arriba p. 2 (abd.); 10 (lema)) (psicología profunda) comprensión (método de comprensión)”. (o.c., 20f.).

O también: “Más que la fenomenología, porque no se detiene en los fenómenos, sino que los “hace inteligibles”. Más que entender la psicología, porque:

- (1) se trata de datos preparados fenomenológicamente y
- (2) la comprensión se extiende a los datos inconscientes. Por último, más que la pura psicología profunda, pues el inconsciente se hace inteligible dentro de los datos captados fenomenológicamente”. (o.c., 21).

Aquí debemos referirnos muy explícitamente a la fenomenología ideativa de M. Scheler, que hace posible la psicología profunda filosófica (véase *infra* 234v.).

Por ejemplo, se plantea la pregunta: “¿Qué ‘es’, ahora, como fundamento ‘inconsciente’ (explicativo o abductivo)?”.

O aún: “¿Cómo deberían concebirse (abducirse) tanto el cosmos (posiblemente experimentado o concebido de forma “hílica”) como el “ser” (meramente racionalizado intelectualmente) si existe el inconsciente (metafísico o humano)?

(B) Axiológico.

(1) I. Kant (véase *infra* 263), *Träume eines Geistersehers (Erläutert durch ‘träume der Metaphysik’)* (1766), II:1, dice: “El engaño y la razón tienen fronteras tan entrelazadas que es difícil proceder en un ámbito, de forma prolongada, sin, a veces, hacer una ligera desviación en el otro.

Y el MHD 32.12.

En otras palabras, si ya el pensamiento “iluminado” es tan indistinguible del delirio(sentido), ¿qué entonces a-fortiori con las experiencias de profundidad, como por ejemplo “Los grupos” (el entrenamiento de la sensibilidad y tantos otros o el método del diván? Véase también 36/38 (*locura de Herakl.*)).

(2) *Florensky*, un realista cristiano ruso (véase infra 260), dice: “Entre la vida eterna en el seno de la Santísima Trinidad (véase infra 246v.) y la segunda muerte eterna (véase infra 32.2v.;36v. (Gogol) no tiene ni un pelo de distancia. (...).

En efecto: la razón, tomada en sus normas lógicas fundamentales, es o bien completamente absurda, o bien delirante hasta su más fina estructura, es decir, una combinación de no comprobación (véase infra 261v. (*fundacionalismo*)) y, por lo tanto, totalmente accidental (ver arriba 31v. (*los tres métodos de Peirce basados en la coincidencia*)), o la misma mente tiene como base lo más que secular-lógico”. (*J. Tyciak, Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit, Freib.i.b., 1937, 112f.*).

En otras palabras, lo que se le puede objetar a Moreno y a la mayoría de los psicólogos o terapeutas de profundidad es que operan fuera de la Fuerza Vital Trina. De hecho, lo son,

(i) el antiguo testamento señala que el nivel vital-biológico de la vida puede ser superado dos veces, es decir, culturalmente-humano (= intell.-rat.) y mesiánico (= neumático) (*cfr. infra 243*);

(ii) que el Nuevo Testamento se limita a confirmar. (*cfr. infra 247vv*). Lo que *VI. Solovjef* (véase infra 260; supra 32.5v.), *La Justification du bien*, 187, expresa así:

“La piedra existe. La planta existe y vive. El animal vive y es “consciente” de esa vida, en todos sus estados (ver arriba p. 32.4ff. (*Conciencia; Sublimación*) El hombre comprende, a partir de las ideas (véase infra 193ff. (*Tr. id.*); 210v. (*Ídem*) 253v. (*Tr. Y omm. Id.*)) el sentido (véase infra 234ff. (*sentido ideativo*); 258v. (*Peirce, sentido*)) de la vida.-- pero los hijos de Dios realizan ese sentido de la vida”.

MHD 33

Nota -- Crítica a la percepción.

(1) Por un lado, Herakleitos prefiere la percepción directa: “El (ser), del que hay ‘opsis’ (ver), ‘akoè’ (oír) ‘mathèsis (información), lo prefiero”. (*Fr 55*). Cf. *P. 101*.

(2) Por otra parte, Herakleitos llamó a la visión “engañosa” (“horasin pseudesthai”) (*Fr. 46; cf. Fr. 56*).

Nota -- Crítica a la autoridad (sargazo).

(1) Por un lado, Herakleitos invita al “pensamiento común”,

(2) Por otro lado, critica explícitamente las formas de pensar “derechistas” (“ortodoxas”) o “respetuosas con la ley”. “No es como los hijos de los padres. Lo cual, para decirlo simplemente, se reduce a esto: “Como nosotros mismos lo hemos recibido de otros”. (*P. 74*).

Esto es similar al “método de autoridad” de *CSS. Peirce, La fijación de la creencia*, en: *Pop. Sc. M.*, 12 (1877), V (in initia). Cfr. *Supra p. 11 (Platon)*.

(2)B. Superestructura tipo II.-- La teoría del juego del lenguaje.

(1) Modelo de aplicación:

“A los ojos de Dios (‘ho theos’), todos son limpios, buenos y justos. A los ojos del hombre, sin embargo, es la interpretación (‘hupeilèfasin’)

a/ del mismo tipo, para que sean justos

b/ del otro, que, por el contrario, son injustos”. (*P. 102*).

En otras palabras, Herakleitos contrasta aquí el juego del lenguaje de los dioses con el de la humanidad. A los ojos de las abducciones aparentemente polidemonistas-politeístas (axiomaya), todo es ético-político (normativamente) bueno. Sin embargo, desde el punto de vista de los secuestros humanos - aparentemente los de las personas moralmente más desarrolladas, entonces - hay una distinción entre “bueno” y “no bueno” (malo).

(2) Modelo normativo.

(1) L. Wittgenstein (1889/1951) fue, en un primer período de la filosofía analítica o del lenguaje (analítica), lo que se llama un “aspirante lógico o del lenguaje o positivista”. Cada palabra debe ser, en la medida de lo posible, atribuible a un objeto, en la realidad o en el pensamiento (adición: relación inequívoca).

(2) Más tarde - lo que se llama “filosofía analítica del lenguaje ordinario” (en oposición al lenguaje científico exacto) - Wittgenstein vio

MHD 34.

en el sentido de que una misma palabra, al menos en el lenguaje común, precientífico (se piensa en el lenguaje del sentido común; *cf. supra pp. 2; 18*), pronunciada por cualquier persona, ya sea el hombre de la calle o el científico profesional, puede tener más de un significado (relación uno-verbo).

L. Vax, l'empirisme logique, París, 1970, 61, lo expresa (analógicamente) así: “Como (= modelo) existe toda una colección de juegos, utilizando los mismos naipes, así (= analogon) existe toda una colección de juegos de lenguaje, utilizando el mismo material de lenguaje”. (*cf. Supra p. 2* (estoqueiosis).

G. Nuchelmans, Overzicht van de analytische wijsbegeerte (Estudio de la filosofía analítica), Utr./Antw., 1969, 178, lo explica mejor.

(i) cada palabra individual sólo “ejerce su pleno efecto, dentro de una actividad lingüística más amplia”.

Aquí, en el mod. de aplicación heracliteano: hay una actividad lingüística politeísta, que hace que el pueblo, que cree en ella, hable de esta manera (la estructura misma de la religión expresada en el juego de lenguaje es, por así decirlo, obligatoria (inconscientemente -- lo que los estructuralistas han visto muy claramente; *cf. Supra p. 2/3; infra 90*)); hay una conciencia ética y -política superior, que hace que el pueblo, que vive en ella, hable de esta manera.

(ii) toda actividad lingüística “más amplia” (llamada “juego de lenguaje” por Wittgenstein) está, a su vez, “inmersa en un conjunto de acciones que no son meramente verbales”. De hecho, cualquier juego de lenguaje “sólo puede entenderse plenamente si se tiene en cuenta la forma de vida o cultura total de la que forma parte”. (*G. Nuchelmans, o.c., ibid*).

(3) Modelos de aplicación.

CL. Ramnoux, Héraclite (l' Homme entre les choses et les mots, París, 1968, 3s., especifica algunos juegos de lenguaje.

Así: por ejemplo, Hesíodo v. Askra (VIII/VII e.) muestra una actividad lingüística genealógica-teológica: literalmente “piensa” en pedigríes de “deidades”. Así:

- a. en el principio hay vacío (‘caos’), tierra (‘gaia’), amor (‘eros’)
- b. Del vacío, (*cf. infra p. 58vv; 125vv; 210v. (Arist. mod.)*) sin relación, se engendran las tinieblas ((‘bosque del honor’) y ‘nux’ (noche);
- c. De nux, a través de la pareja aither (capa de aire superior) y la luz, que agotan la buena descendencia de nux, se “engendra” toda una colección de “poderes” (numina, (It.)).

MHD 35

El “tiempo” (en el sentido mítico) está ahí para los poderes baladísticos (*cf. infra p. 137 ss.*) como el sueño de la muerte, la “mueca” (burla), -- así como las diosas del destino (Morai), diosa de la venganza (‘némesis’), diosa de la lucha (‘eris’), diosas de la muerte (‘keres). Ramnoux añade que el juego de lenguaje del rito “nocturno” (cratofanía dinamista-mágica; *cf. Supra p. 3/4; 12/13.1*) y de las experiencias impresionantes, que el hombre, por término medio, atraviesa por la noche (las ensoñaciones baladísticas, por ejemplo, que los psicólogos de la profundidad también incluyen en sus interpretaciones) va unido a esto.

Ramnoux especifica que Heracleitos utiliza una serie de nombres -por ejemplo, “Noche” (el benévolo)- en los que, de nuevo, aparece más de un juego lingüístico: “el benévolo: con Heracleitos, aparentemente, es, como afirma Ramnoux,

a. un nombre puramente lingüístico, pero con un talante tradicional, incrustado en la lengua vernácula de los helenos de la época, que habían olvidado tanto la genealogía de las deidades como el rito nocturno;

b. un nombre puramente lingüístico, pero, ahora, como nombre de sentido común de lo que experimentan las personas analfabetas y cultas cuando se hace de noche;

c. un nombre lingüístico, pero que, bajo la influencia de la física milezica, amenaza con convertirse en un término científico (“el fenómeno que, después de la puesta de sol, se produce hasta el amanecer”).

Ramnoux se apoya en el P. 57: “El maestro de la mayoría, hasta ahora, es Hesíodo. Están convencidos de que es el que más sabe. Sin embargo -dice el propio H.- es él quien no conoció ni el día ni “la benevolencia” (= la noche): (ambos) son, después de todo, uno”. Hesíodo no utiliza la palabra “euphronè” (el benévolo). Herakleitos lo elige, al parecer, deliberadamente. Herakleitos critica tanto la “polumathiè” (palabrería) como la falta de visión (dialéctica) de la unidad del día y la noche. Tampoco atribuye ninguna cualidad de balada al benévolo, al menos a primera vista.

MHD 36

Nota: Herakleitos le gusta jugar con las palabras. Eso se sabe. En ese sentido tan limitado, hay un “juego de lenguaje” con Herakleitos.

En continuidad con esto, en los fragmentos de Herakleitos, a veces, aparece una sonrisa, una mueca (ver arriba p. 35), -- por ejemplo en el P. 70: “Las opiniones ‘doxasmata’ de los hombres que Herakleitos llamaba juegos de niños (‘paidon athurmata’). “Otras anécdotas lo confirman (por ejemplo, cuando juega con los niños por desprecio a los efesios y su alboroto (político). Herakleitos muestra, en su imagen del universo, un orden de precedencia.

Fr 79: “Como un niño pequeño (‘nèpios’),--así es como un (lo que los hombres llaman) hombre aparece a los ojos del ‘daimon’ (deidad). Comparado con la deidad (‘pros theon’), el hombre más sabio (‘faineitai ho sofotatos’) es un simio (‘pithèkos’)”.

Fr.. 82: “El mono más bello, si se compara con el género humano, es un mono feo (‘aischros’)”.

Teniendo en cuenta el trasfondo polidemonista-politeísta general (piénsese en la parrilla de Hesíodo como un “poder superior”) estamos, aquí, ante un fenómeno baladístico, que se da, por ejemplo, en Nik. Gogol (1809/1852) de forma clara y sagrada.

Dr. L. Kobilinski-Ellis, Die macht des Weines und Lachens (zur Seelengeschichte Nikolaus Gogols), en: R. Van Walter, Uebertr., Nikolaus Gogol, Betrachtungen über die göttliche Liturgie, Freib.i.Br., 193b, 80/100, dice que ya la primera y fresca obra humorística de Gogol: Las Veladas en la finca de Dikanjka (con piezas como la espantosa venganza (con la figura del mago) y “nosotros” (= espíritu de la tierra; con la figura de la bella bruja)), expresa lo que la liturgia bizantina llama “El hades totalmente ridículo” bajo una apariencia extremadamente sobria y “realista”, de hecho, naturalista brilla una figura en parte fantástica, en parte demoni(sti)sca.

El “hechicero” (entiéndase: mago-negro), que da a Gogol los rasgos del malvado anticristo, se siente objeto de la risa espantosa de todas las cosas de este mundo (sonrisa cósmica-demoniaca). En su total desesperación pide a un hombre “santo” -ermitaño- su oración a Dios. Pero lo maldice. Entonces el mago-anticristo: “Padre, te estás riendo de mí. (...)

MHD 37.

Veo cómo se te abre la boca (...). Las filas blancas de tus viejos dientes sonríen”. Entonces el mago-anticristo se lanza sobre el ácaro del honor y lo mata.

Pero aún así, cuando el hades, cuyo resplandor interior es la siempre creciente y nunca saciada sed de venganza, lo devora, el último temor de su existencia, esa “risa” se aferra a su cuerpo: verdaderamente, su propio caballo se ríe de él. Sí, le parece que el jinete inmóvil del monte Kriwan también abre los ojos, le ve y ruga de risa. -

De ahí que L. Kobilinski-Ellis añada que, con Gogol, a diferencia de muchos románticos (Byron) o nuevos escritores (EA Poe, los “poètes maudits” en Francia, los “decadentes” rusos, Carducci en Italia, etc.), nunca se idealizó lo demoníaco. Por el contrario: “El fuerte deseo de Gogol era encarnar lo sagrado (en el sentido bíblico). Pero el espejo de su alma estaba y permanecía dirigido hacia abajo, hacia el reino inferior de la caricatura.

G. Burckhardt, Uebertr., Heraklit (Urworte der Philosophie), Wiesbaden, 1957, habla de la “muerte húmeda” de Herakleitos: “Crecido para ser un hombre, Herakleitos sube a las montañas hacia la soledad. Pasa su vida en las montañas, viviendo de bayas y hierbas.

Sólo una vez volvió nuestro ermitaño a la ciudad. Después de todo, sufría de hidropesía. A los médicos les hablaba con acertijos, diciéndoles: “¿Podéis convertir una inundación en una sequía?”. Pero no le entendieron. Cuando los médicos no pudieron ayudarle, él, en su deseo de “vida caliente y calor” (véase más arriba, p. 28) -enfermo como estaba, al borde de la locura- se metió en un establo, se metió en el humeante estiércol del establo y murió “a los sesenta años”. (o.c., 38).

El relato de la muerte de Gogol es análogo: lloró enloquecido en el diván; se negó a comer y, al morir de hambre, dijo “Qué agradable es morir”.

De este modo, quedó cautivado por la cuestión de la naturaleza del mayor pecado, es decir, la magia negra del malvado Anticristo; cuestión que, más tarde, retomará *VI. Solovjef* (1853/ 1900), *Narrativa sobre el Anticristo*. M. Scheler (véase infra p. 231 y ss.) distingue entre la comprensión de valores sensual, vital, psíquica y “espiritual-personal”.

MHD 38.

Forma parte de la naturaleza de estos valores que, o bien no se experimentan en absoluto, o bien se adueñan de todo nuestro ser”. (*El formalismo en la ética*).

En la “sonrisa” de Hesíodo, en la risa de Herakleitos, en la risa trágica de Gogol encontramos algo así. También Eurípides (ver más adelante p. 128) insinuará algo así. En la película *La tierra de nuestros antepasados*, del finlandés *Rauni Mollberg*, también nos encontramos con esta risa, que es trágica, en medio de los datos de la balada demoníaca. Y no es por nada que los grandes yoguis de antaño, en la India, advierten contra la energía del fuego y su dualidad (que se explica, para Herakleitos, más adelante p. 49 y ss., fn. 56/64) = extracto sobre filología filosófica.

Gb. Vico (1660/1744), el gran filósofo de la historia, publicó *Scienza Nuova* (*Ciencia Nueva*) en 1725.

1. Románticos como *Friedr. Von Schlegel*, (1772/1829: *Philosophie des Lebens*), hermano de Aug. Wilhelm (1767/1845) - cfr. *V. Santoli, Philologie und Kritik*, Berna/Munich, 1971, 82/101 (*Philologie, Geschichte und Philosophie im denken Friedrich Schlegels*). - o como Novalis (Freiherr Fr. Von Hardenberg (1772/1801), que escribió: “¿No es todo lector un filólogo?“, nos han acostumbrado a interpretar la lectura de textos como un trabajo filológico y filosófico.

P. V. Schlegel: “Leer es satisfacer el impulso filológico” (o.c., 92).-- Pertenece esencialmente a la formación filosófica

- (i) histórico - lingüístico y literario (= filológico y
- (ii) aprender a leer filosóficamente... De ahí este agarre para Vico.

2. El objeto.-- Vico, como filólogo-pensador, ve la historia (la vida) humana en una doble vertiente:

- a. La vida la lleva a cabo la libertad humana.
- b. Es la obra de la providencia divina.

“Es la

1/ realizado por la libertad humana

2/ obra de la Providencia”. (*R. Levolée, la morale dans l'histoire*, París, 1892, 140).

3. La filología estudia tanto

- (i) los hechos (momento histórico) como
- (ii) los textos (momento lingüístico, literario).

MHD 39.

En otras palabras: los gramáticos, los críticos de textos, los hermeneutas, -los historiadores,-- recogen fenómenos empíricos (cf. *infra* p. 232v fenomenología) como las costumbres y las leyes, los viajes y el comercio, las guerras y los tratados de paz, etc., que Vico valoraba especialmente, donde la vida familiar, el funeral (y la religión como base) son lo primero. -

4A. La “hermenéutica” general

(= Filosofía, Filología). Vico admiraba a dos escritores antiguos, por excelencia:

1. C. Tácito (+55/+119), el historiador romano, porque examina al hombre tal como es en realidad (cf. *infra* p. 166v. la filosofía “positiva” de Schelling).

2. Platón v. Atenas (-427/-347), porque diseña al hombre, tal como debe ser ideal e idealmente (normativo: eth. - pol.), como filósofo (cfr. *infra* p. 193s.), que plantea como lema (abducción con momentos desconocidos; cfr. *supra* p. 10) la ‘ratio’ (‘de la que procede la ciencia de lo (idealmente, idealmente) ‘verdadero’), la idea en el espíritu de Dios (cfr. *infra* p. 193). -- cfr. J. Chaix-ruy, *Vie de J.-B. Vico*, París, 1943, 58s

4B. Hermenéutica especial

(el “verstehen” de W. Dilthey (1833/1911), en la estela de hermeneutas como F.v. Schlegel (véase más arriba) y especialmente del P. Schleiermacher (1768/1834).

Vico admiraba ardientemente a P. Bacon (véase *infra* p. 92s.), el fundador de la inducción causal (causal, “efectiva”). Pero Vico desplazó el estudio de las relaciones causales de lo físico (matemático) a la vida humana como acción edificante (objetivación).

La epistemología de Vico afirma: “El (hombre) realizado (factum) es lo verdadero (verum)”. Vico, al igual que Bacon, ve la causalidad como algo central, pero, en lugar de estudiar la naturaleza extrahumana, Vico estudia la naturaleza humana como un proceso causal.

Vico: “Lo que el hombre, por tanto, ‘hace’ por sí mismo, lo sabe mejor que nadie”. La propia causalidad es la base del conocimiento”.

K. Vorländer, *Gesch. v.d. Wijsb.*, 3, Utr./Antw., 1971, 187v. dice que, de ese modo, Vico fundó la ciencia espiritual, en contra de la ciencia natural matemático-física (del ser humano a.o.) de los racionalistas, como por ejemplo R. Descartes (1596/1650), el padre de la filosofía moderna, que echaba de menos el contacto simpático-analógico con el prójimo.

MHD 40.

En otras palabras: Las “objetivaciones” (productos) del hombre -la geometría, los hechos humanos- el hombre los conoce “congenialmente” (con el mismo genio, “simpático” como semejante). - El resto le resulta bastante “ajeno”. Con ello, Vico se anticipó a la hermenéutica romántica, a Dilthey en particular. (cfr. *infra* p. 56ff. (*Herakl. appl. mod.*); (*142Eur. appl. mod.*)).

(2) La “dialéctica” heracliteana.

Sobre el modelo normativo, véase v. *P.Foulquié, La dialectique*, París, 1949, 41/122 (*la dialectique nouvelle*):

(i) Teosofía neoplatónica (cf. *infra* p. 242 ss.),

(ii) la teosofía especulativa del siglo XIV (J. Eckhart (1260/1327), N. Van Kues (1401/1450)) se adelanta a la dialéctica del siglo XIX de G. Hegel (1770/1831; cfr. *infra* pp. 226v.), K. Marx (1817/1883) y P. Engels (1820/1895), ambos fundadores del materialismo dialéctico-histórico (cfr. *infra* pp. 94v; 142; 169/180 (*Demokrit. rat.*)).

(2)A. Concepto básico.

Dos rasgos principales caracterizan la dialéctica del destino.

a. La idea de totalidad

cfr. *infra* p. 226ff. (“deducción” hegeliana); 231 y ss. (*Ideación de Scheler; especialmente en la página 235*).

Como ya ha dicho Kristensen (*ver arriba* p. 24s.), la visión del horizonte (= “totalidad”) es característica de la armonía de los opuestos en las religiones arcaico-demónicas.

Por ejemplo, el P. 80: “La ley (es) el combate. Los inmortales (son) mortales, los mortales inmortales”.

O el P. 62: “(Los inmortales, los mortales) viven mutuamente, unos en lugar de otros, la muerte y, a la inversa, mueren mutuamente, unos en lugar de otros, la vida”. Esto significa el intercambio de destino.

Bueno, un verdadero filósofo

(i) establece los hechos dialécticos (= observación (cf. *supra* p. 10),

(ii) pero a diferencia, por ejemplo, del científico meramente empírico-histórico (más físico), - se plantea la pregunta: ¿cómo debe ser (abductiva; cf. *supra* p. 10) la totalidad de la realidad (*identitaria*; cf. *supra* p. 12) para que sean posibles algo así como cambios de destino “sorprendentes” a primera vista (Kant: condición de posibilidad)?-- así - con Herakleitos (como con Puthagoras o Parménides) - la totalidad se tipifica dos veces:

(1) conocido como especulativo) el sentido común y

(2) como mayorista.

MHD 41

b. Armonía de los opuestos.

Véase la *página* anterior. 3 (Anaximandros, (*surgir-y-pasar*) 7/8 (*Paleo-puthagorean 'apagogy'* (*incongruencia: Lo que se plantea como "existente" resulta ser "inexistente" (surgir y pasar)*); 9/10 (*estructura lógica de la apagogía*); 15/20 (*erística*; especialmente la interpretación que hace Aristóteles de la erística de Zenón como razonamiento "no-como-yo" (= razonamiento "también-como-yo"), lo que afirma claramente la "caída" de la ciencia especializada de entonces (las matemáticas en particular) y de las filosofías unitarias y de la multiplicidad).

Estos modelos aplicativos de "armonía de los opuestos" son del primer tipo, es decir, del tipo sin salida: lo que surge -ya sea hílico (real) o ideal (como evidencia)- no termina en nada si se quiere: primero "es", luego "ya no es". Lo que implica que, en lo que es primero, ya está incluida la posibilidad del no-ser.

Este aspecto será, más adelante, especialmente subrayado por Hegel. Lo llama "objetivo", es decir, presente en el ser mismo, "dialéctico".

Ver arriba *p. 21/24* el teorema metateórico de Jenófanes:

(i) Surge el racionalismo "dogmático",

(ii) perece en el racionalismo "escéptico"; pero esta armonía de contrarios" lleva en sí la raíz de un restablecimiento, de un nuevo "surgimiento", a saber, el progreso de las teorías.

Este aspecto del "progreso del movimiento", mediante el restablecimiento, también será especialmente destacado por Hegel: se inscribe en el ideal de evolución y progreso de los siglos XVIII y XIX. Hay que reconocer que este aspecto está ausente en Herakleitos. A menos que uno pueda considerar su introducción del pensamiento personalista en lugar del pensamiento "autodispuesto" (*p. 31 supra; 33 (autoestima)*) y del pensamiento "ortodoxo" (*p. 33 supra*) o, incluso, de la polimatía (*ibid.*), como "progreso" del pensamiento, a sus ojos.

Sin embargo, parece que considera la alternancia del pensamiento "sensato" en lugar del pensamiento personal o del derecho como la alternancia del surgimiento y la desaparición. En cualquier caso, es incierto.

MHD 42.

(2)B. - Análisis.

Ahora pasamos a los aspectos, en la forma lingüística hegeliana “momentos”, es decir, elementos de una “Armonía de los opuestos”.

(1) FR. 53: “La lucha (‘polemos’) es, por un lado, el originador (‘patèr’) de todo el ser, y por otro lado, el ‘soberano’ (‘basileus’) de todo el ser, - lo que implica que por un lado hizo a unos para ser deidades (‘theous’), a los otros como ‘hombres’ (por su propia voluntad) y que por otro lado hizo a unos para ser esclavos, a los otros para ser libres”.

(2) FR. 80 (véase la primera p. 39 *arriba*, abajo): “Hay que saber (‘eidenai’), a saber, por la propia o por la ajena contemplación Véase *arriba p. 33 (nota 3)*, que la lucha es lo común, - que el ‘dike’, el ‘derecho’ es la lucha e, inmediatamente, que todo ser llega a ser (‘ginomena’) como resultado de la ‘lucha’ (‘kat’ erin) y necesariamente así”.

Se trata, al parecer, de una alusión a Homero y Hesíodo, donde se muestran, por encima de las divinidades, por debajo de los humanos, y, dentro del mundo humano, por encima de los libres, por debajo de los esclavos, en el trabajo, ya sea en la épica (Homero) o en las teo- y antropogonías (Hesíodo, los órficos).

Aquí estamos cerca de la infame dialéctica del señor y el siervo, con Hegel y Marx. He aquí una primera aproximación: a partir de la lucha de las deidades (véase *P. Ricoeur, Finitude et culpabilité, II (la symbolique du mal)*, París, 1960, 167/198 (*Le drame de création et la vision ‘ritelle’ du monde*), donde el autor sitúa el origen (noodz. en volde prew.) del mal, ya sea físico o ético-político, se sitúa en la lucha de las deidades, que coincide con la “creación” (es decir: la creación del orden en el desorden, que está “en el principio”), -- de esa lucha, por tanto, Herakleitos deduce tanto la distinción “deidad/humano” como la distinción “libre/esclavo” o “hijos, resp. Apees/ no Apees” (ver *arriba p. 36*) o incluso de “Herakleitos mismo/ conciudadanos de Éfeso” (ibid.).

(3) FR. 104: “¿De qué naturaleza es, después de todo, su poder identificador (noös’) -véase *más arriba p. 14* (variante parmenídea)- o su corazón (frèn)?

MHD 43.

Creen en los cantantes callejeros (“peithontai”). Como maestro honran a la multitud (‘homiloï’). Esto se debe a que no saben por la vista (‘eidotes’) que ‘la multitud es mala, los raros no son malos’.

En otras palabras: un claro elitismo gobierna el resultado de la selección natural (el desplazamiento, el juicio), que provoca la lucha, posiblemente en forma de contienda. Del mismo modo que la distinción (‘discriminación’) entre hombres y deidades o entre esclavos y libres -véase más arriba, donde se han señalado brevemente los resultados de la lucha (contienda)- es también una selección ‘natural’, es decir, surgida (‘génesis’) o ‘perecida’ (‘phthora’), es decir, un desplazamiento de juicio.

(4) FR. 114: “Si las personas con ‘capacidad de identificación’ (‘xun noï’) quieren expresarse, es necesario que se fortalezcan con este ‘ser todos comunes’ (‘toi xunoi’) Ver arriba *pp.* 31 (P. 2), 36 (el mismo P., pero visto lingüísticamente y, por tanto, traducido de forma ligeramente diferente, pero con el significado real completamente conservado).

