

9.7.1. Elementos de filosofía cultural parte 1, pp. 1 a 111.
Tercer año de filosofía 1995/1996
Instituto Superior de Pedagogía VII- Avenida Olímpica 25
2020 Amberes

.....
Contenido: ver p. 219; notas de estudio, ver p. 208

Prólogo.

El material del primer año

La ontología o metafísica abordó “todo lo que es, en la medida en que (algo, ‘la realidad’) es”. Esto de dos maneras.

1. Como ya se ha dicho en la pista de Platón, Aristóteles de Stageira (-384/-322), la ontología, tema central de toda la filosofía, trae a colación el “ser en cuanto ser”,-- es decir, la realidad en cuanto realidad (en la medida en que algo es algo).

2. Como decía G.W.Fr. Hegel (1770/1831), filosofar es examinar si y cómo los seres, el “ser”, pueden “realmente” afrontar y resolver tareas (datos con los que se busca o se pide pertenecer a él).

El segundo año

Se ocupó de todo lo que se llama “religión”, desde lo más arcaico (“primitivo”, “tradicional”) hasta lo más secularizado (“ilustrado”, “racionalista”). Se prestó especial atención a la Nueva Era, en la que se actualizan o incluso se restablecen radicalmente las antiguas formas sagradas de pensar y vivir.

Este movimiento cultural, que a partir del Romanticismo (\pm 1790) comenzó a oponerse a la Ilustración racionalista dominante (Enlightenment, Lumières, Aufklärung), conservó la herencia religiosa consagrada sin rechazar los logros esenciales del pensamiento y la vida racionales.

Nuestra filosofía de la religión era completamente ontológica:

1. ¿la religión capta la realidad (el ser)?
2. ¿Resuelve “realmente” la religión los problemas (los datos y sus problemas asociados)?

Este tercer año

Este tercer año se titula “Elementos de filosofía cultural”. -- Elementos” significa “axiomas, presupuestos, que definen algo”.

Definimos la “cultura” como el modo en que se capta la realidad (el ser) (Aristóteles) y como el modo en que se abordan y resuelven las tareas en medio de esa realidad. Las tareas apuntan a una realidad que está inacabada, que no está (suficientemente) trabajada, y que está esperando a ser terminada, a ser trabajada más.

La cultura se refiere a las formas de abordar esas realidades inacabadas.-- He aquí una primera definición aproximada (lemática).

CF. 02.

Muestra 1.-- , “Cultura”. Es un concepto. (02/05)

Definir”, dar una definición, significa identificar. La identidad o singularidad de algo es lo que lo hace distinguible del resto del “ser” (la realidad). Definir, por tanto, significa “identificar” algo consigo mismo de manera que se distinga de todos los demás datos. La identidad de algo siempre va acompañada de su diferencia (distinción/separación).

Hablar de “cultura” implica identificarla, es decir, definirla de manera que se distinga del resto.-- Más aún, la cultura -como veremos más adelante- comienza por definir correctamente -al menos lo más correctamente posible- un dado con su querido o exigido (la tarea). Así que tenemos una doble razón para tratar, en primer lugar, lo que define lo correcto.

Una teoría de la comprensión.

Así pues, a lo largo de este tratado, hablaremos del concepto de “cultura”.-- Así pues, definamos primero qué es un concepto (una representación del pensamiento).

Nos basamos en un trabajo tradicional: *Ch. Lahr, S.J., Cours de philosophie, I (Psychologie / logique)*, París, 1933-27, 491/ 500 (*L’idée et le terme*).

Concepto.

Lahr, en una interpretación moderna que sólo surgió después de la Edad Media, utiliza el término “idea” para denotar “concepto”. Esto puede hacerse con la condición de que se sepa bien que “idea” no se utiliza aquí en el sentido antiguo-medieval, que data de Platón.

Un concepto es un hecho (ser, realidad) en la medida en que está presente en la mente humana. Un término es una o varias palabras o signos (un diagrama, por ejemplo) que representan un concepto.

Nota -- Inducción sumativa. La inducción” es:

a. de uno o varios ejemplares (“elementos”) a todas las decisiones (generalización; inducción metafórica);

b. de una o más partes (‘elementos’) al todo (todas las partes) (generalización; inducción metonímica).

La inducción resumida o “sumatoria” (resumen) es de todas las copias o partes individualmente a todas las copias o partes colectivamente.

Un profesor ha corregido todas las copias (tratamiento separado). Al final, los suma y registra esta adición en un número, por ejemplo, 32. Ella lo resume.

CF. 03.

O bien: un relojero que quiere armar un reloj despertador -un reloj despertador completo- primero cuenta las piezas para saber si tiene todas las partes del reloj despertador completo frente a él. Cuando las ha revisado todas por separado y ha resumido el número, “suma”.

Se puede ver que la inducción resumida o sumativa difiere de la inducción ordinaria, amplificadora (es decir, que amplía la información).

Lahr, o.c., 499/500 (*La división*) y 550/556 (*La méthode générale: l'analyse et la synthèse*), trata de lo que llamamos inducción sumativa. -- La división de una totalidad en sus copias o grupos de copias o en sus partes o grupos de partes se basa en la inducción sumativa.

De este modo, un método, el método comparativo, aparece como instrumento. Comparación' significa aquí “ver más de un hecho (ser) juntos, es decir, al mismo tiempo”.

Nota - No confundas “comparar” con una de sus acepciones, “equiparar”.

La comparación tiene dos formas.

Lahr, basándose en *R. Descartes* (1596/1650; fundador de la filosofía moderna), en su *Discours de la méthode* (1637), II, lo expresa así.

1. -- Dividir todo hecho difícil de identificar en partes o ejemplares tan pequeños como sea posible. Descartes llamó a esto, en un lenguaje propio de él, “análisis”, es decir, división.

2. -- A partir de ahí, resumir las copias o partes hasta llegar de nuevo a la totalidad (clase (colección)/sistema). Es lo que Descartes llama “synthèse”, composición cerebral.

Los antiguos pensadores griegos

A esta doble adaptación la llaman “stoicheiosis”, (lat.: elementatio), disposición.

Por cierto: *E.W. Beth, De wijsbegeerte der wiskunde van Parmenides tot Bolzano*, Antwerpen/ Nijmegen, 1944, 30; 35, habla extensamente de la estoicheiosis.

También *T. van Dorp, Aristóteles sobre dos trabajos de la memoria: reminiscencias platónicas*, en: *Tijdschr.v.filosofie* (Leuven) 54 (1992): 3 (Sept.), 457/491, habla de la “anamnèsis” (lat.: reminscientia), la capacidad de ver a través de las totalidades de forma ordenada) (stoicheiosis),-- diferente de “mnèmè, lat.: memoria” (el vago recuerdo resumido).