Si se comportan así, se hacen fuertes (‘poderosos’), como una polis (ciudad-estado) mediante el ‘nomos’ (legislación de la ciudad-estado). Y de una manera aún más fuerte, deberían hacerse fuertes: todas las legislaciones humanas de las ciudades-estado, después de todo, como si alimentaran su espíritu, están formadas (‘trefontai’) por la única (legislación) divina.

Porque ella (la única ley divina) afirma su fuerte poder (‘kratai’) sobre un dominio tan grande como (‘tosouton hokoson’) decide (‘ethelei’). A la vez es soberana (‘exarkei’) sobre todos los seres y es dueña (‘periginetai’) de ellos”.

Comentario de carácter histórico-jurídico.

F. Flückiger, gesch. d. Naturrechts, I (Die Gesch. der europäischen Rechtsidee im Altertum und im Frühmittelalter), Zolikon/Zürich, 1954, 96 ss., escribe literalmente: “La idea básica (de Herakleitos) rige su idea del derecho. (...).

MHD 44.

Dado que la ley divina es, precisamente, la ley de la batalla, la afirmación de (Herakleitos) sobre el “valor formativo nutritivo” de la ley “divina” significa que todas las leyes obtienen su “alimento de fuerza” de la batalla. (P. 114).

Esa lucha, como “originadora” de todo ser -véase más arriba *la p. 42 (P. 53)*- es, a la vez, la base de sustentación de toda ley. El derecho es un equilibrio de poder. Al igual que todas las cosas, en la visión del mundo de Herakleitos, son el resultado de la lucha de contrarios, también lo son las leyes de la ciudad-estado: concretamente, como un resultado específico de la situación que resulta de la lucha de poderes políticos.

Este punto de vista también se apoya:

(i) la declaración mencionada anteriormente está de acuerdo, que a saber “Dike” (ejecución de la justicia), es decir, que el poder divino, que, por lo general, en los casos de restauración de la justicia, ejecuta los juicios de Zeus, -- que a saber que dike en sí, en sí mismo, es la lucha o, al menos, una forma de lucha - que equivale a la misma cosa, véase *más arriba p. 33 (nota 3)*, --42;

(ii) **así** como esa otra palabra de Herakleitos sobre la “ley” (*Fr 44*): “Luchando (‘machesthai’) -así es necesario-, el pueblo (‘ton dèmon’) lo hace con la mano de las armas por encima de la ley, como por encima de la muralla de una ciudad-estado”.

Evidentemente, Herakleitos defiende la misma ética del éxito, la misma política, que ya hemos establecido con Eurípides de Salamina (-480/-406) - aparentemente en el tiempo, unas décadas más tarde - (o.c., 43/51),

(a) las leyes son simplemente el reflejo (*ver arriba pp. 5/6, 7 (concepto modelo)*) de las relaciones de poder político; quien lo hace a través del poder,

(b) tiene, en todo caso, el “derecho” de su parte, ya que es precisamente en la lucha que la condición humana cósmica es esencialmente, que el “dique” “divino” funciona victoriosamente. Detrás del poder terrenal se encuentra el liderazgo mundial “divino”.

En consecuencia, no existe esencialmente ninguna distinción entre el poder y el derecho. Este punto de vista podría llamarse ya un punto de vista de la ley natural - tanto más cuanto que Herakleitos ya ha relacionado explícitamente la ley del universo con la ‘fúsis’ (naturaleza), aunque él mismo no utilice todavía la palabra ‘ley natural’.

MHD 45.

Hasta aquí Flückiger, que se refiere al *P. 10*: “Las conexiones (‘sunapsies’, -- aparentemente otra palabra para ‘armonías’) son las cosas que están enteras, y las diferentes, que no están enteras, lo que funciona junto y lo que funciona en contra, la consonancia y la disonancia; a la vez: de todo ser lo uno y de lo uno todo ser”.

Flückiger también se refiere *al H. 123*: “Todo lo que es ‘fusus’ (naturaleza) prefiere actuar en secreto”. No vemos la conexión entre esta última y la ley natural como fenómeno de poder, a menos que uno, como Flückiger, como protestante por cierto, guste de interpretar la naturaleza (humana) (principalmente) de forma pesimista-peyorativa, identifique la naturaleza y las relaciones de poder en forma de armonía de contrarios. Pero ésta es una interpretación posible del concepto, en sí mismo, mucho más abarcador de “fusus” (naturaleza), aunque sólo sea porque esta palabra significa “ser” o “modo de ser”, entendido de forma neutral.

Por ello, no es de extrañar que más de un pensador, posteriormente, entendiera la “ley natural” como aquel tipo de ley que se ajusta a la naturaleza superior y consciente del hombre. Esto no impide que Flückiger tenga más que razón, de hecho, con su interpretación del *P. 123*; pero sólo contextualmente o lingüísticamente, y no sobre la base de la palabra puramente protestante-peyorativa “naturaleza”.

(3) La relación entre la hermenéutica y la “dialéctica

(Armonía de los opuestos en Herakleitos.

(a) *El H. 123* (traducido y explicado anteriormente) ofrece una excelente introducción. La “*Technè hermèutikè*” (hermenéutica), como decía Ricoeur (véase más arriba *p. 26*), fue, en un principio, el arte de interpretar el discurso divino (hermenéutica oracular), antes de convertirse, trasladado a los objetos profanos, en simple interpretación de textos.

(b)1. Hermenéutica sagrada.

En primer lugar, un ejemplo de interpretación de oráculos tomado de Heródoto de Halikarnassos (-484/-425), contemporáneo de Eurípides (véase *Superior, p. 44*), diseccionado no por la anécdota, sino por la estructura de interpretación. *G. Daniels, Estudio histórico-religioso sobre Herodotos*, Antw./Nijmegen, 1964, 71, nos ofrece un bello esquema al respecto.

MHD 46.

Se trata de *Heródoto, Historias, 1:66*. Los espartanos, tras la legislación de Lukourgos, se convirtieron en un pueblo poderoso (Lukourgos se sitúa en el siglo IX a.C.),

(i) Cayendo en la arrogancia (sobrestimándose, traspasando fronteras), consultaron al oráculo de Delfoi sobre todo el territorio de los arcadios, creyendo que eran “más fuertes que los arcadios”, y, de inmediato, menospreciándolos. En la Puthia, la mujer adivinadora de Delfoi, no se contentaron con una parte del territorio de Arcadia: quieren la totalidad.

(ii) La respuesta de la Puthia, aunque no les da toda la Arcadia, sigue diciendo: “Os daré (algo)

(1) El hecho de que en Tegea tenga lugar el “orchèsthai” (que puede significar tanto “baile” como “trabajo en el jardín (‘orchos’ = jardín, hilera de viñas)”);

(2) el hecho de que una hermosa llanura agrícola se hará con la cadena de medición “diametrèsthai” (que puede significar tanto “dividir la tierra” como “trabajar la tierra como prisioneros de guerra”).

(iii) Análisis de la estructura.

(i) Los espartanos sufren de hambre de tierra (“imperialismo”) una forma de arrogancia.

(ii) a. Las deidades deciden una sanción inmanente: ordenan a los espartanos que consulten el oráculo. Así comienza lo que los griegos llaman “dikè”, ejecución de la decisión “divina” (entiéndase: politeísta-polidemónica).

(ii)b. La puthia, como instrumento, en el estado de “manía”, comunica el mencionado oráculo. - Aquí es donde entra formalmente la hermenéutica del oráculo.

Desde el punto de vista estructural, es decir, teniendo en cuenta una pluralidad de significados codificados, es decir, mantenidos en secreto (“mensajes”), la relación “texto”/“lectura del texto” es fundamentalmente, un acuerdo verbal.

Combinatoria” significa “lo que conecta más de un elemento de un conjunto dado de más de una manera con (más de uno) (aquí) significado.

MHD 47.

Aquí los elementos (“momentos”) son, entre otros y especialmente, los siguientes

(1) La deidad de Delfoi, Apolón, de quien el propio Heracleito dice textualmente: (Fr:-93) “El príncipe (‘anax’), cuya propiedad es el santuario del oráculo en Delfoi,
a. No habla (claramente),
b. no (también) oculta,
c. Pero da una señal (‘sêmeinei’)”. -

(2) Otro elemento: el Sibullè o adivino del templo. Textualmente, de nuevo, Herakleitos dice de ella: “La sibullè (sibila) pronuncia (oráculos) con la boca de quien está en éxtasis (fuera del cuerpo), que no son objeto de risa (‘agelasta’) - cf. *supra* p. 36v. -, que no están embellecidos ni perfumados (...) en virtud de (el poder de) la deidad”. (P. 92).

(3) Los que consultan el oráculo, que en su “estado de ánimo”, en la medida en que es consciente y discernible para sus semejantes (“èthos”), revelan su “daimon” más profundo (cf. P. 119): “La propia naturaleza del hombre (en la medida en que es visible) es su “daimon” (que no se muestra sino a través de signos)”.

Por ello, no es gratuito que todos los intérpretes de oráculos adviertan contra el inconsciente del hombre que consulta el oráculo de las deidades “polidemonistas-politeístas”.

Razón: Uno recibe, a causa de la deidad (en el sentido que acabamos de referir), precisamente aquel consejo que constituye el modelo del personal y/o del groupaimon (ver arriba p. 5/7 (concepto de modelo)).

El oráculo procede como si reflejara su propio “destino”. Es un modelo verdadero, aunque polidemonista-politeísta, de su propia situación básica en el universo, especialmente pensado como centro viviente primordial.

En efecto, “daimon” -si esta palabra, al menos, no designa ni una deidad particular ni un rango dentro de la jerarquía de deidades polidemonista-politeísta,-- lo que ocurre más a menudo que no (el contexto del juego de la lengua decide)-- “Daimon”, por tanto, significa fuerza o poder(es) impersonal(es). Véase más arriba: p. 3/4 (abstracción *hílico-dinámica*), 27/30 (la propia abstracción hílico-ferrosa fundamentada de Herakleitos, que es la piedra angular de su filosofía). También hay que remitirse a las páginas 31/32 (*profundidad y parapsicología*).

Resumiendo: el texto del oráculo deletrea la intersección de una multitud de “factores” (“momentos”) que, a su vez, pueden dar lugar a una multitud de conexiones combinatorias. - Por ejemplo, sólo ‘doso’, ‘daré’: --¿Qué significa eso exactamente? ¿Quién es el “yo” de ese futurum (tiempo futuro) de “dar”? ¿Qué significa, aquí y ahora, “dar”? -- Decimos “aquí y ahora”. En la vida real no sólo existe la “abstracción”, es decir, los significados generalmente válidos de, por ejemplo, un verbo; siempre existe lo concreto-individual (véase el curso de primer año: *estructura idiográfica*).

Así que está la persona dirigida: “toi”, ¿a quién se refiere exactamente? El individuo concreto, hombre o mujer, que los espartanos enviaron a Delfoi? O: ¿el príncipe, el comandante? ¿Quién más, quizás? -

Tegeèn’, ‘Tegea’: - ¿Qué se quiere decir, no? ¿La ciudad? ¿Los habitantes de la ciudad? ¿El gobierno de la ciudad? ¿El territorio circundante? ¿O qué otra cosa podría significar el nombre “Tegeèn”?

¿Possikroton” - el adjetivo en “Tegeèn”, omitido deliberadamente en la página 46, puede significar tanto en el griego de aquella época, “golpeado” (“pisoteado”) con los pies como “abofeteado” (“pisoteado”) con los pies! Así que tanto el significado pasivo como el activo del verbo (cf. *Ma. Bailly/Me. Eger, Dictionnaire Grec - Français*, París, 1903, 1611).

En otras palabras, ¿se abofeteará a Tegea o se le golpeará con los pies? ¿De “chrèsmos” (discurso divino, oráculo) ‘kibdèlos’ (falso, traicionero)”! Herodotos utiliza esta expresión en este contexto, como en muchos otros lugares de su libro, ¡y con razón!

Para los otros dos verbos ‘orchèasthai’ y ‘diametrèsasthai’ y su profunda ambigüedad semasiológica, nos remitimos a *la página 46*.

Conclusión de este breve análisis semasiológico (incompleto) de los momentos combinatorios: estadísticamente ya hay un gran número de combinaciones posibles.

Multiplique estos momentos semasiológicos y sus conexiones con los momentos situacionales (revisados brevemente en las páginas 45/47 anteriores; resumidos en

- (1) deidad,
- (2) vidente del templo,
- ¡(3) consultar), y calculas, ya intuitivamente, el número de combinaciones!

MHD 49

Especialmente, si se analiza, - por ejemplo:

(1) la deidad es supuestamente “Apolón”: ¿quién es exactamente este “Apolón”? En Delfoi había originalmente otras deidades y “daimones” (seres primordiales personificados o, incluso, personales): ¿el vidente del templo, en “manía” (experiencia mediúmnica fuera del cuerpo) está realmente inspirado por Apolón -y no por algún otro “numen” (como decían los romanos)? Este análisis numinoso plantea por sí solo problemas críticos insuperables.

(2) La puthia: ¿es ella, hoy, que la delegación espartana está delante de ella, en su propia condición de hombre? Más aún: ¿hay casos de manía irreal, en los que el vidente o la vidente cometieron fraude! ¿También ella no engaña o se deja engañar de buena fe? En sí mismo, el análisis mediúmnico es un problema difícil, desde el punto de vista crítico.

(3) Las partes consultantes: véase la *página 47 (ad (3))*. Este análisis es el más decisivo, aparentemente, al menos a los ojos de la hermenéutica del oráculo.

Razón: sólo aquellos que eran “fuertes”, es decir, portadores de poder, podían, en principio, estar seguros del oráculo correcto y, si no, de la interpretación correcta.

Para la base teórica de esto, nos remitimos a *la p. 26/40*: Herakleitos sabía claramente de qué se trataba cuando se hablaba de interpretación (hermenéutica). Precisamente por esta razón hemos precedido este capítulo tan extensamente con el capítulo sobre la dialéctica. Sin una comprensión profunda tanto de la doctrina del conocimiento sobre una base primigenia (“sutil”, sutil, “fluida”) como de la teoría de la interpretación vinculada a ella, no se puede entender la estructura dialéctica básica de la filosofía de Herakleitos y, ya se puede adivinar, ¡el número de combinaciones! La filosofía de Herakleitos no puede entenderse si no se “mutila”.

(b)2. Hermenéutica dialéctica filosófica.

(a)1. Introducción.-- “Este cosmos, que es el mismo para todo el ser, no tiene ni una ni otra deidad ni hombre ordenado (‘epoièsen’). Por el contrario, siempre fue y será un fuego siempre vivo (‘pur aeizoön’), que, ‘según la medida’ se enciende y ‘según la medida’ se apaga”. (*P. 30; ver arriba p. 28*).

MHD 50

Lo que nos interesa, aquí y ahora, no es la estructura primordial que respeta los límites, sino la palabra “cosmos”, que significa a la vez orden cultural natural y humano, no sin matices estéticos (véase lo que los paleopitagóricos integraron en su sistema de pensamiento matemático numérico-espacial: *p. 4/5 más arriba*).

Herakleitos significa, entre otras cosas y, de hecho, sobre todo, un ordenamiento jurídico. Recordemos que ni la deidad ni el ser humano actuaron en un “papel fundador”. Sin embargo, hay “medida”, límite en: el fuego, es decir, la raíz de todo lo que es visible y tangible, la sustancia primordial así, se mueve continuamente “metra”, con medida o a medida. ¿Qué es exactamente lo que provoca, genera, esta “medida”?

Anaximandros de Miletos (véase más arriba *p. 3*) respondió a eso, en el fragmento, que su juego de lenguaje (véase *más arriba p. 33s.*) no tiene, dentro del cual se puede entender, al menos explícitamente, que el “orden de la ley” (‘taxin’) - así W. Jaeger, al menos, traduce la palabra - no sin razón real, por cierto - a saber, el orden de la ley del “tiempo” (‘chronos’) para llegar a ser y perecer (que ya, un poco, implica dialéctica).

Herakleitos, en el *P. 52*, tiene una variante de esto: “El ‘aion’, es decir, el tiempo, pero con un matiz de ‘tiempo’ sobrehumano, sí divino (‘tiempo eterno’) es un niño (‘pais’), que se comporta como un niño (paizon) -lo que implica a.o. pero no sólo ‘juego’; traducir esta palabra sólo por ‘juego’ es tergiversar el pensamiento de Herakleitos-, que está tranquilo, que es un niño (‘pais’), que se comporta como un niño (‘paizon’). pero no sólo implica ‘jugar’; traducir esta palabra sólo por ‘jugar’ es tergiversar el pensamiento de Herakleitos -, que juega triktrak (‘petteuon’): la propiedad del niño es el príncipe - ser (‘paidos hè basilèè)’”.

Triktrak” es un juego de azar - nota: un tipo de juego, juego de azar - que se juega en un tablero doble con figuras puntiagudas, discos y dados, que saltan de una parte a otra. Cfr. la palabra griega ‘halùà’ que significa tanto ‘tabla’ como ‘salto’.

Así que, si interpretamos correctamente, el tiempo (superior) que rige la vida (el tiempo inferior) puede compararse con un niño que actúa como tal.

MHD 51

(a)2. La noción dialéctica de “convertir” (en lo contrario)

FR. 88 - que es similar a las expresiones, que también pueden significar “cubierta”, señaladas anteriormente en la p. 39v:

“Lo mismo hay en (los seres): vivos y moribundos, despiertos y dormidos, jóvenes y viejos. Un tipo (de ser) es, después de ser volteado, el otro y éste, después de ser volteado de nuevo, el primer tipo”.

FR. 90: “Toda la asamblea de seres es intercambio de fuego y el fuego es intercambio de todos los seres, similar al (intercambio de) oro por mercancía y de mercancía por oro”.

Se ve, una y otra vez, el momento lúdico lingüístico, aquí en la elección de las palabras: “inversión”, “intercambio”, manteniendo la armonía de los opuestos. En todo esto, no se puede evitar la impresión final de que Herakleitos “juega” tanto con las ideas como con las palabras: ¿es entonces tan sorprendente que lo que, en esas ideas y palabras, se discute, también se presenta como algo lúdico, como un juego, un tic-tac? La armonía de las ideas y las palabras refleja la armonía del ser

(b)1. El concepto (generalmente griego) **de “medida”**.

Ya en el orden hílico-fuego está, esencialmente, presente la ‘Medida’ (‘metra’) (véase arriba p. 28; 50 (arriba)). Que esta profundidad existe realmente, Herakleitos lo ve, por ejemplo, en los fenómenos naturales “cósmicos”: “El sol (...) no superará la medida (‘metra’). Si no lo hace (como ley), entonces las Erinues (las diosas de la venganza), las ayudantes (‘epikouroi’) de Dikè (la justicia ejecutiva), lo destruirán”.

Las diosas de la venganza son un fenómeno típicamente ctónico (telúrico), relacionado con el inframundo: custodian, con Dikè o, por ejemplo, también con Moira, que se ocupa de la justa distribución de los destinos, los cruces de fronteras (hubreis; véase más arriba p. 46) relativos al parentesco, el derecho de los huéspedes, el culto a los muertos y asuntos relacionados. Pertenecen a la capa más antigua de la ley en Hellas. - Se plantea la cuestión de hasta qué punto Herakleitos, que, indiscutiblemente, cree en “dikè” y similares, sigue creyendo en “deidades” reales tan características de la religión popular. La “ilustración” (ver arriba p. 21 (Jenófanes)) tendía a negar o a interpretar de forma puramente imaginaria (metafórica).

MHD 52

En otras palabras: todo apunta a que Herakleitos reduce los numina (deidades, daimones entendidos como seres personales esta vez) un poco a “poderes” cósmicos-físicos, “agencias”. Lo que hoy se llamaría una forma de desmitologización. O de la secularización. Pero conservando la “apariencia” o “penumbra” religiosa que la rodea. Esto delata la razón por la que *Cl. Ramnoux, Héraclite (ou l' homme entre les choses et les mots)* - ver arriba p. 34ff. (*juegos de lenguaje, que van de lo arcaico-sagrado a lo científico (cósmico-físico)*) - ya menciona este cuelgue entre las palabras y el ser en su mismo título.

Lo que, de paso, muchos “fieles” contemporáneos, pero con respecto a nuestra propia “numina” católica (Santísima Trinidad, María, ciertamente los “santos” (santos populares), el pecado original, el bautismo, la moral sexual católica, etc.) siguen haciendo hoy.

En otras palabras, la ilustración -Jenófanes, Herakleitos y tantos filósofos, eruditos, retóricos- de aquella época no es, en esencia, tan diferente de la de hoy.

(b)2. Datos, que saltan de una parte del campo de juego a otra.

Observación final.

En la p. 36 supra nos enfrentamos a la cuestión de la seriedad o la tristeza (burla, mueca) en Herakleitos. La palabra para “noche” “benévola” se repite varias veces en Herakleitos - y ciertamente no por casualidad en alguien que considera su juego de lenguaje tan cuidadosamente como Herakleitos. ¿La verdadera explicación no sería que siente y proclama la noche como tan “benévola” porque es el prisionero del panteón polidemónico-politeísta (sistema de deidades y daimones)?

Este “sistema” es un verdadero sistema de poder, aunque ejerce su poder ante todo sobre una base ferozmente oceánica. - Por última vez: véase la p. 27v. - la abstracción hílico-fiera es y sigue siendo, para Herakleitos, aunque mítico-arcaica, válida (juego de lenguaje no secularizado), pero esencialmente enfrentada a la “noche benévola”, es decir, para el hombre, que piensa -véase más arriba p. 31/33 (conocimiento intelectual (razonable)- “el tiempo” (aion), pero jugando triádicamente.

MHD 53

Nota -- “La armonía (la unión de los opuestos), si está oculta, es más fuerte (‘kreitton’) que la no oculta”.

Actuando como la deidad en Delfoi y en otros lugares de oráculos (Herodotos sólo menciona dieciséis de ellos), es decir, no hablando claramente pero tampoco ocultando, sino en medio -dando una señal inequívoca- la armonía oculta de los opuestos mantiene su posición dominante (véase más arriba p. 43 (papel de las relaciones de poder)): el que está atrapado en su red opaca, como una mosca en una tela de araña (cf. P. 67a), no ve claramente, trabaja con la ayuda de una araña. 43 (papel de la relación de fuerzas)): el que está atrapado en su red opaca, como una mosca en una tela de araña (cf. H. 67a), no ve con claridad, no trabaja más que con lemmatas, incógnitas, como si fueran conocidas, pero de tal manera que el “análisis” que es su vida, no implica ninguna aclaración. Las pruebas “inductivas” no llevan a ninguna parte, excepto a un reinicio eterno. Tal es la visión verdaderamente trágica del mundo y de la vida de Herakleitos.

Nota -- Que este punto de vista lemmático-analítico sin salida es, en efecto, el de Herakleitos, se desprende claramente del P. 123 (véase arriba p. 45, pero entonces desde un punto de vista jurídico-histórico):

“Todo lo que es naturaleza prefiere ser misterioso”. Ahora bien, esa “naturaleza” es esencialmente “armonía” (de los opuestos), como se señala en el comentario anterior. Lo físico, antaño fundado con tanta arrogancia por los mileuristas, se sumerge aquí en un verdadero irracionalismo: ¿qué otra cosa es esto “oculto”, esto “trabajar en secreto”?

Herakleitos, después de todo, es y sigue siendo un pensador, es decir, un ser que quiere claramente y sin ambigüedades “reducir” (explicar), deducir, inducir. Pero esta inducción verifica, una y otra vez, un lema abductivo-deductivo precisamente contado, llamado “armonía de los opuestos”, que, oculto, es siempre más fuerte que el pensador.

Este es, pues, el segundo físico no puramente hílico, junto al Eleatisch-Zenonische (ver arriba p. 19), que termina en una confesión: “tú también, ni yo” veo claramente en él cómo funciona el fisis, el irracionalismo pero con medios puramente racionales. Sólo Jenófanes ofrece una salida dialécticamente válida. Cfr. p. 24.

MHD 54

En efecto, el pensamiento, que no confiere poder sobre el pensamiento, es impotente. ¿Esto es todavía pensar? Sí y no, pensamiento impotente.

(i) *Jenófanes*, al comienzo de la ilustración filosófico-científica-retórica, podía contar todavía con el “progreso” en lo que respecta a los fundamentos. Ni las partes, ni la superestructura, es decir, lo que se construye sobre los cimientos (axiomas, razones necesarias y/o suficientes) son decisivos para la ilustración: la metateoría ilustrada, hoy, llega a una conclusión, es decir, cada pensamiento elige, sin suficiente, sólo con razón necesaria o fundamento, sus puntos de partida abductivos (axiomas, definiciones, -- lemmata).

Mientras se permita que la “teoría” siga siendo un sistema cerrado, se puede razonar con las razones necesarias y suficientes. Pero tal producto de pensamiento se mantiene recto mediante un complemento especial, a saber, el de la teoría: se abstrae deliberadamente del resto (el complemento) del ser.

Consecuencia: “bene currunt, sed extra viam” -dijo una vez S. Agustín, en otro contexto lingüístico- “caminan bien, pero fuera de la carrera”. Aplicado aquí: piensan bien, pero fuera del “ser”, es decir, de la realidad insumergible. Sólo dentro de los límites de la abstracción teórica (es decir, de la complementación) puede la “razón” en su forma iluminada conocer y/o sentirse “fuerte”; más allá de eso, en los fusis misteriosamente envolventes, en el reino de la armonía oculta, sobre todo si toca personalmente a la mente iluminada... ahí es donde se detiene el cruce de los límites iluminados.

Tan honestos fueron Zenón de Elea y Heracleito de Éfeso que intuyeron este límite y, cada uno a su manera, lo formularon (erística, dialéctica, -- ambas esencialmente relacionadas).

(ii) *P. 116*: “A todos los hombres (‘netesti’ (es decir, tienen una parte)) les es dado conocerse a sí mismos (‘ginoskein’) y reflexionar (‘fronein’)”. (54/55). El verbo ‘fronein’ -según *W. Jaeger, A la naiss.*, 123- utilizado con certeza por Herakleitos en los fragmentos 2, 17, 64, 113, 116, significa “la intuición correcta (la contemplación directa), el modo ‘recto’ (es decir, correcto) de ‘pensar’ (la explicación, resp. la interpretación (véase arriba p. 31s.)”.

MHD 55

(‘fronimos’, ‘fronèsis’ son adjetivo y sustantivo en ‘fronein’). Esta actividad de conocimiento está en conexión explícita con el comportamiento práctico del hombre. A diferencia de la “noèsis” (“noèma”) de Parménides, que es especulativa (*ver arriba p. 4 (resumen),14*).

Jaeger da dos ejemplos.

a. Aischulos de Eleusis (-525/-456), el gran trágico, en su tragedia *Agamemnon* (176) utiliza la palabra “fronein” en la oración a Zeus: allí significa la comprensión (insight), propia del creyente, de (en) la situación trágica, que es engendrada por la deidad, así como de (en) el comportamiento del hombre, que resulta de ella, en conciencia.

b. La sabiduría apolínea-delfiana, que estaba en el corazón de la doctrina del santuario de Delfoi, aplica este “fronein” a la “medida” (límite), que el hombre, como todos los seres, por cierto, debe respetar en sus proyectos, por temor a caer en la arrogancia. Los que se comportan así, ‘fronei’, actúan con prudencia. Prudencia en el pensamiento trágico, -- tal es el significado en el corazón de ‘fronein’.

Según Jaeger, o.c., 124, Herakleitos es el primer pensador, que quiere ver el pensamiento abstracto (de la armonía de los opuestos, por supuesto) aplicado en la vida práctica, privada y pública (cf. *supra p. 36, donde* (como en el oráculo del vidente de Delfos a los espartanos en el estado de Hubris (*ver supra p. 46/49*)), *donde, según Herodotos, el resultado (teleute) para los espartanos fue catastrófico (sólo siguió la falsificación inductiva, ver supra p. 36), y donde el oráculo del vidente de Delfos no fue aplicado (ver supra p. 36). 46/49*), donde, según Herodotos, el resultado (teleute) para los espartanos fue catastrófico (sólo siguió la falsificación inductiva, no la verificación de su interpretación autodispuesta (véase arriba p. 32,.33)), así también los efesios, a medida que la constitución y la vida de la ciudad-estado se volvían cada vez más impías, sufrieron una falsificación análoga de su interpretación autodispuesta del mensaje de Herakleitos). Esto es - para los espartanos y los efesios - dos veces una situación trágica. Fronein’, ‘fronèma’, etc. son términos trágicos.

MHD 56

B. FR. 117 (56/57): “Un hombre, siempre que está borracho, es conducido (cf. nuestra palabra ‘conducir’), por un muchacho inmaduro a tambalearse. No sabe dónde tropieza, porque su alma está ‘hugrèn’, húmeda”.

FR. 119 (ver página 47 anterior) decía que el “èthos”, el comportamiento (visible y tangible), en el hombre es su “daimon”, su alma profunda.