En otras palabras: lo que Descartes llamaba “análisis/síntesis”, los antiguos pensadores lo llamaban “estoqueiosis por anamnesis”.

Hasta aquí esta digresión.

CF. 04.

Contenido/ámbito de aplicación.

Como todos los lógicos de la gran tradición, Lahr distingue entre contenido conceptual y alcance conceptual.

a. -- *Contenido* (lat.: comprensión).

Son los rasgos de lo dado en nuestra mente que, en conjunto (sistema), constituyen la esencia, es decir, la identidad, de lo dado a la que se refiere el concepto.

b.-- *Extensión* (lat.: extensión).

Son las cosas (datos) a las que se refiere el contenido (es decir, el contenido del que se puede decir que es verdadero).

En un diagrama: todo lo que es = tamaño;

una chica guapa = contenido

juntos: todo lo que es - una hermosa chica

Todo junto / el conjunto..

Todos los que han leído a Platón saben bien que estos dos conceptos juegan un papel primordial en su “dialéctica” (pensamiento).

En esta tradición, Lahr

a. nociones distributivas (por ejemplo, todas las personas; clase (colección)) y

b. nociones colectivas (por ejemplo, todo el hombre; toda la humanidad; sistema).-

- En el latín escolástico medieval: omnis homo (omnes homines); totus homo; tota humanitas.

Los escolásticos de mediados de siglo (800/1450) distinguían así un “totum logicum” (una clase) y un “totum physicum” (un sistema o régimen).

Se puede ver que en el par “todo/todo”, la inducción sumativa y el alcance de la comprensión juegan un papel.

Conceptos (el alcance de un concepto)

1. -- Hay conceptos trascendentales o que lo abarcan todo. Así: algo”, “ser”, realidad (en sentido ontológico estricto), “dado”. Se puede decir que excluyen radicalmente todo y de todo. Son el objeto de la ontología.

2.-- Hay conceptos no trascendentales.

Así: **a.** Singular (“este hombre aquí y ahora”) (también: individual, idiográfico);

b. Privado (“estas personas aquí y ahora”) (también: genérico, específico);

c. Universal (“todas las personas aquí y ahora”) (también: general, judicial, genérico).

Proporcionalidad inversa.

“Esta flor aquí y ahora”, “este tipo de flor”, “todas las flores” muestran que a medida que el contenido aumenta en términos de propiedades (atributos), el tamaño disminuye. Por lo tanto, ¡hay muchas menos flores hermosas que flores! El adjetivo (palabra de calidad) “bello” aumenta el contenido pero reduce el “dominio” (tamaño).

CF. 05.

3.-- También hay conceptos colectivos no trascendentales.

Los libros clásicos de lógica suelen mencionar únicamente los conceptos distributivos de “singular/ privado/ universal”.

Pero también hay tamaños en este sentido:

- a.** una parte (“esta parte aquí y ahora”),
- b.** multipartes (“estas partes aquí y ahora”) y
- c.** conceptos totales (“todas las partes aquí y ahora”).

Simplificado: algunos términos se refieren a una o varias partes o secciones (aleatorias); otros, al conjunto.

Por ejemplo, *Thassilo von Scheffer, Die Kultur der Griechen*, Colonia, 1955. El libro habla claramente de “la cultura” de los antiguos griegos.

a. Hay dimensiones diacrónicas: la cretense, la micénica, las primeras culturas helénicas.

b. Hay dimensiones sincrónicas: la vida estatal, la religión, el arte, la filosofía, la ciencia.-- Quien estudia la cultura parcial, llega a conocer la cultura completa... pero desde una “perspectiva” o “muestra” (y por tanto muy limitada). Por ejemplo, los que estudian las primeras etapas de la cultura griega se familiarizan con las posteriores en el sentido de que los antecedentes, presagios, etc. de las últimas pueden encontrarse en las primeras.

Por ejemplo: quien se adentra en la vida de la polis (la vida estatal), pronto se encuentra con la religión o la filosofía (y, por tanto, con toda la cultura).-- Estos son ejemplos de generalización, es decir, de decidir sobre el conjunto de la cultura a través de perspectivas o muestras, que se refieren a partes.

Similitud/coherencia.

Si se observa lo anterior, se constata que la “ordenación”, la “harmología” o la teoría del orden es el nombre) basada en el método comparativo se basa en correlaciones. Son dos: **a.** similitudes y **b.** correlaciones.

Así, la clase (colección) se basa en al menos una propiedad común (que es un parecido): ¡todos los casos de una clase se parecen!

Así, el sistema (sistema) se basa en al menos una característica común (que es una semejanza), a saber, el hecho de que todas las partes pertenecen exactamente a un mismo todo. De ahí que sean coherentes.

Esto nos permite inducir la suma, es decir, resumir muchas informaciones individuales en un todo.

Conclusión.-- “Todas las culturas”, “toda la cultura”, “el conjunto de las culturas” son términos que definen el objeto de este curso.

CF.05.1.

Muestra 2.1.-- Definición de singular. (05.1/05.2)

Ch. Lahr, S.J., *Cours de philosophie*, I (*Psychologie Logique*), París, 1933-27, 537, dice: “Non datur scientia de individuo”, no hay ciencia sobre el singular (individuo). Porque “omne individuum ineffabile”, todo lo que es singular, no es susceptible de fórmulas generales. Así los escolásticos (800/1450).

La variedad ilimitada (sincrónica) y el cambio igualmente ilimitado (diacrónico) de los datos en el mundo real que nos rodea impiden la construcción de una “ciencia” universalmente válida sobre lo variado-cambiante.

Las ciencias, como la geografía y la historia, se limitan a una especie de red de afirmaciones generalmente válidas.

Son -por utilizar un término reciente- “nomotéticas” (“nomos” = ley general; “tesis” = elaborar), es decir, formulan “leyes” que se aplican a una pluralidad de, por ejemplo, paisajes (geografía) o acontecimientos (historia).

El Romanticismo y su “comprensión individual”.

El Romanticismo (+/- 1790), que se opone al racionalismo abstracto y generalista de la época moderna, rompe con la tradición y defiende la “ciencia idiográfica”, pues el “ser” (es decir, aquello por lo que algo -en este caso, un individuo- se diferencia del resto del ser o de la realidad) es, para el Romanticismo, ante todo un ser singular, reproducible en un concepto singular, que a su vez es susceptible de una definición singular.

Idios”, en griego antiguo, significa “singular”; “grafia” significa “representación”; en consecuencia, la idiografía es la representación del individuo.