Esto recuerda lo que Herakleitos, como griego de la época, debió ver en sí mismo, el culto a Dionus:

FR. 15 (que da su interpretación sagrada de ese culto) aclara -que Herakleitos, como “espíritu iluminado”, atestigua- la idea que recoge el P. 119.

Además, *el FR. 15* expone la verdadera raíz de la visión trágico-dialéctica de Herakleitos. El texto dice: “Si los bakchanten (dionisiacos) (...) no celebraban a Dionusos en honor a la procesión, y en un canto religioso (‘humneon’) cantaban a las partes púbicas (phallos), entonces cometían los actos más vergonzosos la misma (realidad) es. el hades (inframundo) y Dionusos, en honor del cual se excitan (‘mainontai’) y celebran las fiestas del lagar (‘lènaizousin’) y/o compiten por el premio de poesía durante esas fiestas (segunda acepción de ‘lènaizo’)”.

En otras palabras, Herakleitos, como mente ilustrada, está, en principio, en contra de tales celebraciones desvergonzadas; pero su amplitud de miras, precisamente como mente tolerante-ilustrada, le hace apreciar la interpretación internalista que los propios celebrantes, no él por supuesto, sostienen,

En otras palabras, nos encontramos aquí con un modelo aplicativo muy peculiar de “verstehen” (es decir, “método de comprensión”) como, por ejemplo, Gb. Vico (1668/1744), - más tarde, W. Dilthey (1833/1911), pero entonces en el sentido de intérpretes y teóricos de la interpretación en relación con los actos humanos, los productos, etc. y esto sobre la base de una relación de esencia entre el intérprete y el objeto humano interpretado. Por ejemplo, aquí, los ritos mágicos molesto-sexuales de Lènaia (celebraciones de Bakchos).

Nota -- E.v. Tunk, *Kurze gesch. der altgriechischen Literatur*, Einsiedeln/ Köln, 1942, 14, dice: “(...) La poesía dramática de los griegos debe su origen al culto de Dionus.

MHD 57

(...). El culto a Dionisio tenía un lado serio y otro alegre.

a. Como deidad de la vegetación, Dionusos estaba relacionado con todos los seres animados, así como con los muertos. (*cf. supra p. 51: religión ctónica*).

b. por otro lado, su regalo más conocido, el vino, daba pie a todo tipo de comportamientos exuberantes. (...)

c. De la naturaleza mixta del culto de Dionisio surgieron, como resultados:

1. 1. La Tragedia, **2. El Juego del 2.Sátiro**, **3. La Comedia**". Pero más adelante, cuando se hable de Eurípides (y de su psicología profunda).

Sólo esto en relación con Herakleitos: el servicio dionisiaco -tanto en la intencionalidad (estructura de la conciencia) de los propios celebrantes (participantes), como en sus efectos culturales, que acabamos de mencionar- demostró que era algo más que vulgar magia sexual, aunque, en su base, no podía negarse. Herakleitos lo vio claramente.

Además, su propia psicología profunda (*véase la página 32*) le había enseñado que el hombre tiene dos caras:

1. El consciente y, hasta cierto punto, empático (en el que se basaba su versión del "verstehen" (método de comprensión) -*véase arriba p. 38-*);

2. El inconsciente, pero muy importante, en profundidad, llamado 'daimon'; lo vio aflorar en el culto a Dionisio, como cultura fundadora. Esta certeza, como algo más que un observador, debe haber sido la base de su primera versión de la armonía de los opuestos. Volvemos, ahora, a su axioma básico, el fuego siempre ardiente. Volver (*ver arriba p. 27 y ss.*).

(b)3. "Vesta es lo mismo que 'la tierra', el fuego siempre ardiente constituía la razón de ser de ambas". (*Wb. Kristensen, verz. bijdr., 306*). Vesta" es el nombre de una típica "numen" romana, es decir, la diosa del fuego doméstico.

MHD 58

WB Kristensen, verz. Ref., 306vv, explica el papel de los nomina o poderes del hogar (tanto personales como impersonales) como siempre.

Resumimos (porque el alcance real requeriría un estudio extenso, que nos llevaría demasiado lejos).

a. El fuego del hogar -dice el autor- es, de hecho, el fuego de la tierra. Era una religión arcaica-antigua, entre los helenos y los romanos, que -se escucha el papel del causante- a través del fuego del hogar (vínculo causal: el mantenimiento, pero luego creyendo reverentemente, del fuego del hogar crea, genera, causa la tierra (como diosa de la tierra y fluido de la tierra al mismo tiempo) en todo lo que genera (produce), vive.

b. Modelos aplicables (58/60)

1. El llamado 'lar' (huisnumen) por los romanos, un espíritu(s) de la naturaleza, que 'habitaba' (concepto fetiche), como escribe literalmente Kristensen (o.c., 307), "en el fuego ('pur' dice Herakleitos en griego, que significa todo tipo de 'fuego' realmente literal y también 'mal' (como en la expresión 'verter fuego sobre el fuego' (devolver el mal con el mal,-- intercambiando; cfr. Supra p. 51(*cover*))))), el 'lar familiaris' (espíritu de la casa familiar), así, "hizo subir la vida de la familia" (o.c.,307).

Kristensen lo explica: los antiguos atribuían la energía vital al hogar. La deidad del fuego de la tierra - hay que prestar atención a la conexión 'fuego/tierra' - era el creador de la vida de la tierra (es decir, en la familia, los frutos de la tierra, etc., que están conectados con la única familia que adoraba a lar en y a través de los siempre vivos - ver arriba p. 49v. ('pur aeizoön') -, relacionado).

El motivo principal de los mitos y ritos que pertenecían a este círculo de ideas era, por tanto, el misterio (en el sentido científico religioso de "rito" junto con el de mito, que, a través de "símbolos" desplegados (normalmente órganos sexuales, según la suposición general; pues el deber de silencio de los arcaicos celebradores de misterios deja un velo sobre esto), transmitía la fuerza vital de la tierra a los participantes en la celebración) del ascenso y descenso de la vida (de la tierra).

MHD 59

Kristensen llamó a este fenómeno “nacimiento”, o también “procreación mística”. Su redacción era -así lo dice Herakleitos- siempre la misma: “La madre virgen da a luz la vida”. Esta “madre virgen”, ahora, era la consorte de la deidad del inframundo, en este caso, de la tierra siempre viva y del fuego del hogar.

Por ejemplo -como modelo mítico aplicativo de esta proposición mítica-reglamentaria- Kristensen da lo siguiente:

(a) Según Dionusios de Halikarnassos (4:2) la diosa Athènè Polias (es decir, la protectora de la ciudad-estado) era adorada junto con el dios Hèphaistos (es decir, el dios del fuego) en el Erecteión (es decir, el templo en honor a Erecteo, traducido literalmente: “agitador de la tierra”, el antepasado de una de las grandes familias del Ática), en la Acrópolis (es decir, traducido literalmente: “fortaleza fortificada”), venerada por los habitantes del Ática y especialmente por la ciudad-estado de Atenas.

Más aún: allí, en el Erecteión, al menos en la época arcaica, se mantenía encendido día y noche el fuego fundacional de la polis ateniense. Razón: el fuego siempre vivo (‘pur aeizoön’) era la ‘imagen’ (véase más adelante, cuando se menciona el término ‘imagen’ (imagen, modelo, con Platon)), es decir, la representación visible, de la - lo que Kristensen llama - ‘perdurable’ o ‘vida terrenal’.

Uno lee, ahora que se ha aclarado el trasfondo hieroanalítico p. 27/28 (el fuego siempre vivo, con las dos interpretaciones posibles y válidas), y entiende cómo un “fiscalista” serio y agudo como Herakleitos puede llegar a algo así como un cosmos que es “fuego siempre vivo”.

En otras palabras, la razón o el fundamento (hipótesis abductiva) absolutamente necesario (y quizás suficiente, al menos para la intuición central) de su filosofía es precisamente un fenómeno hieroanalítico.

(b) Según Kristensen, que reproducimos en todo momento, pero con datos explicativos, como hipótesis abductiva de ese mantenimiento del hogar y del culto en la Acrópolis, se contó el mito que dice lo siguiente

La diosa Atenea, virginal como era, se convirtió en la “madre” de Erichthonos, el “nacido de la tierra” (es decir: del globo físico de la tierra, entendido como realidad sutil o sutil (primordial), ascendió fluido -con- una apariencia de fuego) por el fuego del dios del fuego Hefesto surgiendo de la tierra -procreación mística- progenitor del pueblo ateniense. - De este modo queda más claro un momento de la física del fuego de Herakleitos.

MHD 60.

2. Según Kristensen, o.c., 307, la contraparte romana de la diosa ática, la virgen Atenea, nos ofrece un modelo hieroanalítico aún más claro: la vestalina Ocrisia, la sirvienta del palacio del rey Servio Tulio, el sexto rey de Roma (-578/-535).

(i) La “Vestalina” o “Virgen Vestal” era en realidad un modelo notable y de aplicación privada y pública de la servidumbre arcaica-sagrada (como no podemos entrar en ello ahora, nos remitimos a WB. Kristensen, o.c., 201/229; donde, entre otras cosas, se hace referencia a un modelo bíblico, a saber, el Ebed Yahvé, el señor siervo del Señor (es decir, de Yahvé), sufriente y moribundo pero también glorificado;

Kristensen podría haber añadido tranquilamente a María, que, según el evangelista-médico Lucas, se llama a sí misma “sierva” del Señor, al igual que, por cierto, el propio Jesús reclamó explícitamente para sí el título de “siervo del Señor”.

Hay que citar inmediatamente un texto: “La posición sagrada de los esclavos ha correspondido plenamente a la de los esclavos. También eran devotos de las deidades del inframundo. Pero, en particular, han representado y realizado el misterio de la energía femenina en el surgimiento de la vida -véase más arriba p. 59, donde se discute el concepto de “imagen” en un sentido platónico-sagrado-.

Por eso (...) eran los servidores de Juno (hermana-esposa del dios supremo Júpiter) y los Junones (deidades de la diosa suprema Juno). Las esclavas estaban en relación especial con Vesta, la diosa del hogar de los romanos, con la “madre tierra” (“terra mater”) y con las “vestales”, es decir, las vírgenes vestales, guardianas del hogar”. (o.c., 217). En esta primacía de la energía femenina han basado su ser casi todas las religiones primordiales)

MHD 61

(ii) Que Vesta, a pesar de ser otra deidad ('numen') que la madre tierra fue 'intercambiada' por un número mínimo de romanos (*ver arriba p. 51, para la analogía heracliteana*), lo prueba el poeta latino *Ovidio de Sulmona* (-43/+17), en sus *Fasti* (6: 267; // 299, 460): "Vesta es lo mismo que la 'diosa tierra' ('terra'). El fuego siempre vivo -véase de nuevo, con el valor de la desesperación, diríamos- más alto p. 27/28- constituye la razón de ser de ambos". Se ha oído bien: la razón de la existencia. No sólo Herakleitos ve en el "fuego siempre vivo" una necesidad y/o fundamento o razón suficiente.

B.bis. Modelos aplicables tipo 2.

(1) El "matrimonio místico" - expresión adoptada también, metafóricamente hablando, por nuestros místicos católicos y especialmente por las mujeres místicas - de

a. una doncella de hogar, mejor doncella de servicio, y

b. un dios del fuego del inframundo, es también reconocido en Roma como padre fundador y padre del estado (privado y público, por lo tanto): El mito como hipótesis abductora, en Roma, dice lo siguiente. En la casa privada del rey Tarquinio Superbo, el séptimo y último rey (en el sentido estricto y arcaico de la palabra) de Roma (534-509), -así era la "historia" o "fabula" de los videntes- apareció un "fascinus", falo (miembro masculino) -no es un fenómeno físico, se subraya de nuevo- que engendró un supuesto hijo real con la sirvienta Ocrisia, la vestal.

Plinio el Viejo (+23/+79), *historia naturalis*, 28;39, dice: "Fascinus, el miembro masculino, que como deidad ('deus') es adorado por los romanos 'sacra' (cosas sagradas) entre otras cosas".

La interpretación del phallos o wepenis difiere -según Kristensen-, ya que uno lo considera como el lar familiaris (*ver alto: p. 58*), y el otro como volcanus, el equivalente a la deidad helénica del fuego Hèphaistos. "Ambas opiniones equivalen a lo mismo: la deidad del fuego de la tierra era la consorte de la madre virgen, en este caso, de la virgen vestal". (Kristensen, o.c; 307).

MHD 62.

(2) Al igual que la históricamente dudosa Ocrisia, todas las reinas vestales eran “amateas”, “muy queridas”: por el pontifex maximus (originalmente “alguien, versado en la importante magia de “tender puentes”” (cf. *The oxford classical dictionary*, Oxford 1950, 716); posteriormente: cf, 18, un sacerdote, en casa en los ritos cada vez más complicados del servicio del estado);-nombrado por el “sacerdote principal del estado”.

Llevaban, por tanto, el peinado característico de las novias (*véase más arriba p. 59; 61* (“culto místico o de misterio, mejor, matrimonial”). En caso de infidelidad demostrada, se les enterraba vivos, es decir, se les dejaba en manos de su consorte “real” (primigenio, por supuesto), la deidad del fuego o numen del fuego que moraba en la tierra. “Eran las ‘novias’ del dios del inframundo, es decir, la deidad consumidora en el fuego ‘siempre vivo’”. (Kristensen, o.c., 308).

c. Modelos aplicables tipo 3.

Esta vez tomamos, al azar, una obra de ciencia religiosa de fecha más reciente, a saber, *M. Eliade, El mito del eterno retorno*, Hilvrest, 1964, 30ss. -

(a) El capítulo se titula “Imágenes primigenias divinas (= modelos) de los rituales”. El concepto de “imagen primigenia” se tratará más ampliamente más adelante en este curso, cuando se hable de Platón.

Modelo aplicativo: “En Hellas los ritos matrimoniales imitaban el modelo de Zeus y Hera (cf. Pausanias de Ludia (?; +/- +150), *Periègésis*, 2: 36: 2, la deidad suprema Zeus unida a Hera ‘en secreto’ (aludiendo a los ritos de misterio que debían mantenerse en secreto)”. (Eliade, o.c., 29). -

(b). *ibíd.*, 30, Eliade, mundialmente famoso en este sentido, menciona que ya los sumerios (que tenían el nombre propio de “Kengir” y se asentaron en el país de las dos corrientes (Irak/Irán) en el cuarto milenio antes de Cristo), en Año Nuevo, celebraban la “unificación” de los “elementos” (es decir, lo numinoso cósmico, que eran al mismo tiempo realidades materiales brutas, por ejemplo, el cielo y la tierra): - de los “elementos” (es decir, lo numinoso cósmico, que eran al mismo tiempo realidades materiales, por ejemplo, el cielo y la tierra).

MHD 62,1

En todo el antiguo Oriente Arcaico, el Año Nuevo, que es la manifestación y representación circular (= “imagen” en el sentido platónico-arcaico) de la “creación” (es decir, el establecimiento del orden) del cosmos como el orden bueno y bello del universo, se celebra en la magnífica unión ritual-mítica del rey físico, secular y mundano -por ejemplo, el príncipe de Babulon- con la diosa (del fuego del hogar siempre vivo, tanto privada como públicamente) considerada como primordialmente presente. por ejemplo, el príncipe de Babulon- con la diosa primordialmente presente en lo material (del hogar siempre vivo, tanto privado como público).

“En la víspera de Año Nuevo ‘golpea’ (es decir, une) a Ishtar (es decir, en Foinik (fenicio), Ashtar, en griego Astarté, la originalmente sumeria Inanna, que, acadia-babulónica, era al mismo tiempo (armonía de los opuestos) diosa del amor o, mejor dicho, amante y de la guerra o de la batalla y la lucha), -- la diosa del amor y de la batalla Ishtar; así, ‘se une’ con Tammouz (Tammoez) (el equivalente de las deidades del hogar helénicas o romanas).

En ese mismo día de Año Nuevo, el monarca físicamente real imita la hierogamia divino-fluídica (matrimonio sagrado), realizando, a través de la sacerdotisa del templo físicamente real, que hace visible a su diosa en la tierra y la representa, en una sala secreta -de nuevo misteriosa- del templo de la diosa, donde se encuentra el lecho nupcial “místico-ritual” de la diosa en cuestión, con la diosa considerada fluidamente presente (Eliade, o.c., 30).

Pero se lee con atención lo que Eliade añade inmediatamente: “la unión divina es una garantía -es decir, en términos filosófico-científicos: la razón o fundamento necesario y/o suficiente (hipótesis abductiva)- de la fecundidad de la tierra - (entendida ahora como el nombre colectivo de ‘todo lo que vive físicamente en y alrededor del soberano, la soberana y sus súbditos subordinados, a los que presentan místicamente (misteriosamente-religiosamente) de forma visible’”. (ibid.).

Nota -- Esta larga digresión, que contiene frases tediosamente complicadas, puede parecer inútil. Está bien, pero uno relee *la p. 42* (batalla, y especialmente, en ese contexto de batalla, “gobernante” (“basileus”, es decir, la palabra típicamente oriental para gobernante), recordando que Éfeso está en el ámbito persa-oriental).

MHD 63.

(c) Pandora.

WB. Kristensen, Verz. Cont., 299v., explica el significado correcto de Muthos de Pandora, es decir, la diosa de la tierra como “armonía de los opuestos”.

Comienza por situarlo. La idea de la riqueza de la diosa de la tierra, que se sirve de los numina o daimones subordinados (tanto impersonales como personales), se expresa -de forma ejemplar, es decir, como modelo regulador- en el mito de “la que todo lo da” (“pan” = todo, + “dora” = dador).

a. Las deidades, -así lo dice el relato sagrado-fluídico, que a la vez cuenta una historia y, mientras la cuenta, tiene un efecto edificante (es decir, edifica las riquezas de la tierra)- dotan a Pandora (= diosa de la tierra o señora que todo lo da) de toda la belleza concebible, que es al mismo tiempo duplicidad y/o falta de fiabilidad.

Nota.-- Esta duplicidad, mejor: ‘armonía de los opuestos’ porque es más y diferente de la ‘falta de fiabilidad’ psicológica consciente, que es sólo la parte más odiosa de ella, es típica, natural.

b. Hermes, el heraldo divino, conduce a Pandora fuera del reino subterráneo (Hades). Inmediatamente “resucita” (asciende) en este mundo secular con sus dones en un jarrón (“pithos”). El “pithos” es, para los conocedores de la mitología griega, la conocida “imagen” (es decir, en un objeto aparentemente físico, aquí una especie de jarrón, de presencia visible) del inframundo (madre tierra).

c. Como la Kore eleusina es también Pandora, en su “anodos” (ascenso desde la esfera fluídica subterránea): es recibida con alegría por el pueblo (ingenuo) (que no tiene en cuenta su esencia, es decir, la “Armonía de los opuestos”). Pero pronto esta alegría se convierte en tristeza (inversión): el contenido del “pithos” sagrado-mítico era doble, conteniendo no sólo la salvación, la salud, la vida, sino también la calamidad, la enfermedad, la muerte. El pueblo llegó a la conclusión expresada por Herakleitos, el *P. 110*: “Para el pueblo, el hecho de que se cumpla lo que desea no es una mejora”.

MHD 64

Pandora significa “lo que los hombres desean” (concepto de modelo). Y otro *P.* (125a) es, en este contexto, muy revelador: “Que nunca os falten riquezas (‘ploutos’) la misma palabra que representa lo que la diosa tierra ‘da’ como Pandora en su ‘pithos’), Efesios, para que se dé la prueba convincente de que os estáis degradando (‘ponèreuomenoi’)”.

En otras palabras, la riqueza, una vez suficientemente presente, es la posible razón necesaria y/o suficiente para el “despertar”, la bajada de nivel moral-social. La riqueza es, como todo lo que da Pandora, ‘génesis te kai fthora’ (subida y bajada), es decir, armonía de los opuestos. La primera y última palabra filosófica de Herakleitos.

Nota -- M. Scheler (1874/1928), un fenomenólogo de orientación husserliana, puso en primer lugar su sistema de conformidad con respecto a la relación entre religión y filosofía (‘metafísica’): reaccionó, con ello, contra las identificaciones (tanto totales como parciales) (fil. = religión (al menos parcial)) así como contra las separaciones (‘dualismos’).

La religión -dijo Scheler- no puede fundarse en “percepciones metafísicas” sobre el “último y más elevado fundamento del universo” (que, entonces, debe ser idéntico a Dios en alguna parte).

Lo más lejos que se puede llegar -dice Scheler- es que los resultados de la metafísica son “conformes” (formalmente similares) a los fundamentos de la religión.

En lugar de “conformidad”, se podría hablar también del hecho de que, según el modelo (véase más arriba p. 5 y siguientes), la religión y la filosofía son en algún punto idénticas (identidad parcial, pues).

Está claro que la filosofía de un Herakleitos es “conforme”, en alto grado, a la religión de la madre tierra o “noche” (ver arriba p. 34v.)

Pero, a pesar de lo que, más arriba, p. 49 y ss., creíamos poder establecer, a saber, que el fundamento de la orden no derivaba de las divinidades, ¿era Herakleitos muy religioso en algún lugar, pero lo ocultaba?

“La parte del león de la deidad que concierne a las cosas se escapa, por “incredulidad” (“a.pistièi”), con el resultado de que no se deja conocer”. (*P.* 86). Tal vez Herakleitos ocultó su fe, ¿como le gusta ocultar al “fisis”!

MHD 64.1

Nota... Proyección.

La “conformidad” de Scheler puede, inconscientemente, confundirse con la “proyección” en materia de religión. -- Dado que el término “proyección” se utiliza con mucha frecuencia, he aquí un esquema semasiológico.

1. Significado expresivo: “exteriorización”.

Un sujeto exhibe, en su comportamiento perceptible para sus semejantes (y, al mismo tiempo, para sí mismo), fenómenos internos (contenidos del pensamiento, de la mente y de la voluntad), en su modo de observación, juego del lenguaje (33v.) y de los gestos, comportamiento general;-- visto por Diltheyan, el sujeto “objetiva” su “interioridad” (“espíritu”); cf. 38/40 supra).

2. Significado creativo: “diseño

Crear un tema, o un grupo de temas, por supuesto (“momento creativo”: crear algo inexistente o recrear, renovar algo ya existente), por ejemplo, un texto de diseño o un dibujo de diseño (de un edificio, una empresa, etc.). -

3. Significado interpretativo. Atribución”, “transferencia”.

3a. EB. de Condillac (1715/1780), el sens(ual)ist francés (191v. *infra.*), entiende por ‘proyección’:

a/ una adaptación intelectual,

b/ para que los fenómenos internos de un sujeto

(i) distribuir, en las realidades externas, a su alrededor, el modelo idéntico y

(ii) colectivamente, en esa misma realidad, fuera de él, ser pensado como aparentemente independiente.

3b. La atribución con o sin transferencia (reversión) adopta muchas formas. Pero es y sigue siendo siempre una forma de abducción (*I; 10 supra*), es decir, la formulación de hipótesis sin obligación en cuanto al mundo externo implicado.

3b.1. Lógicamente, construir un modelo de algo en algo que existe fuera de ese algo es “proyectar ese algo en algo distinto e independiente” (*5ff. Supra*);

La “geometría proyectiva”, por ejemplo, se centra en la transmisión (“transferencia”) de formas geométricas idénticas al modelo;

Así, la cartografía es la representación fiel de las realidades geográficas;

Así, desde el punto de vista de la proyección, reproducir una película o mostrar diapositivas es “proyectar” sobre una pantalla (que es diferente e independiente).

MHD 64,2

Es evidente que el significado sensitivo no es idéntico al significado lógico (la independencia de la proyección es el punto de la distinción). Con respecto a la “proyección” teórica del modelo, véase 101/109 (reducción analógica).

3b.2. Hermenéutica (38/40)

Normalmente, la proyección interpretativa se confunde con la llamada psicología de la proyección).

(i) Muy a menudo “proyectar” no significa otra cosa que interpretar de forma farisaica y/o liberal (*abduce*; 31; 33; 177v.; 233v. *infra*);

Así, J. Delay (*La jeunesse d' A. Gide* (1869/1951)) dice que “las reacciones infantiles (‘enfantines’) de André Gide ante la ética y la política, que le fueron enseñadas, eran ‘sólo’ la proyección de sus reacciones ante su madre, que se las imponía”.

En efecto, Gide, con voluntad propia, identifica tanto a su madre, que lo cría, como a sus ideas ético-políticas, que Gide asocia con su madre (5 *supra*: *analogía*), como idénticas o, al menos, altamente idénticas, tanto distributivamente (analogía proporcional) como colectivamente (analogía atributiva). De modo que este tipo de “proyección” no es más que una falsa analogía (véase más adelante 101/109). O, al menos, uno muy cuestionable.

Nota -- Las famosas pruebas de proyección (no llamadas “tests” por su controvertido carácter científico; Rorschach; t.a.t.) se sitúan, en su mayor parte, aquí: exponen las abducciones individualmente difíciles (idiosincrásicas), socialmente difíciles (ortodoxas) y/o individualmente suaves (liberales) relativas, por ejemplo, a las manchas. (*cfr. infra p. 233*).

Además, las “actitudes” sociales como el antisemitismo apolítico, el antiizquierdismo, el antiderechismo son actos típicamente “abductivos”; nada más. En cada caso, expresivo o no.

(ii) A los psicólogos profundos (freudianos en primer lugar) les gusta utilizar la “proyección”. Por lo general, el significado es expresivo (véase más arriba) o interpretativo. Pero existen -a menudo vagamente definidas- otras variantes semasiológicas, por ejemplo, centradas en la sistémica “introyectiva” (asociada a las emociones “placenteras” (véase más arriba)) / pro - o (incluso) o incluso extroyectiva (asociada a las emociones “placenteras”).

MHD 64.3.

Ejemplos de ello -más patológicos que normales- se consideran los delirios (uno se imagina “perseguido” por alguien (delirio de persecución, -en el que le atribuye la voluntad de perseguir (proyecta en él)); es “supersticioso” (delirio de fuerza o divinidad, -en el que atribuye a algo, que no contiene ni fuerza ni divinidad, estas propiedades, -proyecta en él).

Más normales son las reacciones (fuertemente) cargadas de emoción, es decir, los secuestros, hacia otras personas, -- en primer lugar los dos padres, -- luego los vecinos, los compañeros de trabajo, los dirigentes, los médicos, todo tipo de cuidadores.

Los freudianos hablan, pues, de “transferencia”. Por ejemplo, por un lado, el deseo (por ejemplo, en forma de la impresión pictórica (‘imago’) de la figura del padre o de la madre ‘amada’, ‘apreciada’, ‘tierna’ (decimos deliberadamente ‘figura’ del padre o de la madre real, ‘percibida’ (cf. *infra p. 232 y ss.*) que ‘son’ - objetivamente - a menudo diferentes));

por otro, la figura paterna o materna “amenazante”, “estricta”, “opresiva”. Así como las “proyecciones” de las propias reacciones, es decir, subjetivas (abducciones).

La “proyección” es particularmente especial cuando “atribuye” (atribuye, -- “atributos” (proyección desfavorable o negativa)) a los congéneres lujuriosos-desagradables abducciones internas (reacciones) ajenas al sujeto, que a menudo es completamente inconsciente de ellas.

Johnny derribó la maceta de la clase. Señala con el dedo: “¡Yo no he sido! Rik lo hizo”. (modelo normativo: “La sartén por el mango”). Johnny “proyecta” el malestar de ser culpable de romper la maceta (con la cara roja, sucediendo, coloreada) en Rik, que estaba cerca (estructura colectiva, hábilmente “interpretada”, es decir, mal empleada analógicamente; cf. *infra 101/109*), es decir, transmite este malestar a su compañero (pass-on projection).

Lo mismo ocurre, pero diacrónicamente-praxeológicamente (praxis = acción), cuando Jantje dice: “Maestro, Rik empezó primero”.

(iii) los teóricos de la religión, especialmente los que externalizan (por ser demasiado poco, ellos mismos, o nada religiosos) la “percepción” (“experiencia”) religiosa y maximizan la “explicación” (es decir, la abducción).

MHD 64,4

(1) La forma más sencilla es el juego de lenguaje antropomórfico.

Ya Jenófanes de Kolofón (*véase más arriba 21s.*), al igual que muchos contemporáneos y predecesores (por ejemplo, Homero), desaprobó el hecho de que la gente “imagine a las deidades como si fueran humanas” (lo que implica entonces que la gente de piel negra imagina a sus deidades como de piel negra).

Es evidente que se trata de un fenómeno universal. Los observadores y pensadores religiosos, sin embargo, responden señalando la analogía (5; 101 y ss.): en las imágenes de Dios, incluso las muy antropomórficas, siempre hay un mínimo de verdad esencial.

(2) Aparte de la mencionada representación “con forma humana” de la deidad, “proyección religiosa” puede significar también, e incluso especialmente, una teoría (= abd.) formulada muy conscientemente sobre el origen y la esencia de la deidad y la religión.

El sujeto explicativo, en este caso, atribuye al hombre religioso, en tanto que hombre religioso, el hecho de que atribuye (“proyecta”) a la deidad (trascendente, ligada al mundo y a la tierra, autoritaria-represiva) peculiaridades, que esa deidad, tomada aisladamente, no posee, sino que, de hecho, son propiedad de ese hombre (inmanente, ligado al mundo y a la tierra, desencarnado).

El “humanismo” (*véase infra 180vv (forma de pensar protosofista)*) es, por lo general, la esencia secreta de ese tipo de religión y deidad. Tiene muchas formas. Por ejemplo

(a) identificación (la deidad posee la mente del ser humano, que los adora, pero en un grado más alto, sí, elevado (trascendente));

(b) transferencia (*véase más arriba: proyecciones psicológicas de profundidad*); así, el hombre religioso atribuye a la deidad las características (impresión de imagen) de sus padres o, incluso, de su familia y parientes (así en el totemismo, que habla de “hermanos y hermanas en la deidad”);

(c) complementación (por ejemplo, la deidad posee lo que el hombre, como religioso, carece para que pueda mejorar sus necesidades y su suerte (momento agógico)

(d) Atribución lujuriosa (así, el hombre religioso “arroja” en la deidad lo que él mismo experimenta como lujurioso: las deidades e, incluso, el ser supremo son “concebidos” como la “verdadera” causa de los fracasos de todo tipo (uno “proyecta” en estas deidades y/o en el ser supremo su propia maldad (cf. *Ekklesiastikus (Ben Sira) 15: 11/20*, donde esta proyección “negativa” se expresa a la manera del Antiguo Testamento).

MHD 64.5.

Esta forma de “proyección” es, por supuesto, muy frecuente en la religión polidemoníaca-politeísta de los antiguos griegos, por ejemplo, y pensadores como Heráclito y Eurípides lo demuestran abundantemente. (*cf. infra 250 (la restauración de la justicia por parte de Jesús en este contexto)*).

Hasta aquí la tipología.

Nota -- Esta teoría de la proyección religiosa puede entenderse, entre otras cosas, de dos maneras:

1. Los que ven en la(s) proyección(es) religiosa(s) una identidad modélica con lo no religioso (intersubjetiva y social, por ejemplo);

2. Los demás, además, ven en ella un engaño (por eso Freud calificó toda religión de “eine illusion”).

Comentario final --

(a) Si se habla de los datos religiosos en el lenguaje de una filosofía religiosamente amable (analogía tipo 1) o de los datos filosóficos en el lenguaje religioso (analogía tipo 2), entonces se puede hablar, con Scheler, de “conformidad” (proyección logi(sti)cal; 64.1v.).

(b) Si, apriori (idiosincrásico, de derechas y/o liberal), una declaración de religión abduce la religión como opio (Kant, Marx), ilusión (Freud), entonces, ipso facto, atestigua una falta de la más elemental percepción cognitiva (= reductora) religiosa.

(1) Confunde, para empezar, las formas propias, rectas y/o liberales de la religión con sus formas reductoras (experiencia sagrada del tipo “percepción”/abducción, deducción y reducción total) (*cf. Supra 10vv*).

(2) Es en sí misma una forma de proyección interpretativa de tipo hermenéutico, no lógico, también y sobre todo cuando disfraza esta sutil proyección en discursos (pseudo)científicos (*retórica; cf. 184 y ss.*), pues, entonces, es francamente ideología (*cf. 173; 18; 54; 223*).

Por ejemplo, cuando tacha a toda religión de “infantil”, “primitiva” (inculta), “patológica” (neurótica, psicopatológica), es decir, “no ilustrada” (261vv).

MHD 65

2. El declive de la investigación de la naturaleza filosófica. (-450/-350)

Introducción.

(1) Resumen de lo anterior.

a/ Dos grandes tipos de interpretación (abstracción) han permanecido con nosotros: los modos de pensamiento “hílicos-especulativos” y los predominantemente especulativos. Estos últimos (Puth., El., Herakleitos) son sólo parcialmente compatibles entre sí.

b/ Hemos visto la crisis de los fundamentos en varios puntos.

(2) Resumen de las soluciones (salidas).

Hay principalmente dos grandes...

(A) Escépticos, sí, abducciones escépticas.

(A)1. La filosofía del sentido común se adhiere al mundo concreto-individual con sus abducciones comunes (de “sentido común”).

Pero el escéptico, que hace lo mismo, tiene una actitud negativa: los fenómenos (es decir, lo que se da inmediatamente; cf. *infra* p. 232 y ss. (*fenomenología*)) - fenomenismo, propio de la percepción directa - empirismo - que nos proporcionan los sentidos internos y externos - sens(ual)ismo, -- tal es lo que asume; El resto (scept. ccomplement.), más allá de la experiencia directa, lo pone en duda. Ab-, de-, reducir es siempre discutible (erística; cf. *Supra* p. 15f.).

(A)2. Se aplica un escepticismo especial

a. La inducción científica (con sus verdades y leyes generales) y

b. Las abducciones transempíricas, transcendentales (religiosas, mantis-mágicas).

Los primeros van más allá de lo concreto-individual, los segundos de las evidencias terrestres-seculares.

(B) eclecticista sí, eclecticista abducciones.

(B)1. Eclexis' es seleccionar -- Un Primer Tipo selecciona de los sistemas existentes, las abducciones mutuamente reconciliables y, en todo caso, prácticamente útiles, sin construir un nuevo sistema.

Resumiendo el eclecticismo, que a veces fusiona propuestas muy diferentes.

(B)2. El eclecticismo creativo reconcilia, en un plano superior (síntesis), abducciones (aparentemente) antitéticas e irreconciliables. Ese punto de vista superior, comprensivo, base de una nueva adhesión sistémica, es típico (en el lenguaje hegeliano-marxiano se llama “dialéctica” (cf. *infra* p. 226 ss.).

MHD 66.

2A. La abstracción mecanicista-atomista. (66/180)

El P. Krafft, gesch. d. Naturw., I, 241, dice: Los intentos más importantes de solución en el campo de la filosofía natural, en el curso de la BC, son los de Empédocles de Akragas (-483/-423), de Anaxágoras de Klazomenai (-499/-428), el primer físico científico en el sentido contemporáneo de la palabra (excepto para el análisis matemático), y los atomistas Leukippos de Mileto (tss. -500 y -400) y sobre todo Demokritos de Abdera (-460/-370), el primer teórico atómico (dentro del entorno facial antiguo).

(1) Mecanismo.

Dos axiomas caracterizan toda visión mecanicista del mundo y de la vida:

a. Todo movimiento (cambio) se produce sobre la base de “principios” externos (necesidad y/o suficiencia de suelo), ya que los “elementos” (partículas primordiales) son, de por sí, inertes (perezosos);

b. Todos los elementos son distinguibles (se entiende su propia identidad plena) por propiedades cuantitativas, especialmente espaciales o de extensión, porque las “cualidades” sensoriales o intelectuales son sólo secundarias, es decir, dependientes de las propiedades “primarias” (espaciales-cuantitativas).

(2) Stoicheiosis.

Este es un nombre mejor que “atomismo”. Razón: en sentido estricto, “atomista” es sólo la doctrina de Leukippos y Demokritos, que postulan constituyentes primigenios estrictos “atoma” absolutamente indivisibles. Esto, mientras que Empédocles y Anaxágoras también postulan constituyentes primordiales, pero no estrictamente “atomísticos”.

Más aún: estos dos últimos físicos proponen también, axiomáticamente siempre, partículas primordiales que, además de “cuantitativas-espaciales”, poseen también propiedades cualitativas-perceptivas. Por tanto, no son mecanicistas extremos, sino “mecanicistas moderados”. Por eso proponemos que los verdaderamente griegos y, además, verdaderamente por el desarrollo posterior del pensamiento -por ejemplo, Platón- promovieron la “elementatio”, es decir, la distinción de los elementos primordiales, como característica común de los cuatro grandes pensadores recientes de la naturaleza.

MHD 67.

A. Para los puntos puramente científicos

(tanto matemática como física), se aplicaron las abducciones de la henología eleática (cf. *Supra p. 14s.*): el ‘ser’ (es decir, el continuo) es uno (y continuo indivisible e infinitesimal),--no discontinuo (‘atómico’, micromonádico).

Empédocles, Anaxágoras, Leukippos, Demokritos (estos dos últimos los atomizadores) parten, en lugar de la esfera de pensamiento eleática (esfera de razonamiento), de

(A) La observación.

El ser macroscópico se manifiesta,

a. Sincrónica: multitud de seres separados y autónomos, tipos de materia, relaciones de todo tipo (discontinuidad) y

b. Diacrónico: un poder de movimiento, que implica cambios de todo tipo.-- a partir de las abducciones eleáticas que causaron una enorme impresión, por la razón (cfr. *Supra p. 15ff. (erística)*), desvinculados del empirismo, los fenómenos directamente observados, los sentidos, se situaban ante el hecho asombroso, ciertamente angustioso (cfr. *Supra p. 10v.*): por un lado, manifiestamente observable y cotidiano (*sentido común*; cfr. *Supra p. 2;18*) multiplicidad observada, tanto sincrónica como diacrónicamente, por otro lado, “pruebas” (y contrapruebas) penetrantes de la negación radical de la multiplicidad observable en nombre de una ontología de la continuidad (véase arriba p. 14v. (*Parménides*)).

(B) Secuestro.

“Si en el núcleo de la esencia invisible de la multiplicidad manifiesta, una multiplicidad real de “constituyentes” microscópicos, sí, infinitesimales (cfr. *Supra p. 15*) -similares (homogéneos) y simultáneos (simultáneos), al menos hasta cierto punto (cfr. P. Krafft, o.c, 241), fue secuestrada como hipótesis, entonces el conflicto entre la experiencia observacional de la vida y la ontología de la continuidad del razonamiento estaría “resuelto” (*eclecticismo creativo*; cfr. *Supra p. 65*).

(B).1. Deducción.

Toda la filosofía de los pensadores mencionados es una larga deducción (con veri- y falsificación)

B. Desde el punto de vista filosófico, hay cuatro sistemas destacados, que estudiaremos por separado. (67/70)

B1. Teosofía empedoclea.

Nos limitaremos a los momentos realmente significativos.

MHD 68.

1.-- El eclecticismo creativo caracteriza a Empédocles,
W. Röd, Die Phil.d.Antike, 1, 146 ss:

a. Empédocles, es el pensador hílico milesio.

Lo que *J. Zafiropulo, Empédocle d' Agrigente*, París, 1953, 36, 215 afirma así: “Los puntos de vista de los griegos del siglo XV -con la excepción de los (proto)sofistas- seguían completamente impregnados de ideas ancestrales. Por ello, el concepto de “alma del mundo” (véase *más arriba p. 4, 12 y ss.*) (...) es característico de la física platónica (cf. *Infra p. 193 y ss.*) y a fortiori de la física para Platón. Después de haberse escondido con Aristóteles (cf. *infra p. 210s.*), reaparece con la Estoa (cf. *infra p. 241*)”.

b. Empédocles, es un pensador especulativo,

que conecta selectivamente las tesis puthagóricas (su comprensión básica), eleáticas y heráclitas (abducción, a una síntesis teosófica. *Cfr. supra p. 65.*

2.-- Primer acercamiento serio a la teosofía real.

Como ya se ha dicho en la página 13 (abajo), la “teosofía” es la verdadera filosofía, no una reliquia arcaica. Que Empédocles, nos ofrece una verdadera aplicación mod. de la teosofía, queda claro por el punto 1 (su eclecticismo creativo), pero también por los siguientes hechos:

Empédocles, aparentemente muy dotado de magia-mántica (de ahí su antigua fama de “taumaturgo”); -- sin “dones” místico-mágicos más o menos desarrollados (ver *arriba p. 13*), la filosofía, que con razón quiere llevar el nombre de “Teosofía”, no tiene mucho sentido. *Cfr. también infra p. 242 ss.*

La condición de teósofo de Empédocles también queda patente en las dos obras, aparentemente sin relación entre sí:

a. Peri fuseos” (sobre la naturaleza, que, según el testimonio común, parece física y

b. Katharmoi” (purificaciones) (*cf. supra p. 13 (ad 4 y ad 5).*

3.-- “Empédocles postuló (= indujo) un mundo único.

(cf. Eleatisch Postulaat), que sometió a la acción de dos “almas”: llamadas “minne” y “lucha” (“filia” (Afrodita); “neikos”). Estas dos (‘deidades’), a su vez, transformaban la realidad en unidad o en desunión”. (*Zafiropulo, o.c., 107*).

The author añade que “un reinicio eterno” o “desarrollo cíclico” estaba contenido en él.

4. -- Sobre la doctrina de los rizomas (raíces): el fuego (Zeus),

El elemento caliente, opuesto a la tierra (aidoneüs), el elemento frío; el aire (heire o hera), el elemento seco, opuesto al agua (nestis), el elemento húmedo.

Esta cuadrilateralidad (se piensa en el “tetraktus” de Putágoras) proviene del médico putagórico Alkmaion de Krotón (+/- 500), que trabajaba con las sistéticas (no armonías de opuestos en el sentido heracliteano) - “caliente/frío” y “húmedo/seco” (cf. *J. Zafiropulo, Empédocle d' Agrigente*, París, 1953, 99). Además, Empédocles no los llama “stoicheia”, sino “rizomataz”, “raíces” (el término puthagórico).

Sin embargo, donde Alkmaion aplicaba el cuadrilátero sólo al hombre como cuerpo y alma, Empédocles amplía el alcance a todo el cosmos animado. (Analogía,-- cf. *supra* p. 7). En esto -según Zafiropulo- Empédocles era consecuentemente puthagórico (o.c., 99/100; el hombre es el ‘microcosmos’ (el mundo en miniatura) en oposición al ‘macrocosmos’, el universo).

Aristóteles adoptó este cuadrilátero. De ahí que haya continuado hasta el siglo XVII (e incluso, en los círculos ocultistas, hasta hoy; la razón es que estos “rizomas” son principios genéticos-generativos de naturaleza hílca -es decir, fluídica-, como también observa claramente Zafiropulo. Cfr. o.c., 35ff. (“Animismo” llama Zafiropulo a esta creencia en la materia primordial o sutil-fluídica).

Estos “rizomas” increados, eternos y animados son deidades, que entran y salen por encima del sol, la tierra, el aither y el mar. Dentro del alma del mundo, los rizomas son sustancias primarias pasivas. El momento activo, que anima esta sustancia primordial, es una armonía de opuestos, a saber, “filia” (Afrodita), --atracción (amistad, etc.) y “neikos”, --repulsión (enemistad, etc.), que rigen el proceso del universo.

Se afirma que Freud (1856/1939), el fundador del psicoanálisis, tomó esta pareja primigenia como modelo “mítico” para su sistema “eros (libido)/tánatos (agresión)”.

Nota sobre el orfismo.

Este punto es fundamental en la teosofía tanto de los Puthagoreanos como de Empédocles. *Er. Dodds, The Greeks and the irrational*, Berkeley/Los Angeles, 1966, 149, dice que el núcleo primigenio del orfismo era triple:

a/ El cuerpo es el calabozo del alma (daimon);

b/ Las consecuencias desagradables del pecado, tanto en este mundo como en el otro, pueden ser limpiadas ritualmente (“catarsis”);

MHD 70.

c/ El vegetarianismo - por respeto a la vida (animal) - es una regla de vida esencial. El cuarto punto, la transmigración del alma ('metempsuchosis', 'palingenesia', renacimiento o, mejor, reencarnación), no está -según Dodds- directamente probado en los documentos más antiguos, pero puede considerarse indirectamente probado a partir del término 'cuerpo como calabozo', en el que el daimon 'paga' por sus pecados del pasado.

Nota -- Sobre la doctrina de Empédocles de la "purificación", véase Dodds, o.c, 153s.; véase también Zafiropulo, o.c., 95/125 (*la théorie de l' âme chez Empedocle*), donde parece que Empédocles introdujo un concepto de alma típicamente físico, junto al tradicional fluido: donde, hasta entonces, sólo se reconocían las almas, eternas y puras primordiales, él hablaba de almas constituidas por las cuatro "raíces del ser".

B2. Ciencia anaxagórica o ciencia natural. (70/123)

(1) "En la dirección de la explicación científica natural del mundo ya vimos trabajar al profeta Empédocles. Su teoría de los elementos mostró el camino a (i) Anaxágoras y (ii) Leukippos y Demokritos en sus reflexiones científicas. Sin embargo, estos filósofos naturales tienen una estructura mental completamente diferente: son menos profetas y más hombres de ciencia. (A. Vloemans, *Los presocráticos*, 125).

(2) Anaxágoras era:

(a) "el primer representante occidental de un ser humano 'contemplativo', alejado del mundo cotidiano con plena conciencia, centrado en la búsqueda y el pensamiento a/ científico intensivo" (cf. P. Krafft, o.c., 266);

(b) un hombre de una erudición enciclopédica: "Abarcaba todos los conocimientos de su tiempo" (Vloemans, o.c., 136), es decir, física, química, astronomía, sí, matemáticas.-- Todo ello no le impedía -según Platón- mostrar, en su trato, una fría pero íntima solidaridad con sus semejantes. Tuvo seguidores convencidos de gran talla: Pericles de Atenas (-492/-429), el célebre jefe de Estado de Atenas, que dio nombre a su época ("la periclesiana"); así como Eurípides de Salamina (-480/-406), el tercer tragediógrafo, ya de orientación protosófica (véase más arriba p. 57 (servicio dionisiaco). Sobre el que más tarde se hablará.

MHD 71

(c) *Método*.

1. *General*.

-- DE. Gershenson (filólogo clásico)/ DA. Greenberg (físico teórico), *Anaxágoras and the Birth of Physics*, Nueva York / Toronto / Londres, 1963,

-- *Anaxágoras y el nacimiento del método científico*, ibídem, 1964 (un extracto de la obra citada, introducido, por cierto, por el conocido epistemólogo Ernest Nagel, -que ofrece una garantía absoluta), -- ambas obras creen, sobre la base de la investigación filológica-científica-histórica, que con Anaxágoras surgió la ciencia natural contemporánea, al menos en su fase pregalileana (es decir, sin la vertiente matemática de hoy).

“Aunque los orígenes - (según *El nacimiento de la sc. M.*, 1/2) - de la ciencia se remontan a la prehistoria (...), sin embargo - se puede argumentar - la aparición de la “filosofía natural” - *Nota* La “filosofía natural”, en inglés, suele ser sinónimo de “ciencia natural”, con o sin pretensiones filosóficas, entendida como una actividad experimental y teórica -y en tal forma que es completamente igual a la de hoy- ocurrida en el mundo griego (...).

El primer filósofo natural (en el sentido actual del término),

(i) cuyo nombre es conocido por nosotros,

(ii) cuyo sistema sobrevivió; y

(iii) cuya fama -como fundador de la nueva “filosofía natural” (véase más arriba el significado correcto)- fue celebrada en toda la antigüedad- fue Anaxágoras”.

He aquí un testimonio formal de valor indiscutible: refuta la “opinión” expresada varias veces hoy en día (véase más arriba p. 15, pero en un sentido no parmenídeo) de que la antigua Hélade no había despertado a la verdadera ciencia natural en el sentido actual.

MHD 72.

2. Especial

Ambos autores resumen el método, que en adelante llamaremos “anaxagórico”, de la siguiente manera.

a. En primer lugar, nos referimos a
1/ a p. 14/1, supra (*Crisis fundamental*), 66/67 (*Crisis fundamental*),
2/ a p. 19/2 supra (*erística, forma de escepticismo*), 65 (*complemento escéptico*)
3/ a la p. 65 supra (*método creativo-ecléctico; mod. aplic. sui generis: 68 (modelo empedocleano)*).

Esta trinidad

(a) Crisis fundamental, seguida de

(b) escepticismo erístico y/o

(c) ecléctico (en cualquiera de sus formas)

es una invariante (inmutable), es decir, -con Thukudides- ‘ktèma es aei’, ‘, logro fijo, también del pensamiento científico natural y humano en su desarrollo.

b. Gershenson/Greenberg,

o.c., 6/7, resumen el método anaxagórico, en su propia identidad, como sigue.

(i) el objeto.

a/ la naturaleza de la sustancia;

b/ la naturaleza del universo físico. Lo que todavía hoy se considera un “modelo paradigmático” de “objeto”.

(ii) el enfoque.

a/ La percepción es el punto de partida (comparar, pero con referencia a la profunda diferencia de objeto, no de enfoque, p. 10 arriba). Más adelante diseccionaremos los modelos aplicativos de esto.

b/1. Secuestro.

Véase de nuevo la p. 10, pero de nuevo haciendo hincapié en la diferencia de objeto, por supuesto. Aquí es donde surge el “sujeto científico”, o más bien la “hipótesis científica” (véase más adelante el mod. de aplicación), que crea un “lema”, un esbozo de modelo de percepción.

b/2 Deducción.

De nuevo, mutatis mutandis supra p. 10; pero esta vez el lema no es necesariamente una refutación erístico-dialéctica (‘prueba de incongruencia’), por supuesto. Véase más adelante el mod. de aplicación.

b/3. Reducción.-Ver, de nuevo, arriba p. 10 (donde, en previsión, ya se han aventurado brevemente las formas experimentales de reducción.

MHD 73.

(3) *Visión general de la física anaxagórica.* (73/109)

(3) A. *Descripción del método.*

Dividimos este capítulo en dos partes:

(i) La actitud de Anaxágoras ante el estado de cosas (estado problemático);

(ii) El método de Anaxágoras (etapas del método). (73/78)

A1. *Posición problemática.*

Tomamos dos muestras:

1/ Su actitud ante la crisis de fondo;

2/ Su actitud hacia Empédocles, su predecesor inmediato.

(3) A1a. *La actitud de Anaxágoras ante la filosofía natural.*

W. Jaeger, *A la naiss.*, 168, ofrece un espléndido esquema: los milesianos (véase más arriba p. 3/4) eran -lo que Jaeger llama- “empiristas”, es decir, partían de la observación. Desde este centro jónico este empirismo se extendió a la subfísica -ver curso segundo-, como por ejemplo, en primer lugar la medicina (ver arriba p. 13.1 (*Alkmaion*); 68/69 (Empédocles, que él mismo era también “médico” y “sanador” al mismo tiempo)) y las demás ciencias humanas, por un lado, y por otro, la geografía, respectivamente la historia (“geografía y etnología”).

Jaeger podría haber añadido, con razón, la “ilustración” cultural-crítica, basada en Jenófanes (véase más arriba p. 21/24), con su característica actitud (meta)-teórica, que, como la de los puthagoreanos y los eleatas y heracliteanos, era típicamente “especulativa”, es decir, más allá del empirismo (véase, por tanto, nuestro título, de carácter resumido, en la p. 4 más arriba: las abstracciones especulativas).

Esto debería confirmarse y repetirse frente al énfasis de Jaeger en el empirismo. Si no es así, no se entiende la posición de Anaxagora, como, por cierto, la resumen insistentemente Gershenson y Green (véase más arriba p. 71: tanto empírica como teórica).

Segundo modelo aplicable de lo que ahora se llama “hermenéutica de la tradición” (es decir, la doctrina relativa a la interpretación, no de los hechos contemporáneos y simultáneos, sino de los hechos humanos pasados y supervivientes), aquí, en este caso, la lucha entre los eleatas, que hacen hincapié en la inmutabilidad y la unidad, por un lado, y los heracliteanos, que hacen hincapié en el cambio y la multiplicidad, por otro.

MHD 74.

W. Röd, *Von Thales bis Demokrit*, 165, dice, brillantemente por cierto: “La Filosofía de Anaxágoras puede entenderse como el intento de conciliar el axioma “Que el verdadero ser es desordenado” -que es eleático- con el hecho de que -como muestra la percepción- “la creación existe”.

Este “poner de acuerdo” es típicamente ecléctico-creativo (*ver arriba p. 65*): de una antítesis (Elea / Herakl.) se deriva, en un nivel superior de pensamiento, una síntesis.

Esto es lo que F. Hegel (1770/1831), el maestro de la “dialéctica” marxista -que “purga” las síntesis de las antítesis en todas partes-, destacará con razón: los antiguos griegos lo hicieron (pero sin la elaborada dialéctica teórica, que Hegel en particular creó).

Modelo de pensamiento parmenídeo-zenoniano.

Anaxágoras, en *el P. 3* (una de las poquísimas obras suyas que, sin embargo, fueron muy leídas en Atenas), lo dice como *EW. Beth, La Sabiduría de las Matemáticas*, 11 (*Los Prae-Socráticos*) y ff., lo ha visto muy correctamente, claramente:

(1) Con lo pequeño no hay un muy pequeño, sino un cada vez más pequeño (qué grande); razón: que el “ser” -tal y como lo concebía Parménides (*ver arriba p. 15 supra* (concepción infinitesimal del ser)) - es imposible.

(2) Sin embargo, con los grandes, también, siempre hay uno aún mayor (hoegroothed). Lo grande es, a saber, en vista del “número” (“plèthos”), igualmente grande (“ison”). Todo ser (“hekaston”), tomado por sí mismo (“pros heauto”; *ver arriba p. 22/23* (kath’ heauto)), es al mismo tiempo grande y pequeño”.

Expresado en términos modernos de infinitesimal: todo (subjuntivo: extendido, es decir, poseyendo cuan grande (cuantitativo “ser”)) “ser” es infinitamente divisible hacia lo diminuto y hacia lo magnífico. (véase la noción de límite).

Excursus.

Gershenson / Greenberg, a.c., 8, cometen un error ontológicamente grave, cuando dicen, al comentar el “momento” eleatizante de la física de Anaxágoras: “La ley de la incongruencia (véase arriba p. 9, abajo), una vez aplicada a la propiedad básica de la “existencia”, se convierte en una especie de “ley de conservación de las cosas existentes”.

MHD 75

Tal afirmación está, por supuesto, en flagrante contradicción con la idea ontológica elemental, que es que el verbo ‘ser’ es explicable tanto de la realidad cambiante como de la inmutable (‘la preservación de lo existente’). Si algo es, de alguna manera, “real”, entonces entra en el ámbito del “ser”.

Lo que sí es cierto es que el todavía ingenuo concepto de “ser” (“eón”) de Parménides y sus discípulos se plantea aquí como un axioma, y además puramente físico.

La misma frase que lo dice fue omitida en el *P. 3*, p. 74, en aras de la claridad.

Después de (1) y antes de (2) Anaxágoras dice: “Porque es, después de todo, imposible que el ‘ser’ (en un momento dado) ‘no sea (más)’”.

Aquí se puede escuchar el “juego de lenguaje” de los milesios, todavía muy sagrados e híbridos, de que la sustancia primordial -con el “Ser” de Parménides- tiene propiedades daimónicas o “divinas”. *El P. 8* de Parménides, después de todo, dice lo siguiente: “Queda un mensaje (‘muthos’) del camino (de la verdad; ver arriba p. 15): (Ser) es.

A ella le corresponden muchas marcas (“sèmata”, es decir, sus propiedades): ya que es “no formada” (a.gnèton), es también imperecedero, ‘entero’, ‘unigénito’, ‘inmóvil’, sin terminación (‘ateleston’); ‘nunca fue’ y ‘nunca será’, ya que ahora es repentinamente entero y completo, ‘uno’ (‘ellos’) - véase, arriba p. 14 (*henología*) -, continuo (‘suneches’) - véase arriba p. 14; 15.

Por eso no es de extrañar que *W. Jaeger, A la naiss.*, 107, diga: “Como Hesíodo, (Parménides) proclama, en su propio nombre, una revelación especial. Su prefacio -que “proclama” que su poema “revela” la “alètheia” (revelación de la verdad) que sale de la boca de una diosa- atestigua la profundidad religiosa de su mensaje”. Cfr. id., 115 (donde W.J. dice que las “marcas” anteriores, “se refieren a un ser absoluto, totalmente distinto” de este mundo “físico”).

Es cierto que Anaxágoras comienza a interpretar esta característica sagrada-mítica, a saber, la imperecedera, físicamente, es decir, en la dirección de “la ley de conservación de la materia”.

MHD 76.

Como ya se ha establecido anteriormente, para Herakleitos, con *Cl. Ramnoux, Héraclite*, aquí también se da una pluralidad de juegos de lenguaje, incluyendo lo sagrado y lo físico (que suena muy secular).