Por cierto, lo que se llama una “monografía”, es decir, un estudio de algo singular, es esencialmente idiográfico.

La definición de muelle.

Muestra de bibl.: H. Pinard de la Boullaye, S.J., *L'étude comparée des religions*, II (*Ses méthodes*), París, 1929-3, 509/554 (*La démonstration par convergence d'indices probables*).

Este texto es uno de los muy raros sobre nuestro tema.

1.-- La regla de la definición también está aquí: **a.** el conjunto dado; **b.** sólo el conjunto dado (delimitado frente al resto).

2.-- A falta de axiomas (definiciones generales), se recurre a los rasgos individuales, pero de tal manera que se amontonan (método acumulativo) hasta estar seguros de que la esencia del rasgo individual y sólo su esencia están representadas.

CF. 05.2.

La línea de definición de las conimbricenses.

Los *jesuitas de Coimbra* (en: *In universam dialecticam Aristotelis*, Coimbra, 1606) formularon, en el latín de entonces, una fórmula -- “Forma,-- figura, locus, stirps, nomen, patria, tempus -- unum perpetua lege reddere solent”. - Explicamos este dístico o verso de dos líneas.

Unum’, literalmente: el uno; es decir, lo único, que existe una sola vez, es lo definible u original.

2.-- De forma acumulativa, es decir, por enumeración, se tipifica el uno.-- El nombre nos parece lo primero que nos viene a la mente (‘nomen’).-- En torno al nombre -por ejemplo, Roxanne- se puede ‘singularizar’ o ‘individualizar’ por enumeración.

3.-- Además, la primera imposición: ‘locus’, lugar, residencia, por ejemplo (Roxanne vive) en Amberes; ‘tempus’, tiempo, por ejemplo, fecha de nacimiento (Roxanne nació) el 02.02.1994.

Así, Roxanne se sitúa sincrónicamente y diacrónicamente. Una definición singular, al fin y al cabo, es ‘concreto’ (‘concretum’, en latín, es ‘fusionado’, ‘entrelazado’, ‘entrelazado’ con el resto). Define, identifica, incluyendo el resto.

4.-- Los rasgos cognitivos adicionales -en lugar de los axiomas, a menos que estos rasgos se denominen “axiomas singulares”- son:

- a. forma’, forma de ser, en el caso de Roxanne: mujer;
 - b. figura’, apariencia, en este caso, por ejemplo, de gran estatura.
- Estas características se refieren a la propia persona.

5.-- Más allá se encuentran otras características (concretas, es decir, en los alrededores:

- a. stirps’, afkom (sexo), en el caso de Roxanne: de familia rica;
- b. ‘patria’, patria, por ejemplo, los Países Bajos, de donde vino a vivir a Amberes.

El único, unum, es definido por los conimbricenses: “id cuius omnes simul proprietates alteri convenire non possunt”, aquel cuyo conjunto (sistema) de atributos no puede ser propio de otra cosa.

Convergencia (conurrencia).

Como en una búsqueda del tesoro, la definición de lo singular procede: se acumulan rasgo tras rasgo (= método acumulativo) y así nuestra atención converge hacia lo único que se puede definir.-- ¡El romanticismo tiene razón!

CF.06.

Muestra 2.-- La “cultura” como concepto a definir. (06/07)

El conjunto de la cultura, presente en todas las culturas y en el conjunto de las culturas: este es el tema de este curso. Expresar la totalidad de la cultura significa “definir la cultura”.

-- **Muestra de bibl.:** Ch. Lahr, S.J., *Cours de phil.*, I, 496/498 (*La définition*).

Representar un hecho en su “esencia” (es decir, la identidad por la que se diferencia del resto de la realidad) en signos (palabras, gráficos, figuras, diagramas, etc.) es darle una determinación o definición de esencia.

Por lo tanto, una descripción, si significa la propia identidad, puede ser una definición, una definición completa.

Una historia también puede definir: piense en los tribunales, donde las historias pueden representar una definición decisiva (legal). Un informe (corto o extenso) puede definir.

Un tratado también puede hacerlo: piénsese en los tratados fenomenológicos de un Husserl o un Scheler, que representan un fenómeno -algo que se muestra a la mente consciente- en su esencia (identidad) de la forma más correcta posible.

Un conjunto de axiomas -pensemos en los axiomas de Peano que, hace un siglo, “definieron” el número entero positivo- puede articular una definición muy precisa. -- siempre que su propia identidad esté representada con exactitud.

Lahr, o.c., dice, en la estela de los escolásticos:

a. el conjunto de datos (“Omne definitum”) y

b. mostrar sólo los datos completos

Se reconocen los conceptos de “todo/todo” e “identidad” (expresados en “sólo”).

Definición verbal y empresarial.

a. Se puede definir “nominal” (lat.: nomen, nombre). Esto puede hacerse citando de un sistema lingüístico aquellos términos que reflejan con precisión la esencia de la cosa en cuestión. Así, por ejemplo, el término “cultura” puede aclararse, incluso definirse, con la ayuda de términos de nuestra lengua. Mediante el uso de sinónimos . como “civilización” o “civismo”, por ejemplo, o por un conjunto de otros términos que forman una frase.

b. Se puede definir “real” (lat.: res, la cosa en sí). Mediante el “trabajo de campo” se pueden rastrear y registrar como concepto los elementos necesarios y suficientes que hacen que una cultura o varias culturas sean lo que son (identidad).

CF. 07.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que la definición real u objetiva incluye la definición nominal o verbal: por ejemplo, quienes registran la cultura del Zaire “sobre el terreno” utilizan los términos que usan los zaireños y su traducción, por ejemplo, al holandés.

Nota. - ¡Lo definible y sólo lo definible! Sí, pero eso no impide que las comparaciones con lo que está fuera de ella arrojen una dura luz sobre lo definible. La “cultura” y la “falta de cultura” se iluminan mutuamente. Precisamente por su contraste. A través de su diferencia.

La definición corta.

Normalmente, cuando utilizamos el término “definición”, pensamos en una frase corta o, al menos, en una frase completa.

Ch. Lahr, Cours de phil., 501/509 (Le jugement et le proposition), explica qué es un juicio, expresado en una “proposición” u oración.

Lahr cita a Aristóteles: “Pronunciar algo de algo” (“katègorèin ti tinos”) es pronunciar un juicio.

En efecto, hablar del sujeto, que en el lenguaje teórico de los modelos se llama el original (aquello sobre lo que se busca información), “en términos de” el dicho, que en el lenguaje teórico de los modelos se llama el modelo (aquello que proporciona en la formación), es juzgar.

Bueno, en un juicio que define, el modelo es totalmente idéntico al original. En otras palabras, se puede sustituir el sujeto por el predicado. Al fin y al cabo, coinciden. Porque el proverbio expresa todo el tema y sólo el tema.