Inmediatamente se ve, por enésima vez, que lo que la “hermenéutica” actual - véase *más arriba p.13. (Alkmaion); 26vv, 45v. (Herakleitos)*- es tan insistentemente cierto: incluso la persona física -sea antigua o contemporánea- se sitúa en uno o varios juegos de lenguaje, sobre todo si no se da cuenta claramente de ese “momento” lingüístico-hermenéutico.

Si el lector escéptico-no hermenéutico no cree en la anterior afirmación hermenéutica -al menos para Anaxágoras- debería leer -pero con la mente abierta- el libro de jugadas del lenguaje de L. Wittgenstein -*P. 14*:

“El espíritu (del universo) -’nous’-, que siempre está ahí (‘hos aei esti’, cf. supra p. 27 (‘fuego’ de Herakleitos, análogo del ‘nous’ (sentido de universo) de A.); 28 (‘pur aeizoön’, es decir, fuego siempre vivo) (...)”. Incluso la elección de las palabras es tan “similar”, excepto el verbo, que es típico en ambos casos.

Pues bien, en el caso de Herakleitos, es abrumadoramente claro: el uso sagrado de las palabras (el juego del lenguaje) fue, con Herakleitos, decisivo (véanse *más arriba las páginas 57/64*, para las pruebas hieroanalíticas).

Si el mismo lector escéptico-no hermenéutico quiere una indicación más, debería leer lo que dice *W. Jaeger, A la naiss.*, 173: “Se ha señalado (...) que las explicaciones de Anaxágoras sobre el ‘nous’ (sentido común) tienen una peculiar semejanza, en cuanto a la forma del lenguaje, con el estilo del ‘humnos’ (himno, es decir, canto serio, sí religioso), que toman clara y deliberadamente como modelo a imitar. (...)”.

De hecho, Anaxágoras se inserta aquí en una tradición que ya estaba establecida y cuyas huellas pueden encontrarse en casi todos los pensadores presocráticos, aunque haya diferencias individuales”. (Véase también *W. Jaeger, o.c.*, 38, 56, 105, 125, 149, 178). El fisicalista, por moderno que sea, también se sitúa en un lenguaje. Para ponerlo con CSS. Peirce: el físico también es un “intérprete”.

MHD 77.

El modelo de pensamiento heracliteano.

Nos remitimos, por supuesto, a la p. 27 (especialmente ad b, donde se dice, por Röd concretamente, que el conjunto de la sustancia primigenia, el fuego, ¡permanece inmutable en medio de los incesantes cambios! Así, la actitud de Anaxágoras en medio de la crisis fundamental, en lo que se refiere a Eleates y Heracliteos.

(3) A1b *La actitud de Anaxágoras hacia Empédocles.*

El H. 8 dice: “Algo más quiero anunciaros (sing.: ‘toi’). Fusis” -aquí, todavía, en el sentido original de “engendrar” (“parir”)- no es el caso de ninguno de los mortales (“ser”). Tampoco existe (para este mismo conjunto de todos los seres) un fin (“teleutè”), que consiste en que la muerte provoque la ruina. Pero sólo existe la mezcla (“misis”) y el intercambio (“diallaxis”) de las (cosas) mezcladas.

Baring’ (‘nacimiento’), por ejemplo, es, atribuido a tales cosas, un nombre (dado) por los hombres”.

Anaxágoras, en *el P. 17*, dice: “Con respecto a nacer y perecer (‘ginesthai’, ‘apollusthai’) los helenos tienen un uso incorrecto del lenguaje (‘nomizosin’). Porque ninguna “cosa”, (“chrèma”) nace o perece, sino que, procediendo (“apo”) de cosas ya existentes (“eonton”) (“chrèmaton”), una (cosa) se “mezcla” y se “separa” (“diakrinetai”).

Inmediatamente, visto así, los helenos se expresarían hablando de “mezclar” en lugar de “surgir” y de “romper” en lugar de “perecer”. Ya desde la pura traducción se puede ver el gran parecido.

Sin embargo, la actitud de Anaxágoras hacia Empédocles, tomada en su conjunto, es radicalmente diferente. No *en vano* hemos llamado “teosofía” al tipo de pensamiento de Empédocles. Como dice *W. Jaeger, A la Naiss.*, 169, Empédocles se esfuerza por hacer de la medicina, por ejemplo, una verdadera ciencia profesional, pero mezcla esta ciencia profesional con “teorías generales”, es decir, percepciones “teosóficas”.
Extracto

MHD 78.

Ese “teosófico” -entiéndase: religioso-paranormal- destierra a Anaxágoras en la medida de lo posible. Es la secularización de la ciencia. Esta característica secular ha permanecido con ella hasta el día de hoy. A Ktèma es aei”. ¡Una adquisición! Por supuesto, Anaxágoras se queda estancado en residuos preseculares, sobre los que se hablará más adelante (el vitalismo (hierozoísmo), la idea de finitud relativa al nous, por ejemplo).

De nuevo: más de un juego de lenguaje, por supuesto.

En resumen.

(1) Con Herakleitos tiene en común: “la ley de la conservación de la totalidad”, pero con igual énfasis en el movimiento, y en ese sentido, la multiplicidad. Pero la armonía de los opuestos, tal como la entiende el Herakleitos daimónico-teológico, ¡es otra cosa!

(2) Tanto con Empédocles como con los atomistas, Anaxágoras tiene en común lo que llama “chremata” (cosas). Estos son

(a) macroscópico, por ejemplo, un trozo de carne, pero

(b) también son microscópicos (‘ultra-pequeños, -- sí, infinitesimales (*ver arriba p. 74*)).

En conclusión, hay dos tipos de “cosas”: las ordinarias (macroscópicas) de nuestra experiencia y las “cosas” (microscópicas-infinitesimales) (mejor “constituyentes”) que escapan a nuestra experiencia.

Por -como dice Röd, o.c., 165- “asociación” y “disociación” de los constituyentes infinitesimales, las cosas no infinitesimales llegan a existir -aparentemente- e igualmente aparentemente decaen.

(2).1. Sin embargo,

a. En comparación con Empédocles, Anaxágoras difiere: donde Empédocles habla de “Zeus luminoso” (fuego)/”Aidoneus”, por un lado, y, por otro, de “Hera vivificadora” (aire)/”Néstis, que, a través de sus lágrimas hace fluir una fuente de vida a los mortales” (agua) -los famosos cuatro “elementos” sistémicos (mejor: sus raíces)-, Anaxágoras habla de partículas infinitesimales.

Y b. ***En comparación*** con los atomistas, Anaxágoras difiere: donde ellos hablan de partículas indivisibles (‘a.toma’), Anaxágoras habla de partículas infinitamente divisibles (concepto límite), que son ‘homoiomere’.

(3) **A2. Fenología del método.** (78/109)

Nos remitimos, de una vez por todas, a *las páginas 10* (observación / *especulación*) *16/18* (observación / *especulación*).

MHD 79.

Anverso: modelo de aplicador. (79/85)

Vloemans, Los presocráticos, 133s:

a. -- Cuando, en cierto día, un gran meteorito cayó en Aigospotamoi,

(1) Anaxágoras juzgó con razón que tenía que venir del mundo de las “estrellas” (es decir, de los cuerpos celestes).

(2) Siguiendo esta premisa, Anaxágoras llegó a la conclusión de que el universo debe ser físicamente similar.

En otras palabras.

La fase 1 (observación) -el meteorito-, se procesa (interpreta) en dos sentidos:

fase 2.1- (abducción 1). El meteorito sale del universo -;

Fase 2.2 (abducción 2) - el universo es “similar” (homogéneo, parecido) -.

Esta abducción no se limita a conectar con el hecho observado, a diferencia de la abducción 2.1. En este caso, el hecho observado sólo da lugar a la formulación de una tesis que, en principio, puede ponerse a prueba, pero que ciertamente va más allá del hecho observado (“extrapolación”, es decir, una generalización o inducción, que, aparentemente, no corresponde directamente al hecho en el que se basa la inducción).

En otras palabras, estrictamente hablando, Anaxágoras formula aquí una “teoría” (abducción) en respuesta a un hecho que puede ser la ilustración (modelo aplicativo) de la misma. Pero esto último es una conjetura, nada más.

Excurso.

Los peripatéticos -es decir, los aristotélicos- llamaban “pragmática” (“pragmatikos”) a una discusión (de disputa), cuando se basaba en “principios” (es decir, abducciones), que son estrictamente peculiares del objeto discutido (“to pragma”), -que -citando a E. Husserl (1859/1986), el fundador de los fenómenos intencionales del ser humano- no deben confundirse con el objeto de la discusión. abducciones), que son estrictamente peculiares del objeto que se discute (‘al pragma’), -que -para hablar con E. Husserl (1859/1938), el fundador de la fenomenología intencional- pertenecen ‘zu den Sachen selbst’ (‘(a) las cosas mismas).

O, por decirlo en términos aristotélicos, las abducciones, que tienen su origen en la esencia (“naturaleza”) del propio “pragma”.

En otras palabras, una conversación pragmática (fiel al objeto) sólo puede mantenerse sobre ese objeto. Porque tematiza un “modelo” fiel a la naturaleza (fiel a la realidad) -véase más arriba p. 5/7-; nada más.

Aplicado aquí: la abducción 1 (del universo extraterrestre) es pragmática; la abducción 2 (todos los cuerpos celestes son de la misma naturaleza, es quizás pragmática, quizás no pragmática).

MHD 80.

b.-- Vloemans, o.c., ibídem, resume aún más -lo que podríamos llamar- la teoría unificada del universo de Anaxágoras.

Funcionan dos “factores” (de emergencia y suficientes) (razones abductivas):

(i) la fuerza centrífuga de la tierra que gira rápidamente, que lanza las masas de piedra y las mantiene en una órbita circular, impidiendo que caigan de nuevo a la tierra;

(ii) el “aihter” incandescente o ardiente (es decir, la capa superior de aire que rodea a la tierra y que corresponde, más o menos, a lo que ahora llamaríamos la troposfera y la estratosfera, de color azul o celeste), que, a su vez, tiene un movimiento de rotación; este aithèr hace que las masas de piedra, lanzadas por la tierra, brillen y giren con ellas. Estos son, pues, los “cuerpos celestes”.

He aquí la teoría de la similitud (teoría de la unidad) de Anaxágoras. Este sentido de la teoría de la unidad. Que es una aplicación del principio de economía del pensamiento o simplificación, que exige que, con un mínimo de medios de pensamiento (abducciones), se “explique” un máximo de hechos, es un “ktèma es aei” (Thukudides), un logro de la ciencia natural moderna (economía pragmática del pensamiento).

c. -- Vloemans resume además, ibid.

La diferencia entre los cuerpos celestes -sol, luna, planetas, estrellas- “secuestrados” y “deducidos” (a partir de su producción masiva de piedras) como sigue.

a. Las estrellas o planetas irradian su luz en la oscuridad del atardecer y la noche; también calientan la oscura y fría tierra.

b. Sin embargo, el sol, que secuestró como una gran masa de piedra incandescente, en algún lugar lejano de los cielos y haciendo su órbita, es mucho más fuerte en términos de luz y calor.

c. También la luna era más “violenta” y más distante en su órbita que las estrellas y los planetas ordinarios. Era mucho más pequeño que el sol. Sin embargo, equiparó su superficie con la del Peloponeso.

Nota - La reducción real, es decir, la derivación de deducciones comprobables (reducciones progresivas) y la comprobación real mediante nuevos “pragmata” (hechos), resultantes de la experimentación), no existe.

MHD. 81

Sólo con Copérnico (1473/1543), conocido por su heliocentrismo, Tycho Brahe (1546/1601), J. Kepler (1571/1630) conocido por sus leyes relativas al sistema solar, y sobre todo G. Galilei (1564/1642), que fundó la física exacta, es decir, matemática-experimental, comenzará la era de las pruebas. Christiaan Huyghens (1629/1695), conocido por sus investigaciones sobre la gravedad, formulará la fuerza centrífuga de forma típicamente moderna.

Sin embargo, Anaxágoras mostró definitivamente el camino, siguiendo los pasos de Empédocles, pero “physikaler”, es decir, físico, pero secularizador. Esto se ve claramente en su reacción abductiva ante el meteorito que cayó en -468, en Aigospotamoi (en el Helesponto).

(i) ¡La piedra era venerada localmente como una piedra de dedicación de “origen divino”!

(ii) pero Anaxágoras simplemente ve en ella un trozo de tierra, que una vez fue arrojada y ahora vuelve a caer. Nada más. Antes había brillado gracias a los más altos, pero había retrocedido.

Excurso. - Un “juego de lenguaje peligroso”.

Véase siempre la p. 33ff. (segundo período de Wittgenstein). Anaxágoras pertenecía a los “círculos ilustrados” (en torno a Peèrikles). Pues bien, la nobleza arcaica e “integrista” (religiosamente conservadora), apoyada por Esparta, organizó una oposición a Pericles. Presentaron denuncias contra Feidias de Atenas (-490/-431), protagonista del nuevo arte ático, -437; contra la muy desarrollada “hetaira” (amiga amante) de Perikles y posterior esposa, la bella Aspasia de Miletos (-432/-431), y contra Anaxágoras, -432.

Los juicios se denominaron “crimen contra la religión de la polis”. Anaxágoras fue acusado de ideas “heréticas” (de desprecio a la religión oficial o política) sobre las “deidades” sol y luna. Aquí se ve que las “palabras” y el “lenguaje” (juego lingüístico) de carácter innovador pueden ser “peligrosos”. La tendencia secular de Anaxágoras ha sido clara y fácilmente percibida. (cfr. *P. Krafft, Gesch. D. Naturw.*, i, 267s.).

MHD 82.

Y, en efecto, Vloemans, o.c., 137, dice: “En el círculo de los anaxagóricos, los dioses tradicionales vivían sólo en el discurso “simbólico”, como alegorías fácilmente manejables”.

A esto se le ha llamado “simbolismo”: la “fe” que se apega a los datos sagrados tradicionales (“fideísmo”) -ya no es un “saber”- sólo ve en ellos “símbolos” de cosas seculares, nada más. Una forma diferente de ‘decir’ (‘all.ègoria’), nada más. -- que sigue siendo actual.

Excurso.

Armonía de (i) “observación” o “experimentación” (véase más adelante) y (ii) análisis (entiéndase: abducción deductiva o reductora).

Gershenson/Greenberg, o.c., 6/7: “Estos dos métodos fueron las herramientas básicas, utilizadas por Anaxágoras, en el estudio de

- a. la naturaleza de la sustancia y
- b. la naturaleza del universo físico en su conjunto.

De hecho, la característica más importante de la teoría de Anaxágoras es el simple hecho de que utilizó ambos métodos: insistió en que (1) todas las observaciones (2) se ajustaran a un marco lógico.

Fue el primero en exigir que (1) la percepción y (2) la lógica vayan de la mano en la filosofía “natural”, que ninguna tenga prioridad sobre la otra, que, si aparentemente entran en conflicto, se unan, se armonicen, sí, se comprometan mutuamente, sin que ninguna de las dos se suelte.

Veremos modelos aplicativos de los intentos de Anaxágoras por lograr esta armonía. Sin embargo, la verdadera importancia de estos intentos radica en el hecho de que se emplearon, que, inmediatamente, Anaxágoras nunca permitió que se utilizaran sus conocimientos físicos, mentales y espirituales.

(1) totalmente absorbido en el reino de la abstracción y la fantasía o
(2) estaba totalmente ligada a los fenómenos percibidos por los sentidos”. Hasta aquí el *nacimiento del método científico*.

Podemos confirmarlo, después del primer modelo de aplicación (meteorito). ¿Existen también declaraciones de Anaxágoras, entre los escasos fragmentos, que lo confirmen? Sí, los hay.

MHD 83.

(1) *FR. 1* dice que “infinitamente pequeño” no era “andèlon hupo (s)mikrotètòs” (no claramente discernible por la pequeñez).

(2) *FR. 7* dice: “(De modo que) no podemos ‘conocer’ (‘eidenai) el conjunto (‘plèthos’) de las (cosas) separadas (‘apokrinomenon’) ni por la razón (‘logoi’) ni por el hecho (‘argoi’). Lo que demuestra que Anaxágoras tiene una comprensión plural del conocimiento: hecho y razón.

(3) *FR 21b*. Dice: “(En fuerza y velocidad somos inferiores a los animales). Pero hacemos uso de lo que nos es propio (como hombres), a saber, la experiencia (‘empeiriai), la memoria (‘mnèmèi’), la sabiduría (‘sofiai’), la habilidad (‘technèi’)”.

(4) *FR 21*: “A causa de la debilidad de (nuestros sentidos) no podemos separar lo verdadero (de lo falso; ‘krinein t’alèthes’)”.

(5) ‘opsis ton adelon ta fainomena’: el mostrar (las cosas), los ‘fenómenos’ (‘phenomena’) son la ‘vista’ (‘opsis’) de las cosas invisibles. Añádase a esto lo que cuenta Diógenes Laërtios (Laërte, ciudad de Kilikia; tss. +200 y +300) como anécdota:

Cuando le preguntaron a Anaxágoras qué tipo de “vida” (“bios”) quería llevar, contestó: “un bios”, vida dedicada a la “theoria” (contemplación, “teoría”; ver *arriba p. 21* -(la metateoría de Jenófanes)) del sol, la luna y los cielos”.

Anécdota que se cuenta a menudo de Puthagoras. Después de recopilar los fragmentos y esta última afirmación (por si acaso) anecdótica (pero, sin embargo, con base histórica), queda claro que, por “theoria”, Anaxágoras se refería efectivamente tanto a la observación (experimentación si es necesario) como a la interpretación (“análisis”, ab-, de- y reducción). -- Cf. Herakleitos (*p. 27; 30/32; 33*); pero también Alkmaion *p. 13.1*). Pero cada uno de una manera diferente.

digresión.-- El sistema “visible/invisible”.

La razón (necesaria y/o suficiente) (fundamento, factor), que expone el secuestro (con su consecuencia, de- y re- ducción), es a menudo invisible.

(1) *JP. Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs (essai de psychologie historique)*, París, 1971, I I, 105, n. 26, dice: “La oposición, tan decisiva en el pensamiento religioso, entre ‘fanera’ (las cosas visibles, evidentes) y ‘adèla’ (las cosas invisibles, no aparentes) se repite, por analogía, en (1) la filosofía, (2) la ciencia profesional y (3) la distinción jurídica entre posesiones ‘visibles’ e ‘invisibles’.”

MHD 84.

Vernant se refiere a:

1/ P. Schuhl, *adèle*, en: *homo (Etudes philosophiques)*, I (*Annales publiées par la faculté des lettres de Toulouse*), 1953, 86/ 94;

2/ L. Gernet, *Choses visibles et invisibles*, en: *revue philosophique*, 1956, 79/87.

Vernant, II, 55: “Uno se encuentra (...) con la oposición tradicional ‘fanera/ adèla’ (cosas visibles/invisibles).

(1)- Lo visible es el objeto de la “empeiria”, la experiencia - véase *la página 83 supra* (para las palabras de Anaxágoras al respecto).

(2) Lo invisible requiere una inteligencia diferente:

(2)a. O bien la mantica (arte de la adivinación) (de inspiración divina)

(2)b. O bien un razonamiento puro (‘logismos: ratiocinatio’). Ver de nuevo a Anaxágoras sobre esto, arriba.

En otras palabras, la lucha entre los religiosos, resp. teósofos (piense en Empédocles; véase arriba p. 67/70; piense en Herakleitos; véase *arriba p. 64* (sistema de conformidad de Scheler)), es decir, la religión y la “filosofía”, no tiene que ver con el hecho de que la religión, resp. la teosofía enfatiza las cosas invisibles.

Esta lucha, en la que Anaxágoras, gracias a su laicismo, estaba comprometido, se refiere a un tipo de invisible bien definido: la religión y la teosofía hablan de un invisible mántico; la “filosofía” y la ciencia profesional hablan de un inteligible “racional-intelectual”. Ambas formas de pensamiento trascienden los fenómenos inmediatos, empírico-escépticos - ver arriba p. 65 (escepticismo); ver también arriba p. 45/49 (escepticismo arcaico-religioso en forma de hermenéutica de oráculo); 53 (“ni tú, ni yo”); 56/64 (“método de comprensión”); ver también arriba p. 21/24 (la metateoría de Jenófanes como trascendiendo los datos empírico-escépticos).

(2) O. Willmann, *Die Wichtigsten philosophischen Facheusdrücke in historischer Anordnung*, Kempten/Munich, 1909, 20/21: “La expresión ‘theoria’, de la que procede nuestra ‘teoría’, es decir, la reflexión, se atribuye a Putágoras.

MHD 85

Se dice que se llamaba a sí mismo contemplador de la verdad, “teatros”.

Platón de Atenas (-427/-347) llamó a la “ciencia” “contemplación del ser” (“*theorètikè tou ontos*”).

Aristóteles de Stageira (-384/-322) contrapone la vida teórica a la vida práctica (...).

Los romanos tradujeron “*theates*” por “especulador” (que, en efecto, significa mirón, observador, parecido a “*specula*”) y “*theorein*” por “*speculari*”, considerar.

Llamamos “especulación” a la consideración filosófica real: el interés, que es (típicamente) “especulativo”.

(1) examina,

(2)a. Partiendo del interés “empírico

(2)b. Los pactos que hay detrás del empirismo o la experiencia”.

Hasta aquí Willmann, que con ello se hace eco de la actitud de Anaxágoras.

En otras palabras, la abducción es el núcleo: el hecho empírico suscita una reducción (regresiva) (= abducción o explicación; una razón necesaria o incluso suficiente), que ofrece una explicación, que hace “comprensible” el hecho empírico. *Ver arriba p. 10ff.*

-- (3) Que esto ya era así en la antigüedad -y en un ámbito muy empresarial, como es el de la tecnología- lo demuestra lo siguiente.

Vernant, o.c., *ibídem*, citas: “Herón de Alejandría, en su *Baroukos (mèchanè)*, subraya que la “razón” de todas las dificultades en las cuestiones mecánicas y de la opacidad que pesa sobre el campo de la búsqueda de las “causas” (es decir, de las necesidades separadas y de las razones conjuntamente suficientes) reside, en este tema, en el hecho de que no se pueden ver las fuerzas que, en los cuerpos sometidos a la gravedad, actúan, ni la manera en que se distribuyen.

Dado que la “fuerza” está en casa en lo invisible, inevitablemente el “logismos” (la forma de lenguaje del razonamiento) gobierna la mecánica”.

Vernant señala, de entrada, que la sistémica “*faneron/ adèlon*” (visible/ invisible), además del campo tecnológico mencionado, domina también el de la medicina y la historiografía helénicas.

MHD 86.

Profundización: segundo modelo aplicativo (86/89)

W. Jaeger, *A la naiss.*, 254, Señala que, además de la naturaleza extrahumana, Anaxágoras también, y sobre todo, tomó como punto de partida los hechos privados biológicos-humanos de la experiencia, milesianos-empíricos. Destacan dos tipos de procesos.

(1) *FR 10*: “¿Cómo podría surgir el pelo de la no-cabeza y la carne de la no-carne?” En otras palabras, el proceso de alimentación interesaba a Anaxágoras (y esto como modelo de su físico). Con las plantas: hojas, madera, corteza, - con los mariscos: conchas, - con los animales (seres humanos): músculos, huesos, médula, sangre; -- todo esto surge del alimento ingerido, que contiene todos los constituyentes enumerados anteriormente, que luego, en el proceso de alimentación, se diferencian de su estado indiferenciado en las mencionadas partes de los organismos. A estos constituyentes Anaxágoras los llama “Homoio.merès” (enk.), es decir, formados por constituyentes similares (= análogos; en parte idénticos, en parte no idénticos).

(2) W. Jaeger, *A la naiss.*, 251: “El principio metodológico (es decir, en el lenguaje de este curso, el principio abductivo-reductivo) de Anaxágoras se expresa, en *Fr. 21a* (opsis ton adelon ta fainomena; los fenómenos nos muestran los fundamentos invisibles; cf. nuestra primera traducción en la p. 83). Por ejemplo, la “teoría” de los “homoiomereiai” de Anaxágoras (término de Aristóteles, pero que refleja perfectamente el pensamiento de Anaxágoras).

No se basa en la pura “especulación” (véase más arriba p. 73 (*síntesis del empirismo y de las abstracciones “especulativas”*); 82 (*“armonía” de la observación y del “análisis”*)), sino en la observación -dice Jaeger incluso, siempre citado- de ciertos fenómenos (cf. más arriba p. 10, al que el propio Jaeger se refiere en este texto”).

Hasta aquí la primera parte de esta cita.

Ahora la parte 2 de la misma cita: “Por supuesto, también hay otras observaciones, derivadas de (1) la interpretación del color de esta cita: el pintor pinta, con los mismos colores, una variedad de obras (pinta personas, animales, plantas, objetos);

MHD 87.

(2) el movimiento o los procesos mecánicos que son el punto de partida de la cuestión de (1) la nutrición - ver arriba p. 86, ad (1) - y

(2) era el proceso de crecimiento de los cuerpos vivos, lo explica Simplikios (+/- +500), ad. Arista. Phys., 3, 4, 203a19 (Anax. A 45).

Simplikios afirma que Anaxágoras estaba impresionado por el estudio de los fenómenos alimentarios ('*trophè*'). Cfr. también Anaxágoras. A 46.”

Nos saltamos, de nuevo deliberadamente, una frase, en aras de la claridad: “En *el P. 10* -véase más arriba- se dice que Anaxágoras se preguntaba cómo las más variadas partes del organismo -por ejemplo, los cabellos, las uñas, las venas, las arterias, los tendones, los huesos- podían haber surgido de la misma semilla a menos que, desde el principio (*sel*), estuvieran presentes en ella”.

En otras palabras, el proceso reproductivo fue el segundo fenómeno biológico principal que fascinó a Anaxágoras como modelo para su física.

Digestión.-- Lo anterior - p. 77v. (proceso asociativo/disociativo) - tocado proceso básico de la física de Anaxágoras - es decir, un tipo de “*Stoicheiosis*” (ver arriba p. 2) - fue, por supuesto, preparado para él.

(a) Ya Anaximenes de Mileto (*ver arriba p. 3/4*) habla del “aire” (“*pneuma*”), - aire-polvo, aliento-polvo, - que se comprime (“*pyknosis*”) a estados líquidos y/o sólidos agregados o que se diluye (“*manosis*”) a fuego-polvo.

Röd, Von Thales bis Demokrit, 46, dice, a este respecto, que de este modo, las distinciones cualitativas se redujeron a las cuantitativas.

Hay que señalar que Röd indica aquí la modernidad: la sustancia primordial fluida, aunque cualitativa, es al mismo tiempo también cuantitativa (granular, - atómica o infinitesimal).

(b) Alkmaion de Kroton (*ver arriba p. 13/13.1*), según W. Jaeger, o.c., 255, utiliza la palabra “*krasis*” (como más tarde, Parménides de Elea), es decir, mezcla, -- de nuevo un momento cuantitativo de los fenómenos cualitativos de salud o enfermedad.

(c) Parménides de Elea (véase más arriba p. 15, La vía de las vistas, donde expone su “físico”) habla de “mezclar” los órganos frecuentemente equivocados.-en sí, esta palabra “físico” es más bien cuantitativa haciendo datos cualitativos.

MHD 88.

(d) Empédocles de Akragas (cf. *Supra p. 68v.: rhizomata*) se mueve entre el punto de vista cuantitativo y el cualitativo: como pitagórico debería poner en primer lugar las micromónadas (cf. *Supra 4/9*); pero sus rhizomata o raíces de la realidad (un término puthagórico) están, más bien, diseñadas desde la escuela de medicina de Kroton (cf. *Supra p. 13.1*).

Resumen. - Consideremos la situación actual de Anaxágoras.

(A) Observación.

Evidentemente, Anaxágoras parte del mundo de los bienes comunes (cf. *Supra, p. 2*). Pero, con la misma claridad, elige sectores específicos de ese mundo común (hechos privados de la experiencia) y lo hace con un posible doble propósito:

(i) por un lado, interpretar un fenómeno privado -por ejemplo, el procesamiento de nutrientes- de forma modélica;

(ii) por otra parte, interpretar (es decir, abducir) -y aquí se muestra como un teórico de la unidad (véase más arriba p. 80) o como un verdadero filósofo (véase más arriba p. 40)- analógicamente (véase *infra p. 101v*) la totalidad, el “Horizonte”, dentro del cual el hombre -ya sea que simplemente viva y piense de manera consensual o que sea más físico (científico profesional)- siempre se sitúa, mientras vive y piensa.

Esto último quedará muy claro cuando Anaxágoras, muy en contra de la opinión de muchos físicos actuales, por ejemplo, abduce el “nous” como el “mundo-suelo” (cf. *infra p.11ff. (teleología)*).

(B) Abducción

Como veremos con más detalle más adelante, siguiendo la ontología de Aristóteles (cf. *infra p. 217v (teoría aristotélica de la ciencia)*), la filosofía real es siempre:

(a) singular y/o privada en su razonamiento (= percepción); tomemos, por ejemplo, la intencionalidad en algunos procesos evidentemente expeditivos y/o intencionales.

(b) pero, después de una observación empírica lo más precisa posible, surge la pregunta, para el filósofo en tanto que filósofo: “¿Cómo, lógicamente hablando, debe ser abducido (comprendido) el “ser” (es decir, la totalidad que se nos impone como “horizonte” del pensamiento vivo) para que, parcialmente idéntico (cf. *supra 5; 9; 114 y ss.; 40*), sea posible, por ejemplo, el fenómeno observado?”.

Esto es lo que distingue estrictamente a la ciencia unitaria de la verdadera filosofía.

MHD 89.

La solución anaxagórica.

En resumen, la solución de Anaxágoras al problema de lo uno en lo múltiple (es decir, de su propia estoiqueiosis u orden constitutivo) equivale a esto.

El P. 11 lo dice en resumen: “En todo (ser, ‘chrèma’) hay, de todo (ser, ‘chrèma’, una parte (‘moira’). Röd, a.c., 166, llama a esto “el principio “Todo en todo”, válido tanto para las cosas (macroscópicamente grandes) como para las partes (constituyentes, si se quiere, microscópicamente infinitesimales, pero como concepto límite (*ver arriba p. 74: “no más pequeño”*) de aquellas (en principio, también, siempre mayores (concepto límite, de nuevo, pero hacia lo mayor)) (macroscópicamente grandes) cosas.

Ciertamente suena “abstruso” para el lector de este texto, pero es la interpretación correcta de la idea básica de Anaxágoras, que, de hecho, es tan complicada como nuestras modernas teorías físicas (aparte del aparato lógico-matemático, por supuesto).

Röd, *ibídem*, intenta hacer “más comprensible” esta abstrusa visión del mundo afirmando lo siguiente: “Cualquier división realizada, por ejemplo, de un trozo de carne, siempre produce sólo partículas de carne. Esto, mientras que, por otro lado, Anaxágoras afirma que la “carne” nunca es sólo “carne”, sino siempre - “todo en todo”, es decir, aquí, en la “carne”- sangre, huesos, pelo, etc.”.

Esta aparente contradicción de las “sustancias” “puras” (volidentisch ene) y “mezcladas” (deidentisch ene) (o, más bien, de los constituyentes infinitesimales (más grandes de los más pequeños)) se resuelve dialécticamente (véase *arriba p. 51 (portada, pero heracliteana)*; más bien *p. 40/41 (totalidad (todo) èn harmonie der tegengestelden (en todo))* o incluso: creativamente ecléctica (= dialéctica en el sentido actual, más bien hegeliano-marxista), (véase *arriba p. 65 en un nivel superior (pensar) por la hipótesis correcta de que, por ejemplo, la “carne” es toda la “homoimería” (palabra de Aristóteles) presente en el cosmos. 65 en un plano superior (pensante), resuelto por la hipótesis, en sentido anaxagórico, correcta de que, por ejemplo, la “carne” contiene todas las “homoimerías” (palabra de Aristóteles para “constituyentes”) presentes en el cosmos, pero, en una proporción de mezcla exclusiva de la carne.*

Hasta aquí la comprensión física básica de Anaxágoras. Es típico que la ciencia natural principiante y de aspecto moderno se enrede en contradicciones (aparentes o reales), que cree poder resolver con medios de pensamiento puramente “dialéctico-eclécticos”.

MHD 90

Profundización: tercer modelo aplicativo (90/101)

En resumen, podemos decir que el orden del método (*ver arriba p. 72*) - el objeto, percibido, luego interpretado cuádruplemente (ab-, de-, reductivo y evaluativo) en los modelos aplicativos, se atascó arriba (*p. 79/88*) en la etapa de reducción regresiva (abd.) y progresiva (ded.).

Afortunadamente, *Gershenson/ Greenberg, Birth of scientif. Meth.*, 38/46, nos proporcionan modelos aplicativos del entonces ilustrativo (no: fundamental) método experimental, que incluye la fase peirástica-experimental del método.

-- 1. Decimos método “ilustrativo”.

¿Por qué? Porque, al menos en aquella época, la experimentación no era una condición absoluta de la ciencia “positiva” (aristotélica: “pragmática” (*ver arriba p. 79*)). Sirvió “para ilustrar”, nada más. Esto se ve en los dos modelos aplicativos anteriores, que, precisamente por eso, se quedan estancados en el estadio puramente hermenéutico-verbal (ab- y deductivo; nada más). -- Pero al grano.

-- 2.a.1. Primer lema.

Para comprender el alcance adecuado de los ejemplos diseccionados por Gershenson/Greenberg, hay que entender, en primer lugar, el concepto de “estructuración”.

La “estructura” es el estoicismo (*ver arriba p. 2*) o su resultado (la configuración resultante). Estructural” es lo que corresponde a la “estructura” (correspondencia -- similitud según la visión distributiva) y/o está entrelazado (-- coherencia según la visión colectiva).

Pero “estructural” es “estructural”, pero con el énfasis puesto en las restricciones, realizado sobre datos equivalentes a elementos lingüísticos (o, simplemente, elementos lingüísticos, por supuesto). Veremos más adelante - hace a las ‘operaciones en el estilo de Cl. Lévi-Strauss (1908/2009), el célebre antropólogo estructuralista francés, con sus pares de opuestos - cómo Anaxágoras, al experimentar, aplica inconscientemente (respecto a lo estructural, por supuesto) el par ‘lleno/vacío’; ‘arriba/abajo’, etc.

MHD 91.

-- **2.a.2. Segundo lema.**

sistema cerrado”, que es ahora un concepto consciente tanto de la “teoría de sistemas generales” (cf. *Ludwig von Bertalanffy*, Boulding, Gerard, informe: fundación, en 1954, de la sociedad para la investigación de sistemas generales) como de la cibernética (ciencia del control; cf. Norbert Wiener (1894/1964), el fundador-teórico de la ciencia de la dirección en el sentido matemático-tecnológico: *Cibernética (control y comunicación en el animal y la máquina)*, Nueva York, 1948-1, 1961-2), está implícito, pero, para quien preste atención, muy claramente en funcionamiento en los experimentos de Anaxágoras.

Caja negra.

W. Fuchs, Denken met computers, Den Haag, s.d., 237v., menciona la “caja negra”: “La palabra “caja negra” tiene su origen en la ingeniería eléctrica. (...) El diseño de una teoría de “caja negra” es, sin embargo, un asunto para los matemáticos. (...).

Los experimentos en la centralita, con el registro y control sistemático de las entradas y salidas, nos dan información sobre el esquema del circuito dentro de la caja, sin tener que mirar dentro de la caja, por la sencilla razón de que a menudo no podemos mirar dentro. No sabemos cómo es el circuito en todos sus detalles. Pero sí sabemos cuál es la estructura.

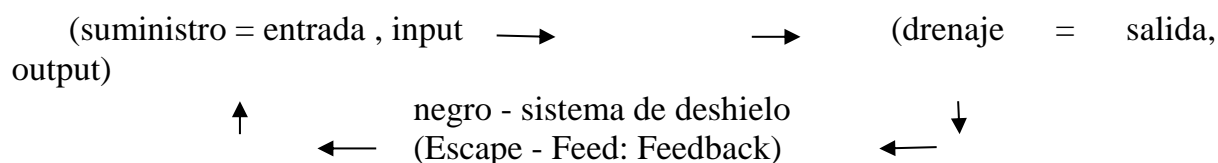
Pues bien, esto puede lograrse mediante dispositivos “isomórficos” (= idénticos al modelo; cf. *Supra p. 11/12*)”.

Este método de “caja negra” lo veremos en Anaxágoras. Está claro, para los que comparan, que la “caja negra” de la ingeniería eléctrica funciona como un lema (*ver arriba p. 8/9*). Aunque se desconoce al menos en parte, se utiliza sin embargo. Aquí el análisis (examen de las relaciones) no se hace mediante símbolos semiótico-artísticos (como *en la p. 7/9*, en la prueba del absurdo), sino mediante operaciones físicas. Son preferentemente “estructurales”, es decir, según el modelo de pares de opuestos ejecutados físicamente (“lleno/vacío”, “arriba/abajo”).

El modelo básico de la ciencia del control es el sistema cuasi cerrado (véase *Henry Greniewski, cybernétique sans mathématiques*,

MHD 92.

París/ Varsovia, 1965, 1/2 (así como en la introducción de L. Couffignal, XI). El esquema es más o menos el siguiente:



Se puede ver que tanto el flujo de entrada como el de salida pueden ser duales: una parte del flujo de entrada procede del entorno (el “supersistema”, del que el sistema de la caja negra es un subsistema); una parte del flujo de salida vuelve al flujo de entrada, mientras que otra parte del flujo de salida fluye hacia el entorno.

Se puede, como dice Greniewski, o.c., 2, ampliar los términos “estímulo” / “respuesta” y equipararlos con la entrada (estímulo) y/o la salida (respuesta). En ese caso se introducen, en el juego de lenguaje de dirección (ver arriba p. 33v.), términos informativos. Porque es como si el sistema de la caja negra “entendiera” (estímulo) y “respondiera” (respuesta) con una especie de comprensión inmanente.

Los antiguos griegos hablaban de una visión “sophon” (procesamiento de la información), presente en el propio fusus (naturaleza). O, platónicamente, una “idea” objetiva (tipo orden racional) está, inmanentemente, presente en el ser del propio fusus y, en la manipulación experimental de ese fusus, en uno de sus subsistemas, en funcionamiento como respuesta de naturaleza “sensible” a la intervención humana.

-- 2.b.1. *La inducción baconiana.*

Ch. Lahr, Cours de philosophie, I (Logique), París, 1933-27, 591, llama a la inducción socrática (véase más adelante) la generalización (de la inferencia S (singular) y/o P (privada) a la U (universal), cf. supra p. 12: tipo inductivo de reducción).

La inducción baconiana sigue a *Francis Bacon de Verulam (1561/1626), Novum organum scientiarum (1620)*.

(1) se infiere que el fenómeno es el resultado de una causa (Inducción causal o de causa);

(2) sobre la base de la inducción socrática, pero experimentalmente en lugar de “dialécticamente” (= conversacionalmente), se llega a una ley causal.

MHD 93

“Este tipo de reducción inductiva se llama ‘baconiana’, no porque Bacon la haya inventado -uno no ‘inventa’ los métodos naturales de la mente humana- sino porque fue el primero en arrojar luz sobre su alcance científico, en formular sus reglas y en vulgarizar su aplicación en las ciencias profesionales”. (Lahr o.c., 591).

También se puede formular la reducción inductiva baconiana de otra manera.

-- 1. Observación.

modelo aplicativo: Tras la administración de una dosis de líquido (medicamento), un paciente responde favorablemente: comienza a curarse. Cibernética: la “entrada” es fluida; la “salida” es el inicio de la curación. Es como si la caja negra (el estado de la enfermedad) “entendiera” lo que se supone que tiene que hacer (proceso de información). O bien: se toma como lema una determinada interpretación de la caja negra, que es el estado de enfermedad; se aplica la regla de Bacon de los “sortes experimenti” (el experimento “aleatorio” o azaroso): el resultado ilumina el lema, que, a través tanto de la administración como de la reacción a esa administración, emerge analizado (las relaciones entre fluido y organismo se activan e inmediatamente, se iluminan).

-- 2a. Abducción.

A partir de este experimento singular se generaliza, de nuevo leumáticamente (no se está seguro). Si esta medicina es realmente la correcta, es decir, la caja negra de la medicina que cura la enfermedad, entonces, la ley causal, socráticamente inducida, normalmente, es decir, si los factores controlados y no controlados de la caja negra de la enfermedad son los mismos, la misma caja negra de la enfermedad-cura debe aparecer también en otros casos (‘fenomenalmente determinable).

Aquí se ve el mecanismo de la reducción inductiva (regresiva) -véase de nuevo *las páginas 10 y siguientes*. - literalmente en la primera fase de interpretación, la abductiva: se asume la legalidad general en el plano causal.

-- 2b. Deducción.

Esto ya ha sido formulado, arriba: reducción (progresiva) (predicción de fenómenos).--ver arriba p. 10ff.

MHD 94.

-- **2c. Reducción efectiva (peirástica o total).**

Ahora vuelve a leer *la página 13 (tipos de examen)*. Nos situamos, aquí, con Anaxágoras -se trata de la criba filosófico-epistemológica de lo que Gersheson/Greenberg afirman sobre Anaxágoras- para un cuarto tipo de veri- o falsación (además de la matemática, la primordial y la ético-política), a saber. Lo “grueso” o físico, en el tiempo y en el espacio, si es necesario matemáticamente medible, en cualquier caso público, es decir, ejecutable (y esto de forma infinitamente repetible) por todo aquel que pueda y quiera realizar las condiciones experimentales. Hasta aquí el tipo en general.

Pero ya Bacon, que sólo estaba en los inicios de la sofisticación moderna del método experimental, distinguía más de un subtipo. Los discutiremos, concretamente, cuando tratemos, por fin, los experimentos mismos de Anaxágoras.

Sin embargo, un tipo es importante según su tipo estructural (tipo de modelo), a saber, la relación entre los cambios cuantitativos graduales y los cambios cualitativos (posiblemente “saltos cualitativos” o cambios abruptos) que están “causalmente” conectados a ellos, lo que también es importante para los dialécticos modernos y contemporáneos.

No son, por supuesto, ni Hegel ni Marx, los primeros en plantear claramente esta relación como un fenómeno frecuente.

(1). Ainesidemos de Cnosos (+-50),

un escéptico heráclito (*véase más arriba p. 65*) cfr. V. Brochard, *les sceptiques Grecs*, París, 1969 (1887-1), 253/298; RG. Bury, *Sextus Empiricus*, 4 vols. Cambridge (Massachusetts, EE.UU.), 1961, I (esbozos del pirronismo), XXXVI X1), en sus diez “tropos” (métodos de formación de opinión), distingue, entre los tropos objetivos (fundados en el objeto y no en el sujeto), la conexión -al parecer, varias veces, realmente causal- entre las modificaciones del objeto y los saltos cualitativos asociados a ellas.

(i) Cambios distributivos: si algo (objeto) ocurre con más frecuencia o más raramente (par estructural (ver arriba p. 90/91), dentro del mismo intervalo de tiempo o espacio, entonces cambia cualitativamente:

MHD 95

(1) Un cometa, por su rara aparición, despierta sensación; el sol, por su sólida apariencia, no (lo que los romanos llamaban: “*assueta vilescunt*” (las cosas, una vez que son “comunes”, descienden al efecto sensacional);

(2) En las regiones en las que la tierra tiembla con regularidad, a la larga asusta mucho menos a la gente; -- esto demuestra que no es el fenómeno en sí mismo, sino su frecuente ocurrencia lo que cualitativamente ocurre o, al menos, ayuda a que ocurra.

(ii) Cambios colectivos: la “masa” de un fenómeno, sus partes o aspectos - el cambio tiene un efecto cualitativo; por ejemplo

(1) Individualmente, los granos de arena son espinosos; cuando se juntan en un montón, parecen blandos;

(2) Una pequeña dosis (‘masa’) o medida cuantitativa de vino “fortalece el alma”; si se aumenta gradualmente, con el tiempo se convertirá en su contrario (cf. 39; 51: *interpretación heracliteana*): el vino, no en sí mismo, como especie, sino cuantitativamente, en dosis, tendrá un efecto nocivo sobre los sentidos, el cuerpo y el alma; -- lo que los dialécticos marxistas hegelianos de hoy llaman: “El cambio cuantitativo gradual produce un salto cualitativo”.

Anticipando el experimento de Anaxágoras con la bolsa de cuero llena de aire, podemos decir: si Anaxágoras empuja más y más aire dentro de ella, -lo que es lo mismo que retorcer más y más la bolsa con idéntica masa de aire, ésta estallará en algún momento- “salto cualitativo”.

(2) Francis Bacon vio este fenómeno de forma excelente, aunque no de forma dialéctica como Hegel o Marx, sino de forma experimental. Llama a este proceso experimental “*productio experimenti*” (literalmente: cambio de intensidad del experimento).

Por ejemplo, para seguir en el lenguaje médico: se administra un líquido en dosis constantemente cambiantes (dosificación) y se espera el resultado, el efecto. Se cambia la causa y se ve si el efecto evoluciona en consecuencia. Se ve que Bacon vincula la causalidad humana y la necesidad natural: la característica de la ciencia experimental.

MHD 96.

Los actuales estudiosos de la hermenéutica e, incluso, de la dialéctica se atreven a quejarse de que el cientificismo (es decir, el estilo de pensamiento más bien natural y matemático) - uno piensa en *el PC. Nieve, Dos Culturas* - siempre cuantifica (estadística y muchos otros tipos de cálculo, incluso en las ciencias humanas).

Pero veamos: desde Aínèsidèmos de Cnosos, el escéptico, que con ello quería criticar la visión demasiado simplista de los seres de una serie de dogmáticos, está bastante claro que la cantidad (expresada matemáticamente o no) tiene un efecto cualitativo. En otras palabras, contraponer el pensamiento cualitativo al cuantitativo es, en gran medida, infundado y una falacia típica de lo cualitativo en sí mismo, que intrínsecamente, por esencia, contiene un momento cuantitativo.

-- 3.1. Primera aplicación. Mod. del juicio anaxagórico.

(a) Todos los pueblos saben, desde la prehistoria, que el aire implica fuerza física en cualquier lugar. Cada “gran” (salto cualitativo) desplazamiento de aire lo demuestra (viento de tormenta; soplando en la cara de alguien).

(b) Anaxágoras, por intuición estructural (véase supra p. 90 (abajo)), aplica el par de opuestos “movimiento/sin movimiento”: ante su auditorio de estudiantes llenó (cf. par estructural de opuestos: primero vacío, luego lleno) un saco de cuero (cf. supra p. 91/92: sistema cerrado, excepto en un punto, es decir, la “boca” del saco de cuero (que lo convierte en un sistema cuasi cerrado o parcialmente cerrado) con aire (en reposo). Retorcó el cuello del saco de cuero -causalidad humana- hasta que el aire comprimido lo hizo abultar y endurecer -causalidad natural-.

En otras palabras, de este modelo aplicativo de reducción experimental “abstraemos” el modelo normativo: la interpenetración (armonía) de la causalidad humana y la causalidad natural es uno de los fundamentos necesarios de la reducción empírica.

-- 3.2.a. Segundo Appl. Mod. del juicio anaxagórico.

(i) Así que - por un momento, vimos que Anaxágoras aplica la fuerza contra la fuerza - trabajo y contra trabajo, acción y reacción - de nuevo, un par de opuestos, pero de tamaño fundamental. El aire de la bolsa de vino actúa como fuerza contraria a la propia fuerza muscular de Anaxágoras.

MHD 97

(ii) En la prueba del agua doble, Anaxágoras, de nuevo, juega con ese par de contrafuerzas, pero ahora el agua juega un papel principal.

La descripción del nuevo sistema cuasi-cerrado está en primera línea. - *Ver arriba p. 91v. (juego de lenguaje sistémico-cibernético)*, concretamente el klepsudra (reloj de agua). La klepsudra es, en primer lugar, un recipiente con al menos un agujero en la parte superior, en el que se puede introducir un tapón, y con al menos un agujero en el fondo, desde el que el agua puede fluir hacia abajo. Luego hay un segundo recipiente, el recipiente colector, que se coloca debajo de la campana de agua; está provisto de una escala, que indica las horas. Este instrumento para medir el tiempo, de fabricación egipcia, se utilizaba como reloj.

(iii) Las dos pruebas siguientes presuponen, inconscientemente, la dualidad estructural “vacío/lleño” -véase *arriba p. 90-* (abajo). Interpretado en términos baconianos, este sistema equivale a lo que Bacon llama “*inversio experimenti*”.

Esto puede, por supuesto, tomar muchas formas, - incluyendo la de la cubierta (ver *arriba p. 94v.* (dosificación, de tal manera que el resultado se vuelve negativo (salto cualitativo)), 95 (estallido de la bolsa bajo una sobrepresión repentina (qualit. sp. tipo 2)).

También, en lugar del efecto (resultado), se puede invertir la causa.-- Lo que ocurre aquí estructuralmente: “vacío/lleño” (cuasi - sistema cerrado). es decir, el klepsudra.

(iv) *Descripción*

cf. Gershenson/Greenberg, o.c., 40ss.

(1) Anaxágoras tomó la campana de agua vacía, tapó la abertura superior y la sumergió, vacía, es decir, llena de aire -se ve lo relativo que puede ser el par “vacío/lleño”- en el recipiente colector. Su intervención humana (primera causalidad) mostró (‘*opsi ton adèlon ta fainomena*’ (ver lo invisible radica en lo manifestado (consecuencias aquí causadas); cf. *supra p. 83*) que la presión interior del aire constituía la contrafuerza necesaria y suficiente contra el agua que empuja hacia arriba - véase *supra p. 90* (en el fondo: momento de variación estructural).

MHD 98.

La segunda causalidad se encuentra en la “caja negra” (ver *arriba p. 91v. (Teoría de los sistemas; ciencia de la dirección)*), que, como lema (véase más arriba p. 8/9 (variante semiótica-artística), se introdujo - abductivamente y que reside en la “fuerza” invisible y, sin embargo, en las operaciones físicas implicadas, que es el potencial aéreo.

Uno ve, ahora, probablemente, por qué nosotros, con tanto cuidado (y pareciendo prolijos), elaboramos la introducción (ver *arriba p. 90/95*) con modelos de pensamiento de naturaleza contemporánea (o, en todo caso, moderna): sin estos modelos de pensamiento uno no “ve” qué es lo que precisamente Anaxágoras introdujo en términos de innovación y por qué fue celebrado en toda la antigüedad como el fundador de una materia entonces llamada “nueva filosofía natural”.

Kant (1724/1804), el protagonista germano de la ilustración (“aufklärung”) europea moderna, dijo: “sin conceptos, la visión es ciega; sin visión, los conceptos están vacíos”.

El método experimental de Anaxágoras, en la medida en que lo conocemos por los escasísimos fragmentos, carecía, por supuesto, de los conceptos actuales. Por lo tanto, simplemente, no pudo abrirse paso como, más tarde, la voluntad física moderna. Pero esta es la certeza cultural-histórica de todo pensamiento. La reflexión de Kant, por su parte, ilumina el porqué de una introducción tan elaborada y moderna-contemporánea.

Resumen:

La interpretación de Anaxágoras de su experimento, aunque no poseía el aparato conceptual actual (modelos de pensamiento), era correcta: su razón necesaria y suficiente preconcebida regresiva-reductiva (= abductiva) del no flujo ascendente del agua, en el fondo del recipiente superior, consistía en que

a/ el aire, dentro del reloj de agua,

b/ en la medida en que está encerrada (e inmediatamente implicada como factor co-controlado - véase *arriba p. 13 (al final)* - en la “historia” (investigación) de Anaxágoras) en el sistema cuasi-cerrado (el vaso),

c/ ejercía suficiente contrapresión en su entrada inferior

d/ para mantener fuera el agua molesta. La “dificultad” de Aleksandreia con las cuestiones mecánicas, que se discute más arriba en la p. 85, había sido sorteada, en cierto modo, por el trialismo de Anaxágoras mucho antes que él.

MHD 99.

La “caja negra” del “poder” invisible era, por así decirlo, fenomenal, puesta de manifiesto por lo que Bacon, mucho más tarde, en su estilo cargado de metáforas, llamaría: “Someter a la naturaleza a un interrogatorio, acompañado de tortura”.

Los instrumentos de tortura -que recuerdan a los métodos judiciales de la época- son los “sistemas cerrados o cuasi cerrados”, en los que, por ejemplo, las “cajas negras” (en el caso de Anaxágoras: el aire como fuerza) que se sustraen al interrogatorio están en cierta medida encerradas para su sometimiento.

-- **3.2.b. Segunda mod. de aplicación del juicio anaxagórico (invertido).**

El experimento se somete ahora a “inversio experimenti”. El mismo reloj de agua, que se utilizó anteriormente como “vacío” (lleno de aire) (*cf. p. 97 arriba*), se llena ahora de agua, -- pero, inmediatamente, empieza a funcionar un nuevo modelo estructural, con el científico Anaxágoras, a saber, el par de opuestos “parar dentro/parar fuera” (*ver p. 90 arriba*).

Esto recuerda a la lógica binaria, que funciona con sólo dos “valores”, a saber, “sí” (+) y “no” (-). Algo que es frecuente en la informática, entre otras cosas. Lo que, a su vez, demuestra que es correcta la tesis de gente como M. Foucault y otros tecnólogos del sistema estructuralista, a saber, que si un sistema (aquí el sistema científicista de la ciencia natural experimental) empieza a existir, de repente está todo ahí. Examinemos ahora, brevemente, la prueba en dos partes ofrecida por Gershenson/Greenberg, o.c. 41.

(1) Anaxágoras toma el shudra de la válvula (recipiente superior), lo llena de agua con el tapón en la parte superior. Después de rellenarla, le da la vuelta. Resultado: el agua no sale. Necesidad y razón suficiente: el aire como fuerza invisible o “caja negra” se manifiesta, indirectamente, porque retiene el agua como fuerza de peso. *Cfr. supra p. 90 (pareja estructural)*.

(2) Anaxágoras saca el tapón de la parte superior. Resultado: la fuerza del aire ordinario ya no es suficiente, trabajando hacia arriba; el agua se agota.

Conclusión: sólo hay una diferencia entre las dos fases, a saber, la parada de entrada o la parada de salida. Operaciones lógicas binarias.

MHD 100.

Nota -- Gershenson/Greenberg, 41f., señalan que Anaxágoras no tuvo en cuenta la presión atmosférica. Simplemente no vio la capa de aire que rodea la tierra como una fuerza (en forma de “peso”). -

Esto demuestra el juego lingüístico cultural-histórico. -- Lo único que experimentó Anaxágoras fue en un sistema casi cerrado de aire, que es, de hecho, sólo una parte de la atmósfera.

Anaxágoras atribuyó la misma “fuerza” al aire no confinado (cuando mantiene el agua, por contrapresión, en el reloj de agua), aunque no había experimentado con él.

Nota.-- Los mismos autores, o.c., 42, concluyen: “El hecho de que Anaxágoras ilustrara sus enseñanzas científicas con experimentos es en sí mismo de gran alcance.

-- (1) Muestra que, en sus días, no era raro

a/ observación directa (empirismo)

b/ complementar con ensayo (experimento) activo (drástico).

-- (2) También muestra que la rama experiencial de la filosofía natural -- que, gradualmente, igualaría y superaría a la rama puramente observacional (“empírica”), era ya una “compañera” reconocida de la rama teórica, tan pronto como llegó la época del método científico estricto”.

En otras palabras, los dos momentos principales tipifican la ciencia rigurosa o “dura”:

(a) la observación (empirismo), si es necesario la experimentación

(b) teoría.

Nota -- *Th. Kuhn, La estructura de las revoluciones científicas*, 198 (Ned: Meppel, 1974) señala el desarrollo histórico de la ciencia. Hay revoluciones efímeras y hay épocas de “descanso y diligencia”. Es evidente que Anaxágoras de Klazomenai fue una revolución efímera de este tipo.

Lo que está en juego es algún paradigma (libro de texto) del método científico. Esto es: problemas de tono (problemas de preferencia), descubiertos por pioneros como Anaxágoras, con soluciones de tono, también creadas por pioneros.

Ambos, sin embargo, para que toda una serie de imitadores puedan trabajar en esa dirección (flexibilidad).

La condición principal es un conjunto abductivo. Incluye:

MHD 101.

a. *Los abducciones iniciales:*

por ejemplo, aquí, “trabajo y resistencia” (ver arriba los ejemplos); pareja estructural (id.); sistema casi cerrado (id.); etc.

b. *Abducciones axiológicas:*

Por ejemplo, la preferencia afectiva de Anaxágoras por la “simetría” (en griego); por la “teoría unificada” (explicar todo con, preferentemente, un tipo de modelo); por el fisicalismo (entendido como secularismo); etc.

Th. Kuhn dice de estas preferencias abductivas (cognitivas, afectivas) que se asumen sin evidencia suficiente. En otras palabras (siempre más o menos desconocidas, son sin embargo manipuladas y así) son lemmata (*ver arriba p. 8/9*), cuyo valor correcto sólo aparece después (el “análisis”, aquí, es el trabajo de los científicos, especialmente el de los imitadores en el período de “descanso y diligencia”).

Profundización: cuarto modelo aplicativo.

Recordamos, brevemente, la secuencia reductora (tras la observación: ab-, de-, vol reductora).