Por ejemplo, “un ser humano es un ser biológico dotado de espíritu”. Dado que “ser biológico dotado de espíritu” sólo puede decirse de un ser humano, tal término es una definición que tipifica inmediatamente a todo el ser humano.

Así, A. Toynbee tipifica (define) la cultura como “respuesta a un desafío”. Si se sabe, en su sentido, lo que se entiende por “desafío” y “respuesta”, ésta puede ser una de las posibles definiciones de “cultura”.

Esta descripción es análoga a “resolver el problema (correctamente)”. -- Inmediatamente tenemos (lo que Platón llama) un lema, es decir, un concepto global y provisional que puede servir como hipótesis de trabajo (concepto heurístico) en las páginas siguientes.

CF. 08.

Ejemplo 3.-- Definición “lemática-analítica”. (09/10)

A modo de introducción - Se dice de Platón de Atenas (-427/-347; fundador de la Academia): “Fue el primero en dar el estudio por análisis al tásico Leodamas. (*Diógenes Laërtios*, III: 24).

Consiste en tomar lo deseado (=solicitado) como ya dado e investigar sus relaciones.

La principal característica de este método es la preconcepción de lo que se busca como ya conocido. - En el fondo, sería mejor utilizar el término “prolepsis” o “método lemático” en lugar de “análisis”, ya que el análisis de la red de relaciones en la que se teje la cosa buscada es sólo el segundo paso que es posible gracias a la presuposición de la cosa buscada como ya dada”. (*O. Willmann, Geschichte des Idealismus*, III (*Der Idealismus der Neuzeit*), Braunschweig, 1907-2, 48).

Willmann, o.c., 49, menciona que François Viète (Lat.: Vieta (1540/1603) introdujo este método lemático-analítico en las matemáticas utilizando letras en lugar de números. Consideremos una fórmula como “ $x = 2 + 3y$ ”: en la aritmética de las letras, se pueden realizar perfectamente operaciones aritméticas sin saber qué significan exactamente ‘x’ e ‘y’. Esto se debe a que la incógnita (x,y) se trata como si ya fuera conocida (lo deseado o pedido se presenta como ya dado).

Viète tituló su libro “*In artem analyticam isagoge*” (literalmente: Introducción al análisis). De ahí el nombre de “método analítico”.

O. Willmann, Abriss der Philosophie, Viena, 1959-5, 137, añade: “De esta naturaleza son los análisis que comienzan con “Supongamos que el problema se resuelve”.

Esta es la base de todo el álgebra. (...). El análisis matemático superior y la geometría analítica se llaman ‘análisis’ o ‘analítica’ porque investigan las cantidades como lemas sobre sus relaciones”.

Esto es sólo para mostrar lo fructífera que puede ser la “analisis” platónica (razonamiento reductivo) utilizando un lema.

La definición de “ser” (“beingness”). (08/09)

La ontología no es diferente.

O. Willmann, *Abriss*, 366, da un ejemplo de ello. Nos detenemos en ello ahora porque tiene que ver con todo el curso posterior.

CF. 09.

El “ser” del oro.

Los pensadores que malinterpretaron la ontología antigua se burlaron a veces de la preocupación de los ontólogos (metafísicos) por “la esencia” de las cosas.

(1). ***John Locke*** (1632/1704; fundador de la Ilustración)

dijo, como nominalista (es decir, como quien postula sólo definiciones nominales y no reales (que contengan la esencia misma), que “un orfebre sabe mucho mejor lo que es (la esencia o sustancia del) oro que el ontólogo con todas sus reflexiones sobre las esencias”. La razón en opinión de Locke es clara: un orfebre trata con oro realmente dado (del que no conoce “la esencia” pero sí las distintas propiedades en su praxis). Lo prueba (“tantos quilates”, por ejemplo). La forja en una hermosa joya, etc.

Así, llega a una definición práctica pero muy real basada en el muestreo.

De esto Locke concluye, enérgicamente, que las “especulaciones metafísicas (= intuiciones de sondeo)” relativas a la naturaleza del oro son “vacías”.

(2). ***O. Willmann*** (1838/1920; pensador y educador católico),

como realista (es decir, como alguien que prefiere las definiciones no sólo nominales sino también reales de la naturaleza de las cosas), responde.

Afirmar que, por ejemplo, el oro exhibe tanto la existencia (existencia real) como la esencia (modo de ser), es decir, que exhibe su propio “ser”, significa, en una perspectiva ontológica, que una serie de características o propiedades (de las cuales, por ejemplo, un orfebre o una señora amante de las joyas experimentan algunas) distinguen al oro del resto de la realidad.

Nota. - Es siempre esta dicotomía (complementariedad) de “ser/resto de la realidad” la que es decisiva.

Willmann subraya que el número de características a las que se refiere no son aleatorias, sino que forman un “totum physicum”, un sistema o conjunto coherente. Esto se aclara, por ejemplo, en la química del oro.

Pero Willmann añade algo más.-- Antes de que se hayan aplicado muestras (inducción) al oro que prueben lo que es el oro, el “ser metafísico” es “ein X, eine qualitas occulta” (“una X, una cualidad oculta”).

En otras palabras: ¡un lema!

CF.10.

La “esencia” de la cultura.

A continuación nos detendremos en uno de estos fundamentos, el de *Arnold Toynbee* (1889/1975); historiador cultural británico, conocido por su *Estudio de la Historia* en doce volúmenes (1934/ 1961).

A.-- Definición existencial.

Desde Soren Kierkegaard (1813/1855; fundador del pensamiento existencial), sin embargo, “existir” significa “vivir como realmente existente; el hombre-en-el-mundo”. Así que ni Dios ni, por ejemplo, un animal, una planta o una piedra “existen”. Sólo existe el hombre.

Estructura (“ser”) de la existencia.

Asunto.

Dada: Una situación humana (por ejemplo, un niño enfermo; por ejemplo, una inundación).

Solicitado: Una salida o solución al problema que satisface tanto lo dado como lo solicitado.

Solución real.

En el lenguaje hegeliano, la solución sólo es “wirklich”, real, es decir, resuelve el problema, si, por ejemplo, alguien, un médico o un curandero, cura realmente al niño, - si el gobierno, con la ayuda de, por ejemplo, el ejército, ayuda realmente a las víctimas de las inundaciones.

En el lenguaje existencial (tarea) lanzado a una situación con lo dado y lo solicitado, se intenta (solución real) “hacer realidad” un diseño (de salida).

B.-- La definición de Toynbee.

Esto tiene dos vertientes.

a. -- Existencial.