La reducción analógica.

(1) Empezamos por la analogía literaria o estética (metáfora, metonimia).

El P. Bacon, al que hemos seguido como líder, es conocido por su estilo enérgico. Así es como él, ecléctico-creativo (*ver arriba p. 65*), “caracteriza” los tres métodos principales de inicio de la ciencia moderna por analogía:

Los empiristas son como las hormigas, ya que acumulan materiales sin coherencia. Se conforman con eso.

Los partidarios del método a priori (intelectualistas, especuladores) son como la araña que, a partir de su propio material, crea hermosas telas, llenas de refinamiento y simetría, pero sin solidez ni utilidad.

Los partidarios del método experimental se asemejan a la abeja que, de las flores, extrae la sustancia para su miel, para trabajarla, gracias a una facultad que le es peculiar, para que surja su néctar.--Y el *Novum Organum* comenta literalmente: “Así todo puede esperarse de la estrecha unión de la experiencia y la razón, cuyo decepcionante “divorcio” ha perturbado hasta ahora todo en las ciencias”.

MHD 102.

En otras palabras, aquí hay dos escuelas de pensamiento vinculadas:

- (i) el concepto de “modelo” (véase la página 5 y siguientes) y
- (ii) el concepto de “juego lingüístico” (cf. *Supra p. 33 ss.*).

Nos explicamos: si, como Gershenson/Greenberg, o.c., 23f,

a. habla de un fenómeno privado singular “en términos de otro” fenómeno privado o singular (por ejemplo, en términos de fuego ordinario sobre el rayo, en términos de mineral al rojo vivo sobre el sol; en términos de comportamiento animal sobre el comportamiento vegetal);

b. sobre el ser universal en términos del ser privado o singular (por ejemplo, en términos de movimiento de vórtice fluido sobre el fundamento del orden en la masa del universo (“creación”, es decir, entendida como creación formadora de orden), en términos de las funciones vitales sobre el fundamento continuado del orden en el universo, entonces parte claramente de un sistema (más o menos) familiar - fuego ordinario, resplandor al rojo vivo, etc. creación”), en términos de las funciones vitales sobre el fundamento continuado del orden en el universo, entonces parte claramente de un sistema (más o menos) conocido -el fuego ordinario, el mineral al rojo vivo, el comportamiento de los animales; -- el movimiento del vórtice fluido, las funciones vitales- para adquirir información (gracias a la semejanza o, si es necesario, a la semejanza del modelo) sobre un sistema (más o menos) desconocido -el rayo, el sol, el comportamiento de las plantas; -- la creación que funda o continúa el orden.

El modelo expresado en un juego de lenguaje se utiliza en la expresión del otro juego de lenguaje.

Gershenson/Greenberg, o.c., 24 afirma explícitamente que el método analógico

- (i) es fundamental en el pensamiento humano y
- (ii) se aplica con frecuencia en el pensamiento científico profesional.

-- (2) **Reducción inductiva y analógica.**

Ahora vea primero *la p. 92ff. (reducción inductiva)*.

Ch. Lahr, Logique, 609, dice que la estructura es la siguiente.

-- **I. Observación.**

Se observan al menos dos fenómenos. Se observa una similitud entre los dos (o más de dos) fenómenos. Por ejemplo, se observa que el planeta Marte, al igual que la Tierra (similitud), tiene un eje de rotación, una órbita alrededor del Sol y una atmósfera.

-- **IIA. Abducción.**

Sobre la base de la(s) similitud(es) observada(s), se plantea la hipótesis de que también existen similitudes no observadas.

MHD 103.

Por ejemplo: “¿Marte, como la Tierra, también estaría habitado?”.

Se supone que las características de la Tierra y las de Marte forman un conjunto coherente (estructura colectiva). Lo que no se ha observado.

Se ve: **1/** la reducción inductiva toma muestras (singulares o privadas) y supone (abductivamente) que todos los ejemplares (universales) del mismo tipo son idénticos (generalización); pasan de completamente iguales a completamente iguales (Lahr, o.c., 609); o.c. estructura distributiva:

2/ La reducción analógica establece una parte de las semejanzas y, en virtud de la estructura colectiva (hipotética) (que las otras pertenecen a ella), supone que las otras semejanzas no establecidas están ahí; en otras palabras, se abdicó de una parte de las características a otra parte en virtud de la hipótesis de que el conjunto de las características está ahí. Pasa de ser parcialmente igual a ser (totalmente) igual.

-- IIB. Deducción y reducción peirástica.

Estos, por supuesto, siguen las reglas de lo que se ha dicho anteriormente.

En otras palabras, la reducción (regresiva) de que Marte, además de las características establecidas, también tiene las no establecidas, lleva a la reducción (progresiva) (deducción) de que, si la hipótesis es correcta, se debería poder establecer, por ejemplo, no sólo un paisaje natural en Marte, sino también un paisaje cultural, al igual que en la Tierra.

Lo que se puede verificar o falsificar con el cosmos y los astronautas, por ejemplo (reducción peirastiana).

Conclusión: la reducción inductiva establece la totalidad de las características en cada muestra; la reducción analógica establece sólo una parte en las muestras.

Nota -- Modelo de aplicación.

E. Geoffroy Saint-Hilaire (1772/1844) aplicó brillantemente la reducción analógica. Primero estableció la analogía entre el brazo del hombre, la pierna de un cuadrúpedo, el ala de un pájaro y la aleta de un pez. G. Cuvier (1769/1832) en el camino de la anatomía comparada, que él mismo fundó. La relación (estructura colectiva) entre el órgano y la función funcionaba como un todo, parte del cual se había establecido.

MHD 104.

Nota. - Valor heurístico de la analogía.

Se puede hacer un descubrimiento basado en la conexión (abductiva) entre causa y efecto.

Así B. Franklin (1706/1790):

a. Observación: Observa los efectos (consecuencias) del rayo y la chispa eléctrica en un día determinado;

b. Abducción: de repente se le hizo claro ('heureka'), es decir, sí, como la chispa eléctrica, el rayo también tenía, como 'chispa', como causa, una especie de 'electricidad' (la atmosférica, por ejemplo), entonces la similitud de los efectos delataría las mismas causas. Inmediatamente se abrió el camino a la deducción (predicción) y a la reducción experimental peirastiana.

Nota: Cibernética y analogía.

Cfr. *supra* p. 91v. La ciencia de la dirección se ocupa, fundamentalmente, de los sistemas cuasi cerrados, es decir, de aquellos sistemas que, en puntos y formas bien definidos, interactúan (y se comunican) con el supersistema del que son un subsistema, el llamado entorno.

Sin embargo, según *L. Couffignal, Préface à l' édition Française*, en: *H. Greniewski, Cyb. sans math.*, IX/XV - Lo más original de la cibernética es el uso de modelos (ver *arriba* p. 5/6, y esto de forma sistemática. Existen, por ejemplo, según Couffignal, modelos lógicos y codificados, praxeológicos, biológicos y económicos. Se refieren a ámbitos como las máquinas de traducción, las máquinas de enseñanza, los autómatas, los reflejos condicionados o la planificación económica.

El modelo más sencillo es el del reflejo condicionado (pensemos en el perro de Ivan Pavlov (1849/1936), premio Nobel de fisiología y medicina en 1904).

La descripción cibernética del modelo en cuestión

(1) enumera los elementos que componen el modelo, así como sus conexiones (es decir, los "órganos", la estructura del modelo) y

(2) contiene la descripción, fase por fase, de los intercambios de información entre los "órganos" del modelo y el modelo y su entorno (es decir, la descripción del funcionamiento del modelo).

MHD 105.

-- El “mecanismo” (sistema en movimiento o “función”) así descrito, estructural y funcional, es el modelo de un reflejo condicionado. ¿De qué?

(1) La estructura difiere: en efecto, la simulación (imitación a nivel tecnológico: imitar más o menos esquemáticamente, con fines de experimentación) nunca “es” completamente lo que era el perro vivo de Pavlov.

(2) El funcionamiento, sin embargo, es el mismo. “Estos dos mecanismos tienen propiedades comunes, es decir, las relativas al funcionamiento, pero también propiedades diferentes, es decir, las relativas a la estructura. Son análogas porque tienen propiedades comunes. Estas propiedades comunes constituyen las analogías de los dos mecanismos.

El mecanismo descrito por el profesor Greniewski es un “modelo”, en el sentido de que fue inventado para mostrar analogías con el original, que es el perro de Pavlov”. (o.c., XII).

Nota: Aquí se ve que Couffignal limita la noción de analogía a lo idéntico. Pero la idea es idealmente la misma que la nuestra anterior.

Más adelante: Couffignal señala que (a) establecer la analogía o (b) simular de manera que exista analogía entre lo simulado y el modelo (imagen), no es una deducción, sino algo propio, a saber, el razonamiento analógico (o.c. XIII). “El razonamiento analógico sugiere posibles verdades y la ‘experiencia’ (la reducción peirástica, por ejemplo) las verifica o falsifica”.

-- “El pensamiento cibernético puede construir modelos de todos los datos. Puede montar los modelos más diversos. (...) Estos modelos pueden tomar prestados “elementos” de los más diversos campos del conocimiento humano. (...) Pueden ser radicalmente diferentes de los modelos habituales y, gracias a su novedad, pueden hacer avanzar el conocimiento. (...) La cibernética es un método de pensamiento (...). El razonamiento analógico y la construcción de modelos es su esencia”. (o.c., XV).

Nota: Matemáticas y analogía.

L. Couffignal, ibídem, da una aplicación muy clara de la función de las matemáticas en relación con la realidad no matemática. Lo reproducimos, con comentarios.

MHD 106.

(a) percepción.

(1) Todos conocemos la experiencia de un ruiseñor cantando su canción en una noche de verano - musicológicamente se habla de notas. Pero, con esto, ya estamos en el terreno de la interpretación.

(2) -- Anaxágoras, en su teoría de la percepción, parte del axioma de que las interacciones, que conducen a una diferencia física observable, sólo tienen lugar entre cuerpos, que difieren en cualquier caso.

Aplicado a la percepción: un objeto percibido (por ejemplo, un sonido) es una cosa material; un sujeto receptor (por ejemplo, el órgano auditivo) es, igualmente, una cosa material. La percepción consiste en la diferencia de estado entre ambos, objeto y sujeto, y en el cambio (diferencia) provocado en el propio sujeto. Por ejemplo, según Anaxágoras, el sonido transmitido por el aire se oye si penetra en la cavidad auditiva de la cabeza. Según Gershenson / Greenberg, o.c., 28 ss., el resto de la doctrina de Anaxágoras sobre la audición se ha perdido.-- Uno ve: una interpretación física de la percepción. *cf. supra p. 81.*

(B)Ia. Abducción.

1. Los sonidos del ruiseñor pueden traducirse, en la física moderna, en un modelo: se habla entonces de vibraciones de las partículas de aire y de los órganos auditivos. Algo a lo que Anaxágoras allanó el camino

2. Sin embargo, los sonidos también pueden traducirse en un modelo de forma matemática moderna. Entonces hay factores: las variables independientes (factores) - *ver arriba p. 6* ($y = f(x)$) - son, aquí,

a (amplitud, amplitud máxima o desviación),

w (omega = carrera, proporcional a la frecuencia);

t (tiempo); la variable dependiente es x (oscilación o desviación del péndulo, “nota” (como diferencia entre el estado de reposo de una partícula, que está vibrando, y el estado de vibración)). El primer momento de “estoicismo”. Estos factores se funden en una estructura: $x = a \sin(w)t$. (‘sin’ = seno (lenguaje de triangulación; w = omega))

El segundo momento del “estoicismo” (*ver arriba p. 2*). Si, por ejemplo, se oyen dos notas simultáneas, se representan matemáticamente en el modelo: $x_1 = a \sin w_1 t$ y $x_2 = a \sin w_2 t$.

MHD 107

La oscilación del péndulo (= desviación), en este doble caso, es la suma de las dos separadas: $y = a \sin w_1 t + a \sin w_2 t$.

Aquí están -abductivamente- los modelos: si se aceptan estos modelos, entonces el doble sonido es “comprensible” (matemático).

(B) II.a. Deducción.

Se pueden transformar matemáticamente los modelos matemáticos (cambio de modelo): así se generan otros modelos, de forma axiomática-deductiva - *ver arriba p. 8* (lemmatransformaciones). Los axiomas aquí pertenecen al juego del lenguaje trigonométrico, por supuesto.

$$y = 2 a \cos (w_1-w_2)/2 * t . \sin (w_1+w_2)/2 *t.$$

Aquí “cos” es el coseno. -- Esta transformación es lógicamente válida ya que traduce un modelo en otro por el método axiomático-deductivo.

(B)II.b. Deducción.

Se puede dar una interpretación (traducción) de esta fórmula en el juego de lenguaje de la música y los sonidos:

El pecado $(w_1+w_2)/2 * t$ se denomina carrera; el $\cos (w_1-w_2)/2 * t$ se denomina, físicamente hablando, amplitud variable en el tiempo (oscilación máxima).

Extracto: Couffignal, o.c., XIII, dice: se pueden reconocer tres fases en este razonamiento:

ad (A) observación:

partiendo del observador físico, se construye un modelo matemático ($x = a \sin w t$); que es ad (b) abducción;

Re (b)II.a.

Uno transforma el modelo, matemáticamente; que es la deducción;

Re (B) II.b.

Este modelo transformado se interpreta en términos físicos. -- Tal es el razonamiento analógico.

(1) Entre las fórmulas ‘ $x = a \sin wt$ ’ e ‘ $y = 2 a \cos (w_1-w_2)/2 *t.\sin (w_1+w_2)/2*t$ ’ hay analogía: los términos ‘ $\sin w t$ ’ y ‘ $\sin (w_1+w_2)/2*t$ ’ tienen la misma función. También los términos ‘ a ’ y ‘ $a \cos (w_1-w_2)/2 *t$ ’ tienen la misma función.

(2) La función asignada a estos términos en el modelo transformado, se asigna también a “elementos” del sistema físico. Ahora bien, si la transformación matemática, arriba mencionada, es lógicamente válida (verificación), entonces, por sí misma, la propiedad asignada al sistema físico aún no es válida.

MDH 108.

En otras palabras, de forma hipotética-deductiva, se ha hecho una predicción sobre los fenómenos físicos mediante transformaciones matemáticas. Nada más. Pero es precisamente este razonamiento analógico de la matemática a la naturaleza lo que ha hecho avanzar enormemente a la ciencia natural actual.

(B)III. Reducción experimental (¡verificación! falsificación).

(1) La verificación, matemáticamente, coincide con la deducción lógicamente correcta. Cfr. *supra pp.* 8; 10.

(2) La reducción completa, física, difiere de la predicción.

(i) Si el ruiseñor emite dos notas simultáneamente (por ejemplo, do y sol), el oído las percibe por separado. Ver arriba: $y = a \sin w_1 t + a \sin w_2 t$. Pero no percibe la nota, que está modelada en la mitad de las notas, por ejemplo la nota mi.

(ii)a. Pero si las notas están lo suficientemente juntas como para que el oído no pueda distinguirlas, entonces, del mismo modo, el oído no distingue el sonido, que tiene como modelo la mitad de las notas de percusión.

(ii)b. Sin embargo, el oído sí distingue la amplitud lentamente modificable (oscilación máxima del péndulo, representada por el término “ $a \cos (w_1 - w_2)/2 * t$ ”. Este modelo matemático se convierte en el latido físico, que el afinador de pianos, por ejemplo, utiliza para comprobar y ajustar la “afinación” correcta de una cuerda (juego de lenguaje cibernético).

(B)IV. Evaluación.

La reducción analógica es en parte verificada, en parte falsificada. En otras palabras, las matemáticas no siempre son físicas. L. Couffignal resume: “Conclusión: en los razonamientos que “golpean” (modelan) los fenómenos naturales, las matemáticas deben

(1) construir modelos de los fenómenos observados, y

(2) para transformarlos en otros modelos, que son lógicamente válidos (porque se adquieren axiomáticamente de forma deductiva). Pero los “modelos” así transformados sólo adquieren un valor de realidad (extra matemático)

(a) mediante un razonamiento analógico adicional y adquieren valor de verdad como modelos de “algo”, sólo

(b) si se han verificado mediante observación o pruebas

MHD 109.

El razonamiento analógico “sugiere” posibles verdades, la experiencia (observación, experimento) las confirma o refuta”. (o.c., XIV).

Nota. -- Inmediatamente es obvio

(1) Que Anaxágoras, donde razonaba analógicamente en el campo físico (física y astronomía), había allanado el camino -un “ktèma es aei” (Tukudides)-;

(2) que, en comparación con la ciencia natural actual, sólo estaba en las primeras etapas. De ahí estas divagaciones, que son de epistemología comparada.

(3)B físico de Anaxágoras a algunos de los terrenos.

(3)B1. Físico general.

La pregunta es: “¿Afirma Gershenson/Greenberg, o.c., xi, ‘una teoría unificada de los fenómenos naturales, para la cual él (=Anaxágoras) creía tener buenas razones observacionales’?”

La respuesta debe ser fuertemente afirmativa. -- *cfr. supra p. 80* (principio económico del pensamiento; véase también *p. 101 (abducción axiológica)*).-- Pero hay más

(i) *Fr. 1* habla de ‘homou panta chrèmata’ (todas las cosas juntas), ‘panton eonton’ (de todo el ser), ‘en tois sumpasi’ (en la masa común); -- todos los términos de un juego de lenguaje, que no engaña en cuanto a una totalidad (cf. 40 (dialéctica heracliteana));

(ii) *Fr. 8* es aún más formal: “Las (sustancias) contenidas en nuestro único cosmos (ta en toi heni kosmoi’) no están, entre ellas, ni separadas ni ‘cortadas con el hacha’: ni lo caliente de lo frío ni lo frío de lo caliente”.

En este caso, incluso la estructura colectiva (cohesión) se pone claramente de manifiesto en la aclaración, mientras que en el *P. 1* se aclara la estructura distributiva.

(iii) Esto se demostrará más adelante, cuando se hable del nous (intellectus, mente) -véase más arriba la *p. 76 (Mente Universal)*-. Este universo-espíritu es unificador.

(3)B2a. Física especial: el vitalismo de Anaxágoras.

Es evidente que Anaxágoras pensaba que la vida era el sustrato del universo físico.

MHD 110.

(i) cfr. supra p. 86 (proceso de *alimentación*); (ii) cfr. supra p. 87 (proceso reproductivo).

Ambos procesos son de naturaleza biológica. -- Aunque los modelos mecánicos y los modelos culturales (pensemos en el pintor que mezcla los colores) también se introducen en el proceso del universo -- y muy particularmente en la creación de los *chremata*, las cosas macroscópicas -- cf. p. 86 (abajo) -- no hay que dejarse engañar: Son los procesos biológicos los que son fundamentales.-- Lo explicamos brevemente.

(A) Vitalismo básico.

Después de leer las páginas 86v. superiores, su vitalismo básico es fácil de entender:

- a. en todo está el todo - cfr. *página 89 supra* - ;
- b. Curiosamente, Anaxágoras da ejemplos biológicos (por ejemplo, la carne);
- c. esto no es casualidad: todas las partículas primordiales (*homoimeres*) están esencialmente vivas.

El problema, para Anaxágoras, no es, por tanto, que las “cosas” macroscópicas sean vivas (orgánicas), sino que no son vivas (inorgánicas). Se trata de la estoqueiosis (concebida mecánicamente) o combinatoria, que funda (o descompone) configuraciones.

Gershenson/Greenberg, o.c., 16, proporcionan un apl. Mod.

1/ Un grano de trigo, aplastado entre dos piedras de molino y convertido en harina, está -según Anaxágoras- sin vida. Razón: su estructura (orden, organización), que era su vida, se ha roto.

2/ Un grano entero está vivo. Razón: tiene la estructura de lo microscópicamente vivo. Esta estructura es sólo una cuestión de dosificación para que la vida más profunda (microscópica) pueda mostrarse. Gracias a la estructura.

En otras palabras, toda la materia es materia viva, infinitesimal-microscópicamente hablando. Sólo que la vida no se muestra, si el orden no está ahí.

Esto, por supuesto, para aquellos con un conocimiento suficiente de la religión, se relaciona con el “hierozoísmo” arcaico (todo el fluido es a la vez vivo y “sagrado”). Anaxágoras lo explica físicamente.

MHD. 111.

(B) Perspectivas biológicas.

Hasta ahora, Anaxágoras era más un físico y un astrónomo que un biólogo. Sin embargo, los pocos restos que se han conservado merecen más que el esfuerzo.

Aunque esta idea pueda parecer anticuada, lo que *Ch. Lahr, logique*, 604ss. afirma sobre la “biología” como ciencia sigue siendo filosóficamente válido: no sólo estudia los “hechos” (procesos), sino también y especialmente los “seres”. En lugar de limitarse a concluir de los hechos singulares y/o privados (como modelos aplicativos) a las “leyes” universales (que tienen valor normativo), la biología concluye de los individuos a los tipos. La estructura colectiva desempeña aquí un papel especial en la reducción biológica.

(1) Lahr, 606, proporciona un modelo aplicativo: el “tipo” rumiante implica siempre pezuñas hendidas, estómago compuesto, molares con corona plana y excluye siempre garras, estómago simple, caninos y molares con corona nudosa, que son “típicos” del tipo predador.

(2) Lahr, *ibid.*, define el modelo de Regulación: Una relación (es decir, estabilidad) de una pluralidad de formas de vida (por ejemplo, la lista del mod. de aplicación) tal que:

- (a) se incluyen mutuamente de forma invariable y necesaria y
- (b) son exclusivos de otras formas de vida bien definidas.

Dado que todos los “seres” vivos difieren entre sí en aspectos menores, aunque pertenezcan al mismo grupo biológico definido por el modelo normativo mencionado, nos encontramos aquí, metodológicamente hablando, con un tipo especial de inducción, la generalización biológica o típica, tipológica.

Cfr. (i) *la inducción socrática (arriba p. 92);*

(ii) *la inducción baconiana (arriba p. 92f; tipo causal*

(iii) *la inducción biológico-típica es, en primer lugar, socrática-generalizadora (de s y/o p a u); pero es sobre todo analógica (ver arriba p. 101 y ss; especialmente mod. apl. en p. 103 (anatomía comparada)).*

Al fin y al cabo, se desarrolla en dos etapas.

a. Fase 1. La fase de muestreo.

El biólogo examina (observa) un número aleatorio (estocástico) o seleccionado al azar de individuos (“criaturas” se toma aquí en el sentido volitivo; cf. supra p. 5).

MHD 112.

La fase abductiva se pone en marcha, inmediatamente: observa que una pluralidad de formas de vida se reúnen una y otra vez (véase el *mod. de aplicación en la p. 111*), con exclusión de un número bien definido de otras.

b. Fase 2.-- La fase de generalización o inductiva.

De repente, lo tiene claro: si todos los individuos de un grupo bien definido presentan esta complementación “tipológica” (“inclusiva” para un conjunto de formas de vida y “exclusiva” para el resto (“complemento”), entonces también lo hace el grupo (mejor: “subgrupo”) que ha elegido y examinado al azar;

Pues bien, este “subgrupo” (mejor aún: grupo de muestra), tras la verificación del conjunto inclusivo de formas de vida, y tras la falsificación del conjunto exclusivo (conjunto complementario), presenta efectivamente las características mencionadas;

Así, todos los individuos (“seres” con el nombre vernáculo) exhiben el complemento tipológico -- *ver arriba p. 11/13*.

Hasta aquí una muestra de razonamiento biológico.

¿Por qué nos empeñamos en ello de esta manera tan lógica? Porque, hoy en día, los procesos microscópicos (nótese: procesos y no: “seres”) amenazan con despistar a la mayoría de los principales investigadores en biología. Es cierto que la “vida” tiene un sustrato microfísico (microquímico) que presenta sus propias leyes. Sin embargo, este único momento no debe hacer olvidar a nuestros investigadores que, aparte de este momento, la “vida” -fíjese en la abstracción biológica (véase *más arriba p. 3 (tipo hílico)*; (*tipos 4especulativos de “abstracción”*)- también y, en la experiencia directa y en el trato con la “vida” -que, existencialmente, sigue siendo siempre una abstracción, aunque ahora en el sentido de “abducción” vital-, exhibe ante todo el momento de los “seres”. La “vida”, en particular “el sustrato microscópico de la vida”, viene después de la percepción directa, y esto como una interpretación abductiva.

MHD 113.

Nota metateórica.

Lahr, Logique, 607, señala que el complemento tipológico tiene una necesidad y, quizás, una razón suficiente (condición a-priori).

Las leyes físicas (físicas, químicas, bioquímicas, etc.). - También las leyes biológicas “explican” (ver *arriba p. 10 (reducción regresiva)*) sólo parcialmente el hecho de la observación, correctamente interpretado, llamado “tipo”.

La visión teleológica, tan desdeñada, hoy, en la “mente” - (entiéndase: interpretación abductiva y por el momento radicalmente no probada, nada más) de tantos “positivistas-científicos” -perdón por esta expresión de McLuhan (1911/1981), el teórico canadiense de la comunicación, y apoyada por muchos pensadores críticos (pero críticos con la ciencia) -, la interpretación finalista - decimos - “explica en parte (nota: ‘en parte’, y no: ‘sin más’) la existencia real y volitiva (‘existencia’ en el sentido ontológico de mediados de siglo) de los ‘tipos’ (que también son una abstracción, entiéndase: etapa abductiva del pensamiento), son.

La razón: los individuos del mismo tipo están sujetos a la misma regla de vida. -- expresado cibernéticamente en la teoría de sistemas: forman juntos -- y con toda su estructura -- un subsistema dentro de un ‘centro vivo’ (‘entorno’) bien definido -- aunque en el curso de la historia de la corteza terrestre varíe --, que constituye su supersistema. Cfr. *supra p. 91/92*.

Es más: para vivir o sobrevivir -la orientación objetiva o meta mínima-, es más, para vivir “cómodamente” (“idealmente”) -la orientación objetiva máxima- los individuos, juntos y con toda su estructura, deben adaptarse de forma “armoniosa” (según el propio Lahr, o.c., 609). Esta “armonía” -véase *arriba p. 4/5 (abajo)*- es algo más que la adaptación actualmente aceptada, entendida de forma cibernética y teórica de sistemas.

Incluso contiene un momento estético, que los putlagóricos ya han postulado claramente como el momento mínimo necesario de todo “ser”.

Esta armonía también es “dialéctica” - *cfr. arriba p. 41 y ss. 42/43; 63 (Pandora)*. Más adelante se hablará de ello.

MHD 114

Lahr, o.c., 607, como teólogo -lo que se justifica absolutamente desde el punto de vista filosófico en cuanto a la investigación de los fundamentos de la ciencia biológica (la filosofía es, al fin y al cabo, esencialmente “ontología”, es decir, coextensiva con toda la realidad, incluida la realidad divina)- dice, en este contexto puramente biológico: “El destino (de los tipos, a saber, sobrevivir, vivir, de hecho, vivir armoniosamente) presupone, a su vez, el hecho de que existe un plan de la naturaleza. Esto implica, a saber, que los individuos no llegan a existir al azar, sino que cada uno de ellos -según su “especie” (tipo)- se deja gobernar por un tipo ideal. Esta última no puede ser otra cosa que la idea del creador, que rige tanto la primera creación como el desarrollo posterior en su legalidad”.

(B)1. La cartilla biológica de Anaxágoras.

Por “fundamento” entendemos, con él, el hecho de que toda la vida es una y teleológica.

a. Modo problema.

Cfr. supra p. 73 (el concepto).

Según *W. Jaeger, A la naiss.*, 174ss., Anaxágoras es el primer físico -pues eso es lo que fue, a pesar de todo, en primer lugar- que afirmó conscientemente la intencionalidad de la “totalidad” del universo -en redundancia no útil- como una verdad constatable. La palabra para esto era ‘diakosmèsis’, es decir, apartando - *ver arriba p. 2 (Stoicosis)* - disposición ordenada. Curiosamente, no fueron los físicos típicos, sino los teólogos - Jenófanes de Colofón en primer lugar (cf. *supra p. 21/24*); también, en cierta medida Herakleitos de Éfeso (cf. *supra p. 26* (‘logos’ = *sentido común*); (30’fuego’ = *poder de dirección*) - quienes “vieron” la intencionalidad.

Decimos “aserrar” porque la idea de “propósito” es una operación abductiva y no pertenece a la percepción, al menos no universalmente.

Jaeger, o.c. 175, señala también el feroz auge de la tecnología, en todas las esferas de la vida, en el V a.C. “Technè” es tanto habilidad como ciencia.