Un “desafío” -el nombre de Toynbee para “tarea”- exige una “respuesta” -el nombre de Toynbee para “solución real”-. ¿Qué es la cultura? Es la respuesta a un reto. -- Se ve que la definición de Toynbee es esencialmente existencial.

b.-- Elitista.

Una y otra vez, en situaciones difíciles, incluso irrealizables (“retos”), se observa que no son las grandes masas sino unos pocos, un selecto o “élite”, los que encuentran la “respuesta”. - Esta élite ingeniosa y salvadora se ha observado desde los tiempos de las culturas arcaicas. Entonces se les llama “salvadores”.

Como dice *Herder lexikon Ethnologie*, Friburgo/ Basilea/ Viena, 1981, 85 (Kulturheroen), también se les llama “héroes de la cultura”. Suelen ser seres medio animales y medio humanos que fundaron plantas o animales útiles o instituciones y que a menudo son venerados como “antepasados míticos”.

CF. 11.

Muestra 4.-- Una definición “metafísica” de “cultura”.

Al abrir A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, 1968-10, 615, se encuentra una de las varias definiciones de “metafísica”.

En lugar de coincidir con la ontología o la metafísica general, la “metafísica” se convierte, en el lenguaje de, por ejemplo, *Alfred Fouillée, Avenir de la métaphysique* (1889), en “definir algo de tal manera que se incorpore a él la comprensión de todo lo real”.

En otras palabras, se propone algún concepto de la realidad total -por ejemplo, un concepto materialista del ser (en el que todo lo que es sólo puede ser el ser o la realidad material)- y luego se “explica” algo -por ejemplo, la mente humana, por ejemplo, la cultura- a partir de ese concepto materialista del ser.

En ese caso (materialista), cosas como el “espíritu humano” o la “cultura” son en su esencia cosas materiales.-- Lo que equivale entonces a una especie de metafísica especial, que expone “la esencia” de las cosas dentro de la totalidad de todo lo que es.

También puede llamarse “visión de la vida y del mundo” que se rige por una interpretación de todo lo que es real.

Como dice Fouillée: todo ser humano tiene una -así entendida- “metafísica”. Añadimos: toda cultura es una metafísica así entendida. Así se desprende de *la Pl. Tempels, Bantu Philosophy*, Amberes, 1946, que los bantúes tienen “una filosofía propia que lo abarca todo”, regida por el concepto de ‘fuerza vital’ (‘poder’), de modo que todo ser se define como alguna forma de fuerza vital. Incluso el “Dios” de los misioneros es interpretado por los bantúes como un “dador de fuerza vital” y, por tanto, como la última fuente de magia.

Aristóteles aportó esta ambigüedad con el concepto de ser.

“No se consigue ninguna definición de algo que indique en qué se distingue ese algo de todas las demás cosas, llamando a ese algo “un ser”. Porque, si se dice de algo que está “sobre” (“ser”), entonces éste es un término vacío (“pilon”). (...). (*Peri hermèneias* 3, *in fine*).

Por ejemplo, cuando defino a una chica como “algo”, sólo estoy diciendo lo que se puede decir de todo lo que es algo. Pero una chica es “algo” que es “una mujer joven”.

En otras palabras, el “ser” es el lema más general, un vacío que puede ser llenado por todo lo que es algo. No hay ninguna panacea por la que uno “lo sepa todo”.

CF. 12

Ejemplo 5.-- Una definición axiomática. (12 /14)

Axioma”, en griego antiguo, es cualquier cosa de tal valor que debe ser predicada práctica o teóricamente.

Nuestras definiciones de “cultura” - dar una respuesta (correcta, real) a un desafío (Toynbee); un tipo de metafísica - se reducen a axiomas, cosas valiosas que se pueden presuponer.-- Pero definamos primero “axiomáticamente” el fenómeno del “número entero positivo” para que veamos claramente lo que es definir.

E.W. Beth, *De wijsbegeerte der wiskunde van Parmenides tot Bolzano*, Antwerpen/Nijmegen, 1944, 63v., nos da el concepto aristotélico de “definición axiomática”.

Nótese que decimos “definición”, porque los axiomas o frases preposicionales describen un ámbito o dominio, en este caso el número entero positivo, y sólo ese dominio. Lo cual es típico de la definición.

1.-- Un determinado dominio (ámbito) se representa en oraciones (proposiciones, axiomas). No se muestra nada fuera de ese dominio.

2.-- Todos los enunciados del dominio son “verdaderos” (en el sentido antiguo de “evidente”) de tal manera que son “verdaderos” (evidentes) sólo como sistema. Es decir, los términos y las declaraciones no deben ser contradictorios.

Estas son las dos principales propiedades de la definición axiomática. Un dominio se representa en términos interrelacionados y nada fuera de ellos.

Aplicación. (12/13)

C.-I. Lewis, *La logique et la méthode mathématique*, en: *Revue de métaphysique et de morale* 29 (1922): 4 (déc.), 455/474, da los axiomas formulados por G. Peano (1858/1932; uno de los fundadores de la lógica matemática) sobre el dominio del número entero positivo. Los damos en forma de lenguaje común.

Términos lógicos.

Clase’ (concepto, colección), ‘si, entonces’ (significado, implicación), ‘ser miembro (copia, elemento) de’.

Términos numéricos.

Número’ (una clase), 0 (cero), a, b (números).

Esto articula las siguientes proposiciones (axiomas) que representan el fenómeno (lo que se muestra) ‘número’ (positivo, entero) como un dominio.

CF. 13

A.-- Números

1. El sucesor de un número.

Si a es un número, entonces $a+$ (el sucesor de a) también es un número.-- Por ejemplo: $0+ = 1$; $1+ = 2$.

2. Números diferentes.

Si a y b son números y si el sucesor de a ($a+$) es igual al sucesor de b ($b+$), entonces a es igual a b .

En otras palabras, dos números diferentes también tienen sucesores diferentes.

3. -- La "inducción" matemática.

Si s es una clase de la que 0 es un miembro y si cada miembro de s tiene un sucesor dentro de la clase s , entonces cada número es un miembro de s .

En otras palabras, si una característica es inherente al 0 (y a cualquier otro número), también es inherente a todos los demás números. Inducción amplificadora.

4. -- El número positivo (entero).

Si a es un número, entonces el sucesor de a no es 0 . -- En otras palabras, todo número es o bien 0 o bien algún otro número positivo. En efecto, si un número tuviera como sucesor el 0 , sería $-1+$ (el sucesor de -1).

Aquí está claro que todo el dominio de los números positivos y sólo ese dominio entero se describe en oraciones (axiomas) "verdaderas" (que representan la esencia del número entero positivo). Así, Peano aclara el fenómeno del 'entero positivo' en una descripción fenomenológica - 'verdadera' (alèthès), evidentemente. Es una fenomenología eidética porque define todos los enteros positivos posibles.

B.-- Operaciones.

Las mencionamos de pasada.

1. Suma.

Si a es un número, entonces $a + 0 = a$.-- Si a y b son números, entonces $a + b+ = (a + b)+$ (entonces la suma de a + el sucesor de b es igual al sucesor de $a + b$).

2. Multiplicación.

Si a es un número, entonces $a \times 0 = 0$.-- Si a y b son números, entonces $a \times (b + 1)$ es igual a $(a \times b)+ a$.

Nota: Como se desprende de *Th. L. Heath, A Manual of Greek Mathematics*, Nueva York, 1963, también se puede definir el número entero positivo de forma diferente. Los antiguos griegos situaban la "monas" (la unidad) en primer lugar como entidad en sí misma. El concepto de número sólo comenzó cuando la unidad se combinó con al menos otra unidad: así, para la antigua definición griega, ¡el número dos era el número más pequeño! ¿No dijo Tales que el número era "monadon sustèma", una combinación de unidades?

CF.14.

Ser' del número (entero positivo).

Un número (colección) expresado en cifras tiene una realidad. El número o el signo en el que se “representa” el número es en sí mismo “una realidad”.

1.-- Contenido y alcance (dominio) del concepto de “realidad” (“ser”).

M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, 138, dice: “(En el lenguaje de Platón) ‘ousia’ (ser) puede significar dos cosas.

1. Presencia” (“Anwesen”) de algo que está presente (es *decir*, dado).
2. Este presente en el ‘qué’ (‘fue’) de su ser”.

P. Fürstenau, *Heidegger (Das Gefüge seines Denkens)*, Francf. a. M.,1958, añade: “Aquí está el origen de la distinción entre existientia, Daszsein, y essentia, Wassein”. -- Obsérvese que los dos componentes del ser, la existencia real (existientia) y el ser (essentia), se determinan mutuamente.

En otras palabras, algo tiene la existencia de su esencia y viceversa.

Un sueño nocturno es algo. Un sueño ilusorio, una utopía, una ciencia ficción son algo. Lo absurdo es absolutamente nada. Porque lo absurdo o el absurdo no tiene forma de ser y, por tanto, no tiene existencia propia. Pero los sueños, las utopías, las ficciones científicas tienen su propia forma de ser y, por tanto, su propia existencia. A saber, en la mente de quienes sueñan, persiguen utopías, escriben y leen ciencia ficción. Lo que “existe” en la mente y sólo en la mente, realmente existe y no es nada. Pero no tiene la existencia de algo fuera de la mente. Lo que existe fuera de la mente tiene su propio tipo de existencia que es diferente de la de la mente.

Por tanto, de todo lo que es, se puede preguntar si está ahí (existencia) y qué es (esencia). O aún: “¿Cómo de real es (la existencia)?”. Y: “Como es real. (esencia)”. Por lo que ambos aspectos chocan entre sí.

2.-- Contenido y tamaño (dominio) del (entero positivo).

El número es algo. La gente calcula con ella. La ciencia, la ciencia exacta en particular, trabaja con ella constantemente. El número tiene un ser, una existencia y al mismo tiempo una esencia. Existe en la mente, pero no como los sueños, pues en los datos, las relaciones numéricas pueden determinarse fuera de la mente.

Dos manzanas son el doble de una manzana que existe fuera de la mente. Aunque el “2” sólo existe en nuestra mente. - El número es inmediatamente un gran activo cultural: resuelve muchos problemas. Aunque sólo sea cuando paguemos a un comerciante.

CF. 15

Muestra 6.-- Cultura idéntica. (15/16)

CF. 11 Vimos, con Fouillée, que “metafísica” (en sentido estricto) es definir algo a la luz de un concepto omnicomprensivo.

¿Tenemos conceptos integrales? Sí, porque CF 04 vio que los términos ‘algo’ (= no-nada), ‘ser(es)’, ‘realidad’ representan conceptos trascendentales o que lo abarcan todo.

Pero también el concepto de número abarca tal concepto trascendental: de todo lo que es, se puede decir si existe en uno o en más de uno.

En otras palabras, se puede hablar de ello en términos de números. Esto significa que los números son “modelos” (proveedores de información) para todo.

Esta es la razón básica -aparte del mencionado cálculo con números- por la que el número es un fenómeno cultural tan enorme.

Pasamos ahora a analizar el fundamento de este hecho. Esa base es la realidad identitaria. Nada menos que Hegel dijo una vez que la identidad es “*die einfache Grundbestimmung der traditionellen Logik*” (la característica básica de la lógica tradicional).

Hegel se equivocó en esto. Ya que desafió esa base. Porque confundió la identidad con la “sustancia inmutable” o el “átomo”. Rechazó, con razón, cualquier “sustancialismo” o “atomismo” que no conozca el cambio ni las relaciones.

El rango identitario (diferencial).

Identidad plena o total -- identidad parcial (análoga) -- no identidad total.

En efecto, algo sólo es totalmente idéntico a sí mismo, pero puede ser parcialmente idéntico (análogo) a otra cosa; es más, puede ser totalmente no idéntico (diferente, alejado) a otra cosa.

Como Hegel no veía ese diferencial sino sólo uno de los términos de ese diferencial, pensó que debía ironizar la lógica tradicional.

El cuadrado lógico.

Todos/ totalmente
algo/ parcialmente no

algo/ en parte sí
todo/ nada

Se puede ver que se trata de un doble diferencial en el que se representa el anterior.-
- Releer CF 02 (*inducción*); (04*todo/todo*).

CF. 16.

Henología (teoría unitaria).

Uno - en parte uno - no uno. Este es otro diferencial en el que se representa el identitario.

“A ellos” en griego antiguo es “el único”. La henología es, por tanto, la crianza de “la única”. Los pensadores antiguos, desde los paleopitagóricos (Pitágoras de Samos (-580/-500)) y los eleáticos (Parménides de Elea (-540/-475)) en adelante, hablaban del “uno”.

Pero -de nuevo- ¡hablaban de “el uno” incluyendo “los muchos”! En otras palabras, pensaban en términos de sistémicos (pares de opuestos) y diferenciales (ventiladores). Estos gobernaron todo lo que es. Son conceptos que lo abarcan todo.

Obsérvese cómo una multiplicidad (un conjunto o sistema formado por una multiplicidad de ejemplares o partes) se unifica por similitud o coherencia (*CF 05*), es decir, por relaciones o conexiones.