Pues bien, aparentemente, creativamente ecléctico -véase *más arriba p. 65 (modelo de regulación)*; (68*mod. ap.*); (*mod. ap. 741*)- Anaxágoras concilió todos estos planteamientos, por así decirlo, en un plano superior de pensamiento.

MHD 115

Aparentemente, el igualmente ecléctico Diógenes de Apolonia, (+/- 500/-400), alumno de Anaximenes de Mileto (*cfr. supra p. 3/4*), procedió; sin embargo, en lugar de abducir la “fuerza” que dirige la meta -no mucho más que eso, independientemente de lo que Jaeger piense de ella teológicamente- por separado, como Anaxágoras, t. Diógenes lo abdica inmanentemente, sí, volidamente con el aire y la respiración como el “suelo” hílico, - fluídico (principio) de las cosas y los procesos.

Con estos dos, Anaxágoras y Diógenes, a quienes Jaeger caracteriza acertadamente como pensadores teleológicos, se establece un “*ktèma es aei*”, un logro para siempre, por muy controvertido que sea en retrospectiva.

Pero lo que Jaeger (y no es ni mucho menos el único) no ve es que Diógenes sigue pensando de forma arcaica-hílica, en medio de sus puntos de vista físico-seculares, mientras que Anaxágoras es radicalmente fisicalista.

En este sentido muy limitado, Diógenes es comparable a Empédocles de Akragas (*véase más arriba p. 67/70: Teosofía Empédocla*).

Sócrates de Atenas (-469/-399) - *cfr. Jaeger, o.c. 179ss.*, Platón de Atenas (-427/-347), que encontró notable la teleología de Anaxágoras (Jaeger, o.c., 179) especialmente Aristóteles de Stageira (-384/-322) elaborará la abducción teleológica de ambos pensadores teleológicos de la manera más completa posible.

Jaeger señala, o.c., 175, que Aristóteles afirmaba de Anaxágoras “que él, en medio de los primeros pensadores, con su ‘*nous*’ (entendimiento del mundo), creador de orden en el universo, aparecía como un sobrio en medio de los borrachos”.

En resumen, estamos en un movimiento complementario (piensen en los dos brazos de una balanza):

1. Al desaparecer la concepción hílico-dinámica del universo -ver ahora *p. 3/4 superior (forma milesiana de pensamiento hílico-dinámico)* y

2. el fundamento primigenio de la naturaleza hílico-dinámica se convirtió en “especulativo” y en un mero producto del pensamiento - *véase más arriba p. 4 (las tres grandes abstracciones especulativas, especialmente las eleáticas-zenónicas)* - es decir, en una simple materia abstracta, en la misma medida en que “creció el misterio” - dice Jaeger, o.c., 183 -, a saber (...) cómo esa “materia” concebida, acumulada ciegamente, podía, sin embargo, mostrarse, en los numerosos “trabajadores” (“*erga*”) de los fusis, como al servicio de un orden imaginativo y como intencional por naturaleza”.

MHD 116

Y Jaeger añade con razón: “En la misma medida, se hizo necesario añadir una segunda “fuerza”. Ésta se concibió entonces como, análoga a la mente humana, una fuerza que fundaba conscientemente el orden mundial”. (o.c., 183).

Exactamente eso, (1) que es humano y (2) consciente, se convertirá en el problema de la teleología en la medida en que es evidente que actúa fuera del hombre y de su conciencia, es decir, en la materia inorgánica, en la naturaleza vegetal y animal.

Lo problemático no es la teleología (de los pensadores hylianos-dinámicos) en sí misma, sino su abducción humanista.

Esto se puede encontrar, *mutatis mutandis* (por analogía), en la teoría de los sistemas orientados a objetivos: allí también surge la resistencia -y con razón- contra una orientación a objetivos concebida por el ser humano.

b. La solución diacósmica de Anaxágoras.

Ahora que tenemos listos los axiomas necesarios y probablemente suficientes, podemos seguir críticamente a Gershenson/Greenberg, o.c.,55/57.

(1) Teoría de la unidad.

“La unidad -entiéndase: similitud (homogeneidad)- del mundo viviente, en la teoría de Anaxágoras, es tan completa que no hay, al parecer, ningún criterio (‘kritèrion’, medio de clasificación, medio de discernimiento), útil para diferenciar al hombre, por un lado, del resto del reino vegetal y animal, por otro.

De hecho, Anaxágoras no “veía” mucha diferencia. En su opinión, lo que distinguía al hombre de los demás seres vivos era sólo una de sus características fisiológicas más evidentes, la mano del hombre. Según Anaxágoras, sólo sus manos permiten al hombre superar a los animales más avanzados en las habilidades manipulativas y técnicas que les dan la apariencia de “sabiduría”“.

MHD 117.

Aquí se ve el origen de la historia de que la mano caracteriza al hombre o de que, en el caso de los griegos, la mano caracterizaba la etapa de la tecnología. Se trata de una “gleichschaltung” teórica de unidad -perdón por la palabra fascista- del hombre con lo no humano.

(2) Instantáneas.

(2) A. La respiración de las plantas.

Se lee primero *la p.101ff. (analogía; reducción analógica)*. Al fin y al cabo, volvemos a ver en funcionamiento el razonamiento analógico e, inmediatamente, el juego de lenguaje analógico.

a/ La observación de Anaxágoras, coloreada por su teoría de la unidad, le hace “establecer” lo siguiente, es decir, que las plantas comparten con los animales características (“formas de vida”; cf. *supra p. 111v.*), -- lo que conduce a la uniformidad tipológica; por ejemplo, tienen la misma estructura que los animales, tienen el mismo nivel de energía, tienen el mismo nivel de vitalidad, Al igual que los animales, construyen sus tejidos a partir de los alimentos (ver *supra p. 86; 110 (vitalismo basal)*), - - demostrando así que, al igual que los animales, representan niveles energéticos elevados con respecto al supersistema (entorno) en el que se encuentran;

Al igual que los animales, las plantas son sistemas de procesamiento de información (véase la *página 92 (comprensión inmanente)*):

- 1/ Se mueven hacia una fuente de luz;
- 2/ A menudo abren o cierran hojas y/o cálices en respuesta a algún estímulo;.
- 3/ “Apuntan” (dirigen) sus raíces hacia el agua.

Anaxágoras -según Gershenson/Greenberg, o c., 56- “ve” en ella -que no es una percepción sino una interpretación abductiva- “expresiones de deseo y voluntad, como en los animales”.

Anaxágoras -así lo afirman de nuevo explícitamente los autores, *ibídem- ve*, en estas formas de vida establecidas (léase: proyectadas) (*véase más arriba p. 111*), el hecho - léase: proyección desde su visión de la unidad- de que, al igual que los animales, las plantas tienen “nous” (intellectus, razón).

b/ Análogamente, después de esta interpretación “establecida” (basada en la teoría) de las formas de vida comunes -véase *más arriba p. 102* (el animal como modelo de la planta; el juego del lenguaje animal, con respecto a las plantas; 102/103 (de una parte de las similitudes se concluye al “supuesto” todo) Anaxágoras supone un fenómeno que a sus ojos, aparentemente, no está “establecido”, a saber, el hecho de que todas las plantas, como los animales, también respiran (Gershenson/ Greenberg, o.c 55).

MHD 118

Lo cual, de hecho, en nuestro juego de lenguaje actual, es correcto. Pero lo que, en su juego de lenguaje, forma parte de su razonamiento analógico.

(2) B. La respiración de los peces.

En un nivel superior de “vida”, Anaxágoras también, por reducción analógica, “ve” la respiración de los peces, es decir, de las criaturas que viven bajo el agua; en concreto, parte de la observación de las branquias; al igual que los movimientos del tórax, los de las branquias son rítmicos: “su movimiento sugiere inmediatamente que, en la función de la respiración, desempeñan un papel (semejanza funcional o identidad de funciones), salvo que es muy improbable que el agua contenga aire para la respiración de los peces”.

Se ve que sólo hay una identidad parcial (véase la *página 5 (analogía)*).

Sin embargo, Anaxágoras, sobre la base de su teoría básica (véanse *más arriba las págs. 77/78; 86/88; especialmente la 89*), puede situar fácilmente el aire en el agua: “todo en todo”; aplicado aquí: oculto en el agua está, entre otras cosas, el aire. Consecuencia: el pez, como todas las criaturas submarinas, puede aislar las partículas de aire del agua.

Sin embargo, Anaxágoras especifica el mecanismo (véase *más arriba p. 91/92 (flujo de entrada/salida; sistema casi cerrado)*): Las branquias toman aire del agua y llenan así el vacío creado por el pez, por ejemplo, expulsando regularmente el agua por la boca. Inmediatamente, el pez respira el aire extraído en sus pulmones. Al igual que los animales terrestres, que no pueden respirar bajo el agua porque carecen de branquias y no pueden expulsar el exceso de agua por la boca.

De nuevo, identidad parcial. ¡Y así la analogía! Es decir, de una parte de las formas de vida “establecidas” al conjunto. Excepto cuando el “sentido común” ya no lo tolera. O, también, los axiomas teóricos.

MHD 119.

Conclusión. -- G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, París, 1934-1, 27, hablando de la generalización de los conceptos (en el contexto se trata de las geometrías no euclidianas), dice que basta con reducir el contenido para aumentar el tamaño. Cfr. Curso de lógica (primer año).

Anaxágoras es un maestro en esto. Consideremos la frase “Nous” (mente): en *la página 117 supra* vimos cómo, al igual que los animales, las plantas también tienen “mente”. Cuanto menos contenido conceptual, mayor alcance conceptual: cuanto menos -traducido- “intelecto” es humano, más “intelecto” es aplicable a animales y plantas.

Que Anaxágoras habla en serio -al menos así lo expresan Gershenson/Greenberg- lo demuestra el hecho de que Anaxágoras sólo ve una diferencia con los animales (los más avanzados, al menos), a saber, las manos.

1/ La “analogía” es sin duda un método fructífero. La ciencia moderna trabaja con ello todo el tiempo. Por eso lo hemos estudiado con el mayor detenimiento posible.

2/ Pero el nous-leather de Anaxágoras, que ahora iniciamos, nos enseña a tener cuidado con el empobrecimiento conceptual en cuanto al contenido y el enriquecimiento conceptual en cuanto al alcance.

(B)2. Mente cósmica.

Gershenson/Greenberg, o.c. 25, dice: “La hipótesis de una mente cósmica era el complemento perfecto de la teoría de Anaxágoras sobre la composición de la materia.

(i) Porque, (...) en el centro de su teoría de la naturaleza, situó la vida. Esta “vida” estaba, completamente conectada con todas las cosas materiales. Precisamente aquí, en la base de su teoría del movimiento y del cambio -véase *más arriba las págs. 73/74-* encontramos el aspecto dinámico, racional y ordenado de la vida, es decir, la razón.

(ii) Como resultado, todo el universo tomó la apariencia de un organismo infinitamente grande y perfectamente estructurado. Ese organismo del universo estaba compuesto de la misma sustancia básica que los organismos vivos y gobernado por el poder rector de la razón (cósmica)”. Así que uno ve cómo empezamos con el “vitalismo básico” de Anaxágoras con buena razón (*ver arriba página 110*). Y cómo hemos continuado, con razón, con “conocimientos biológicos”.

MHD 120

(iii) El carácter de ley es otra característica: “Nous” implica la idea de ley natural.
-- El “Nous” no posee ni capricho ni voluntad ni poder de decisión.

Por otra parte (...) el “nous” es la fuente de todos los cambios en el universo, al igual que es la fuente de todo orden inmutable.

La teoría del nous cósmico de Anaxágoras era la expresión de la convicción de que todo en la naturaleza se comporta de manera estrictamente legal. En otras palabras, no existe el “comportamiento desordenado”; la naturaleza no conoce ni el caos ni el proceso azaroso.

En resumen: la ley y el orden caracterizan toda la materia del universo, dondequiera que se encuentre.

Dado que todo está gobernado por la razón, según Anaxágoras, el ‘nous’ (la razón) está en todas las cosas y gobierna todas las cosas”. (o.c., 25).

Qué lejos estamos del P. Bacon se burla de la búsqueda de fines: “La búsqueda de fines es infructuosa: como una virgen consagrada a Dios, no da a luz nada”. Se reconoce el estilo enjundioso de Bacon, gracias a la analogía (*ver arriba p. 101*).

Qué lejos estamos del ridículo de los “filósofos” ilustrados del siglo XVIII - d’ al detectar la intencionalidad en la “ciencia”. El propósito les parecía sólo una cuestión de placer o utilidad del hombre: “las narices no están hechas para llevar gafas; los dedos no están hechos para adornarse con anillos; las piernas no están hechas para llevar medias de seda”.

Así, en aquella época, el finalismo o la teleología fueron ridiculizados. Y, de inmediato, las personas que, en Francia, se llamaban “causefinaliers”.

Pero el teleologista puede replicar: “Los ojos: ¿no están ‘hechos’ para... ver?”

El mismo teleólogo puede responder a Bacon con su propia teoría: la inducción baconiana es la detección de las leyes (*ver arriba p. 92s.*). Y esto es una ley causal. Suponiendo por un momento que la “naturaleza”, a la que Bacon quiere “torturar” para esta conveniencia legal, fuera industriosa y causal no directiva, ¿qué pasa entonces con esta inducción y su resultado, la creencia en las leyes? El “método” científico es en sí mismo una “acción intencionada”.

MHD 121;

(iv) En esencia, pues, existían en la realidad dos tipos de “cosas” completamente diferentes (...):

- a. Sustancia infinitamente variada, con sus características, propiedades y
- b. ‘Mente’. El único agente dinámico, responsable de todo lo que ocurre”. (o.c., 25f.).

Lo que *el P. Krafft, gesch. d. Naturw.*, 1, 278, confirma: “Empédocles y Anaxágoras (...) se vieron obligados a suponer una multiplicidad de “ser” unificado, frente a la cual pusieron la causa móvil, como un (...) separado, sólo accesible al pensamiento.

Con Empédocles esto era neikos (lucha) y filia (amor); con Anaxágoras Nous (razón). Ambos pensadores son “dualistas (...): para ellos hay dos tipos de principios esencialmente distintos,

- (1) Un tipo pasivo, con el que sucede algo, y
- (2) Un tipo activo, que trabaja en el evento;
 - (1) un tipo físico-material y
 - (2) especialmente con Anaxágoras, casi ya incorpóreo y de tipo incorpóreo del pensamiento. Estos principios se interpretaban, de forma análoga a la dicotomía del hombre, que se había impuesto gradualmente en la conciencia general desde Hesíodo (+/- 700), como cuerpo y alma, uno concebido físicamente, el otro espiritualmente, sí, espiritualmente.

Que Jaeger - *ver arriba p. 115v.* - confirma.

(v) Escuchamos ahora al propio Anaxágoras: “Todas las demás (cosas) tienen parte en todo. El “nous”, sin embargo, es algo infinito, soberano por sí mismo (“autócrata”) y no está mezclado con nada, sino que sólo, independientemente, existe en sí mismo. Si no existiera en sí mismo, sino “mezclado” con otra cosa, tendría una participación en todas las cosas; es decir, si estuviera “mezclado” con ellas, -pues en todo hay una parte de todo, como dije en el (volumen) anterior-, entonces las (sustancias) mezcladas con él lo obstaculizarían, con el resultado de que no “gobernaría” (“kratein”) sobre cada cosa de la misma manera que lo hace como un en sí mismo existente y solo.

Al fin y al cabo, es lo más fino (“leptotaton”), (lo más sutil) entre todas las cosas y lo más puro (“katharotaton”). Posee cada pensamiento sobre cada (ser) y el mayor poder.

MHD 122

(...) Todo lo que se mezclaba y separaba y separaba, el Nous lo comprendía. Todo lo que sería en el futuro, todo lo que era, todo lo que ya no es, todo lo que es, el Nous lo ordenó apartando ('di.ekosmèse'). (Fr. 12, en parte).

(3)b2b. Especialmente físico:

Una incongruencia física.

Nos remitimos a *las páginas 6; 7/8; 9; 10/11 supra*. Ahí tenemos una prueba de incongruencia en el ámbito semiótico-artístico (es decir, el lenguaje de signos de las matemáticas). Aquí nos encontramos con un mod. de aplicación en el orden físico.

1. El aither como fuerza descendente.

Según Anaxágoras, la luz solar (reflejada) calienta la corteza terrestre. Como esto disminuye con la altitud, la atmósfera se enfría a medida que se sube.

Pero, en algún momento, a medida que uno se eleva más, se acerca a la esfera ardiente del "aither". A veces este aither puede descender: los truenos y los relámpagos son causados por el aithèr descendente. Cuando eso ocurre, este "fuego del cielo" entra en las nubes y se enciende, en ellas, como "rayo". Las nubes contienen humedad: el aithèr se enfría inmediatamente con un sonido crepitante llamado "trueno".

Por cierto: Anaxágoras se refirió **a** a. el fuego ordinario (como un resplandor), **b.** el sol, - *cf. p. 79ss.* -, **c.** el rayo, **d.** todas las demás formas de resplandor (de fuego), como "resplandor de fuego".

Así, se adhirió al principio de economía: indicar un máximo de observaciones con un mínimo de medios abductivos. *Cfr. p. 30 (teoría unificada; principio económico del pensamiento); 100v. (paradigma).*

2. El aither como fuerza dirigida hacia arriba.

Aithèr' es, según Anaxágoras, la 'cosa' más ligera ('chrèma') y la 'más caliente' entre todas las cosas. Por lo tanto, "normalmente" se dirige hacia arriba. Anaxágoras no da en ninguna parte, en los textos conservados, una razón para el hecho de las formas aithèr descendentes, que no son normales.

Anaxágoras describió los terremotos como causados por masas de aither, "atrapadas" en el subsuelo.

MHD 123.

Intentan forzar una salida, hacia arriba, hasta que la corteza terrestre cede, -- en ese momento “cede”.

La base de la observación es, aparentemente, el hecho de que los terremotos suelen ir acompañados de erupciones volcánicas, en las que gases inflamables y lava al rojo vivo de todo tipo son impulsados hacia arriba desde el suelo. La observación “sugiere” (lleva a la abducción) una tremenda presión, quizá causada por las masas de lava incandescente, que sube a la superficie, durante y después de los terremotos.

Ya sabemos que Anaxágoras atribuía la “fuerza” a los gases -véase más arriba p. 96 y ss. (*El aire como “gas” implica “fuerza”*) -. Además, Anaxágoras estaba convencido de que los gases calientes son ascendentes.

Anaxágoras no da una razón necesaria y suficiente por la cual y cómo se desciende, se cae y se termina en las regiones subterráneas. “Aquí la brecha es más grande que ahora: los dos mecanismos, implicados en un terremoto, son contradictorios (*ver arriba p. 9* (abajo)).

Después de todo, los terremotos son causados por el aither ascendente, que actúa hacia abajo, temporalmente, cada vez que el aither cae”. (Gershenson/Greenberg, o.c., 53).

“Lo vemos:

- a. No hay cocinas subterráneas “especiales”,
- b. demonios,
- c. los incendios del inframundo fueron postulados (=abducidos) por Anaxágoras, con el fin de explicar (reducción regresiva; *cf. Supra p. 11 y ss.*) tales catástrofes terroríficas.

Veía en ella la eficacia del mismo rojo-caliente, que sirve para explicar tantos fenómenos en su teoría”. (id., 54).-- En otras palabras, el principio de economía (*ver arriba p.122*).

B3 *Hermenéutica eurípidea.* (123/168)

(1) *Introducción.*

“La enfermedad, de la que, a lo largo del tiempo, la cultura griega sufrió, tiene muchos nombres.

- a. Según algunos, parece ser una forma mortal de escepticismo (*ver p. 65*).
- b. Según otros, una forma mortal de misticismo (*ver arriba p. 12v. (inicio de la teosofía) 1; 67/70 (teosofía; mod. de aplicación)*).
- c. El profesor Murray los ha llamado “fallo de nervios”.
- d. Mi propio título para ello es “irracionalismo sistemático”. (*ER. Dodds, der Fortschrittsgedanke in der Antike, Zürich/Munich, 1977 (trad. v. The ancient concept of progress, Oxford, 1973), 111*).

MHD. 124

No se podría tener una mejor presentación de Eurípides de Salamina (-485/-406), que pertenecía al círculo de amigos de Pericleio (*véase arriba p. 71*; Eurípides como anaxagórico, al menos en una medida muy limitada).

(2) Idea principal.

“a) Toda la vida -el primer plano (la percepción)- es “pena” -*véase más arriba las páginas 24/26* (texto de WB. Kristensen)-. No hay, inmediatamente, que detener la pena.

(b) Pero “el otro” (‘ta d’ hetera’: literalmente, “Las otras (realidades)”) (Bakchai, 1005) - sea lo que sea (*ver arriba p. 55 (escepticismo)*) - es más preciosa que la “vida”: oculta la oscuridad envolvente en las nubes. Una cosa sin nombre que, a través del mundo, da “luz”. Está claro que lo anhelamos”. He aquí, según Dodds, o.c. 108f., la idea clave de Eurípides. Pero, con Eurípides, trascendemos el primer plano fenoménico para abducir el fondo transfenoménico.

(3) Modelos de aplicación.

(3)A.-- Memorias Inaugurales de Eurípides.

Ni la teología mítica (incluyendo la homérica y la folclórica) ni la teología política (lo que llamaríamos la “oficial”, en su justificación), pero tampoco la brutal incredulidad, que, en torno a él, a.o. los protosofistas del “pensamiento de la ley natural” (*ver arriba p. 42/45*) mostraban, tipifican la religión de Eurípides como Dodds, o.c., 106 (“Eurípides (...), en el sentido más amplio de la palabra - *ver arriba p. 118v. (confusión de conceptos)* -, un poeta profundamente religioso”).

Desde luego, no la religión excesivamente teleológica-optimista de Sócrates de Atenas (-469/-399), que parece haber sido uno de sus “amigos”, en el sentido más amplio. (cfr. Dodds, o.c., 107)).

Sin embargo, si Dodds, o.c., 107, tiene razón al afirmar que la religión órfica tampoco tipifica a Eurípides, en el sentido de que, junto con, entre otras, la religión política (religión de la ciudad-estado) y la socrática, “creía en algún sentido en una ‘apodeixis’ (prueba) de las cosas bajo la tierra”, nosotros, junto con otros intérpretes, lo dudamos seriamente.

MHD 125.

Por supuesto, es imposible “demostrar” este punto de vista. Pero se puede hacer más plausible. A. Di Nola, *La prière (anthologie des prières de tous les temps et de tous les peuples)*, París, 1958, 348s. ofrece un extracto de “Los cretenses” de Eurípides, en el que se habla de la iniciación órfica de una manera que sólo puede basarse en la propia iniciación.

El texto, posiblemente interrumpido por letras mayúsculas para su interpretación, dice:

“Oh, tú, nacido de un turiano, hijo de Eur.opè - Eur.opè se convirtió, en Creta, en la madre del rey Minos, hijo de Zeus, la deidad principal, y de Europè.

Este Minos se convirtió, tras su muerte, en uno de los tres jueces del inframundo, -hecho que arroja luz sobre la verdadera naturaleza de ese tipo de “orfismo” -que Di Nola ve en él (erróneamente, por cierto)- pero que Dodds, o.c., 109s., indica, en mi opinión, más correctamente:

En los “cretenses”, es decir, Eurípides expresa “el profundo sentimiento religioso” (según Dodds literalmente), que tiene por los misterios de los “cretenses”, es decir, el “sacerdote de Zeus el cretense”, -- misterios, también según Dodds, *ibídem*, que están estrechamente relacionados con los misterios dionisiacos (*sobre los que arriba pp. 56/64*).

Oh, rey de Creta con sus cien ciudades. Vengo, tras dejar este templo divino, que los cipreses de la isla, cortados con el hacha de acero, cubren con vigas, artísticamente unidas y cuidadosamente ajustadas unas a otras”.

Hasta aquí la “une introduction de circonstance” (una introducción por una introducción, que oculta más de lo que revela (*ver arriba pp. 45/49 (hermenéutica sagrada-arcaica)*); (53irracionalismo, pero puramente filosófico-heroico)).

Pero ahora escucha al iniciado, que, aparentemente, rompe su juramento de silencio: “La pureza -no sólo “órfica”, sino simplemente ctónica (telúrica), es decir, en relación con las deidades subterráneas (“numina”), para entendernos- ha sido la ley de mi vida desde el día en que fui iniciado en los misterios del Zeus de las montañas del Ida (el actual Psiloriti en Creta).

MHD 126

Después de haber participado en las omofagias (ritos de comer carne cruda) para llegar a ser uno con la deidad, según la regla de Zagreüs (el primer nombre de Dionusos, a quien Eurípides “identifica” con el “Zeus Idaios”, el Zeus de las montañas de Ida), que es el amigo de las excursiones nocturnas y después de haber, en honor de la Gran Madre (es decir, la tierra como fuente sutil tanto de la vida como de la muerte), agitado la antorcha de la montaña, he recibido el doble nombre de “Zeus Idaios”.i. la tierra como fuente sutil tanto de la vida como de la muerte), he recibido allí (es decir, en los Misterios) el doble nombre de ‘Cooereet’ y ‘Bakchant’ (que participan en la procesión). Cubierto con túnicas de perfecta blancura, huyo del nacimiento de los mortales, mi mano no se acerca al cadáver que está enterrado, y no tolero, entre mis alimentos, nada que haya vivido”.

Nota. - K. Kuiper, *Philosophy and religion in the drama of Euripides (contribution to the knowledge of the religious life of the Athenians at the time of Pericles)*, Haarlem, 1888, 114, señala que ya en el siglo pasado “al menos en la época de Eurípides, el culto cretense a Zeus-Idaios mostraba tales prescripciones”. The author quiere decir que el orfismo no tiene que ser necesariamente abducido en él. Más que eso: quiere demostrar, a lo largo del libro, que Eurípides representaba cualquier cosa menos la religión órfico-putágora.

Nota. - Con la cita del extracto anterior, queremos demostrar que Eurípides era sin duda un iniciado. De lo contrario, no habría escrito esos textos, que, sin duda, se refieren a su propia persona, y los habría hecho representar en el escenario.

(3) B1. -- La “religión” de Eurípides.

Kuiper, o.c. 383, dice que “Eurípides seguía los pasos de Herakleitos. A la vista de la leyenda cretense de Zagreus, había declarado: “Un mismo ser es Hades y Dionusos” -véase más arriba la p. 56 (Fr. 15: *Visión trágica - dialéctica*)-, refiriéndose a la eterna alternancia de la muerte y la vida en el fuego creador divino y, aplicando la ley del ciclo eterno también a la vida humana, Herakleitos había dicho “que la corriente del origen es también la corriente de la destrucción (..) y que la misma causa que nos hace ver la luz de la vida trae ante nosotros la oscuridad del hades”. (Según Ploutarchos de Chaironeia (+45/+12s), que refleja correctamente las ideas de Herakleitos, aunque no literalmente).--

MHD 127

Kuiper, o.c., 384, precisa: “Igualmente Eurípides encuentra, en el Dios de Creta, (...), una clara personificación de la ‘deidad’ que ‘adora’: el aither - *cf. supra p. 122v. (interpretación física de Anaxágoras)* -, de quien todo se origina y a quien todo se vuelve - *ver arriba p. 3v. (esp. Anaximandros v. Mil.: el orden legal del principio hílico)* -, ‘Zeus’ el dador de vida, pero también Hades el destructor de vida.

Kuiper, *ibídem*, precisa en qué sentido precisamente Eurípides, el escéptico, se interesa por los Misterios: “Ahora, además, llamado a Creta por la pureza simbólica del culto a Zeus ídem, prefiere plantear sus serias preguntas a este ‘dios’. Al escéptico, que había apartado la cabeza de tantos templos violentos y ricos en arte de su patria, lo vemos ahora escalando las cumbres del panakra -es decir, como sugiere el nombre (‘pan.akra’), las altísimas montañas de Creta- para compartir, junto con los simples fieles, los misterios de este misterioso “dios” y ofrecerle, como regalo para nosotros, la oración de toda su vida: -- La oración por la luz”.

En otras palabras, el racionalista Eurípides -*véase más arriba p. 19 (la interpretación de Aristóteles de las paradojas de Zenón); 21 (la metateoría de Jenófanes); (5) en el fondo: la secularización de Herakleitos que da lugar al “irracionalismo”*)- “ya no se satisface”, no por el hecho de no pensar, sino por motivos racionales.

Lo que Dodds, o.c., 105, prueba por textos, como “bendito” (‘olbios’) - el término de los misterios, cuando hablan de la vida eterna - es el que dominó el método (‘mathèsin’) de ‘historia’ (investigación). (*P. 910*).

Estos y otros textos no dejan lugar a dudas: Eurípides se sentía a gusto con el método milesiano de la filosofía natural. Aunque él mismo es un poeta más que un pensador, se