Lo que pone inmediatamente en el centro el método comparativo o comparado como el método por excelencia. Porque comparar es siempre pensar que algo incluye otra cosa, -- ver algo en relación con otra cosa.

Por cierto, no es de extrañar que la lista aristotélica de categorías (conceptos básicos) tenga como núcleo el par de opuestos “algo/relación” (habitualmente: “sustancia/relación”).

¿Dónde está la identidad estricta en medio de la multiplicidad (no identidad)? Todas las instancias de una clase (“totum logicum”) presentan una característica común idéntica y, por tanto, pertenecen a la misma clase: desde este punto de vista son idénticas.

Todas las partes de un sistema (por ejemplo, un cristal, una planta, un animal, un hombre, un paisaje, un axioma, etc.) - “totum physicum” - muestran una característica común idéntica y, por tanto, pertenecen a un mismo sistema: desde este punto de vista son idénticos.

Conclusión.

La identidad y sus variaciones son el pedestal de la ontología y la lógica. Pero es precisamente esto lo que ayuda a resolver innumerables problemas. La identidad y sus variaciones son, pues, un enorme activo cultural.

Gracias a esta identidad y a su alcance, somos capaces de organizar los datos, a veces muy confusos (anamnèsis/ stoicheiosis (*CF 03*)); sí, somos capaces de proceder de forma ordenada. De lo contrario, pereceremos en un océano de desorden.

CF. 17.

Muestra 7.-- Cultivo tropológico 17/21

Consideremos ahora un fenómeno lingüístico, el tropo. Tropos”, en griego antiguo, significa referencia. Una referencia o, citando a Derrida, un “rastros” implica que se encuentra algo que incluye otra cosa. El verbo auxiliar “ser” se revela como un medio para expresar la referencia.

1.-- La metáfora.

Es una ecuación que abrevia un parecido notorio: “Esa mujer es una caña”. Al notar a esa mujer, emerge su flexibilidad y capricho, incluyendo algo que es a su manera flexible y caprichoso, la caña en el viento. No la caña en sí misma (‘sustancia’) sino en conexión (‘relación’).

Las dos categorías principales de Aristóteles -algo/relación- están claramente en juego aquí -- hay un “rastros” (referencia) de esa mujer a la caña en el viento. Así, pensamos en ellos juntos y de repente.

Ontológico.

Decimos, lingüísticamente correcto, “Esa mujer es una caña”. No es que sea totalmente idéntica a la caña en el viento. Es parcialmente idéntica o análoga. Analogía” es, después de todo, “ser en parte idéntico y en parte no idéntico”. Bajo un punto de vista, muestra, perspectiva, la mujer es idéntica a la caña en el viento.

2.-- La metonimia.

Es la ecuación que abrevia una coherencia percibida.

“Las manzanas son saludables” (ejemplo de Aristóteles).-- Comer manzanas provoca (consistencia) en parte la salud. De ahí que: “El consumo de manzanas, si se delibera adecuadamente, es saludable”. Esa experiencia hace que el concepto de manzanas incluya la “salud”. Esta relación causal o de causalidad se expresa de forma abreviada: “Las manzanas son saludables”.

Ontológico

Las “manzanas” y la “salud” son dos cosas distintas. Pero dentro del marco causal, son partes de un mismo todo o sistema (el sistema dinámico de construcción de la salud). Bajo ese único punto de vista (muestra, perspectiva) son idénticos.

Nota -- El logos sustituye el verbo flexible ‘ser’ por ‘implicar’ (que es tan ambiguo como ‘ser’): “Esa mujer encarna la flexibilidad y la volatilidad de la caña”; “Las manzanas encarnan la salud”.

CF. 18.

Conclusión.

Los tropos son la expresión abreviada de algo que incluye lo que es similar o está relacionado con ello.

Nota: También se puede expresar de forma semiótica. -- “To sèmeion” es la palabra griega antigua para “la señal”. En el lenguaje de Galeno de Pérgamo (131/ 200; médico griego con siglos de influencia), “technè sèmeiōtikè” significaba el diagnóstico del médico a través de los síntomas (semiótica).

Ch. S. Peirce (1839/1914; pragmático estadounidense) desarrolló los fundamentos de una teoría de los signos actual y muy practicada.

Los caracteres son datos que hacen referencia a otra cosa. Porque son similares (signos metafóricos) o están relacionados (signos metonímicos).

Un signo metafórico o “icónico” es, por ejemplo, un mapa que se parece al paisaje que representa. Un signo “indicativo” o metonímico es, por ejemplo, una señalización relacionada con el paisaje.

Especialmente desde Ch. Morris, se distinguen tres aspectos:

a. Sintáctico (el signo entre otros signos: por ejemplo, las palabras de una lengua entre el resto de las palabras);

b. Semántica (el signo como referencia a otra cosa: por ejemplo, el término “burro” significa el dominio de todos los burros posibles);

c. Pragmática (el signo como instrumento: por ejemplo, utilizo una inclinación de cabeza como señal para un compañero). Este último aspecto incluye el signo como medio de entendimiento entre las personas (que es el objeto del signo de Lady Welby).

Se ve que los tropos abrevian el valor del signo. Semántica - Los signos son realidades que adquieren contravalor (valor referencial) si se piensan con otros datos en mente.

La “caña en el viento” es un “signo” de una mujer maleable. Así, las manzanas son “signo” de salud. -- Así que el humo es “signo de” fuego y da lugar al dicho “Donde hay humo, hay fuego”.

Así, los símbolos de las matemáticas o de la logística son “signos” que representan datos dentro de un contexto matemático o logístico: si se piensa en ellos sin incluir los axiomas matemáticos o logísticos, son puro papel ennegrecido.

CF. 19

La sinécdoque

Sun.ek.dochè”, en griego antiguo, significa “agarrar algo al mismo tiempo que otra cosa”. Se puede traducir “coautoría”.

Mientras que la metáfora y la metonimia se centran en la similitud y la coherencia, la sinécdoque metafórica y metonímica se centra en las relaciones “colección/copia” y “todo/parte”.

1.-- La sinécdoque metafórica.

“Un soldado se queda en su puesto”, dice el capitán a todos los soldados que tiene delante. Dice “sólo uno”, (especimen) pero quiere decir “todos” (clase).

“Los profesores no llegan tarde” dice el inspector a un profesor que entra: dice ‘profesores’ (plural) pero se refiere en primer lugar a un profesor (singular).

2.-- La sinécdoque metonímica.

“La barba está ahí” dice la gente. Nombran la parte (que destaca, caracteriza, sí, marca) pero se refieren al conjunto.-- “La congregación cuenta con dos mil almas”: ¡nombran la parte (almas) pero se refieren a todo el pueblo!

Conclusión.-- Con la clase (todo/no todo) y el sistema (todo/parte) como premisa, la sinécdoque dice algo pero significa otra cosa dentro de esos conceptos. Se piensa que el espécimen o la parte incluye la clase o el sistema y viceversa.

Nota: vuelva a leer CF 02.

La generalización piensa en uno o varios ejemplares que incluyen la totalidad (todos los ejemplares). Como la sinécdoque metafórica.

La generalización piensa en una o más partes (porciones) incluyendo la totalidad (todas las partes; el todo). Como la sinécdoque metonímica.

En otras palabras, la misma idea funciona en la sinécdoque y en la inducción.

a. -- Inducción metafórica.

Esta agua y aquella hierven a 100° C. Esta similitud provoca la inclusión de toda el agua. Esa parábola provoca la inclusión del resto de toda el agua: generalizamos y decimos: “Entonces toda el agua hierve a 100° C”.

b.-- Inducción metonímica.

Este barrio de la ciudad (el Meir, por ejemplo) y aquel barrio de la ciudad (el barrio del puerto, por ejemplo) tienen una vida económica muy diversa. Si observamos toda la ciudad en su conjunto (generalización), llegamos a la conclusión de que toda la ciudad tiene una vida económica variada que puede diferir mucho de un barrio a otro.

CF. 20

El valor cultural de los trópicos.

El dinero -monedas, papeles- es una metonimia de los bienes con valor económico. Porque el dinero, por convención, representa cosas valiosas: comida y bebida, tierras y casas, casas de trabajo y fábricas, libros y televisores, etc.

La conexión entre el dinero y las mercancías nos permite “intercambiar” bienes de forma metonímica. ¡Qué simplificación! ¿Nos ves cambiando un saco de trigo por un buen libro? Los tropicales son un gran activo cultural.

Cuando introducimos recursos estilísticos, como decir “Tú, listo” cuando alguien comete una estupidez (pensamos que la estupidez incluye su opuesto), rompemos la monotonía del lenguaje e introducimos lo lúdico.

La poesía no es otra cosa. Enriquecimiento: resuelve el problema de la pobreza lingüística y establece así la cultura. Los tropos son figuras retóricas.

Psicología asociativa. (20/21)

Las figuras estilísticas como la metáfora y la metonimia o la sinécdoque son el presupuesto de las asociaciones.

Asociamos” (conectamos cosas) sobre la base de la similitud o la conexión. La asociación o vinculación de los pensamientos es según la fórmula: “Si se piensa que a incluye a b de manera que se piensa que b incluye a, entonces b es una asociación de a”.

Muestra de bibl.: *Théodule Ribot* (1839/1916) fue tanto un psicólogo experimental como un pensador. Citamos su *La psychologie des sentiments*, París, 1917. O.c., 171/182 (Les sentiments et l’association des idées). Ribot muestra cómo nuestra mente, como capacidad de valor, implica, es decir, asocia.

1.-- Semejanza (metáfora).

En el caso de un joven, si se parece a su hijo, tiene la misma edad, etc., una madre puede sentir una simpatía espontánea.

Hay un “rastros” o referencia del joven a su hijo, que está ausente pero aparece en su mente.

Por ejemplo, hay respuestas al miedo que se denominan “irreflexivas”. Uno ha sido insultado alguna vez por alguien. Otro que se le parezca, provoca espontáneamente la misma reacción.

Uno ve las identificaciones parciales en el trabajo. Similitudes que convierten algo en una metáfora.

CF. 21

2.-- Cohesión (metonimia).

Ribot utiliza el término “aanrenzing” o “appaling”. -- así, el sentimiento que un enamorado tenía originalmente por la persona de su amante, lo transfiere a lo que está relacionado con ella: su ropa, sus muebles, su casa.

La envidia y el odio enfrían su ira o decepción en los objetos inanimados asociados con la persona odiada o envidiada. O dañaron la embajada americana... ¡Comportamiento metonímico! Hasta aquí los fenómenos identificados.

Ribot: “Sabemos que la asociación de contenidos mentales se ha reducido a dos leyes básicas, la ley de la similitud y la ley de la contigüidad. Ribot llama a esto, con un término psicológico que se ha vuelto muy familiar, “transfert” (transferencia), - transfert par ressemblance, transfert par contigüité.

Califica este comportamiento tropical como “algo oculto”, pero -añade- se trata de una “influence souvent latente mais efficace” (una influencia que a menudo permanece oculta pero que consigue su objetivo).

Conclusión.-- Las aplicaciones psicológicas de los trópicos muestran que nuestras mentes, especialmente como mentes y valores, pueden actuar trópicamente en sus profundidades. - Con o sin una razón válida. Porque una asociación puede ser irresponsable y, por tanto, irreal.

Pongamos un ejemplo. Una vez alguien tuvo una experiencia desagradable con un profesor. Desde entonces ha quedado un trauma, una herida. Desde entonces, cuando oye hablar de ese maestro, es más, cuando oye hablar de cualquier maestro, reacciona envenenadamente. Piensa que, desde entonces, el resto del comportamiento de ese único profesor y del resto de los profesores, incluida esa decepcionante experiencia.

Se trata de una generalización o inducción que suele ser infundada. -- Los antiguos romanos lo recogieron en un proverbio: “Ab uno disce omnes” (De ese caso se espera lo mismo en todos los casos).

En otras palabras, la semejanza hace que el resto sea una metáfora del caso único.

Tenemos la impresión de que este comportamiento es mucho más frecuente de lo que muchos quieren admitir. ¡Qué problemas pueden plantear las metáforas y metonimias!

CF. 22

Muestra 8.-- El elemento de cultura estructural. (22/25)

Tras el capítulo anterior, pasamos a analizar lo que ofrece el estructuralismo.

Muestra de bibl.:

--- *Ferdinand de Saussure* (1857/1913) tuvo tres alumnos que, tras su muerte, publicaron sus puntos de vista sobre la lingüística: *Ch. Bally/ A. Sècheyne/ A. Riedlinger, Cours de linguistique générale*, París, 1916.

-- Además: *B.T. Ousaint, Qu'est-ce que la sémiologie?*, Toulouse, 1978;

--- *D. Ducrot y otros, Qu'est-ce que le structuralisme?*, París, 1968;

-- *J.M. Broekman, Structuralism* (Moscow/Prague/Paris), Amsterdam, 1973

Moscú, Praga y París fueron en su día los centros del creciente estructuralismo, que comenzó en 1915. Aunque en un principio se utilizó en la lingüística y la literatura, se extendió, por ejemplo, a la antropología (etnología), las matemáticas (Bourbaki) y la filosofía.

El lenguaje -más tarde todo fenómeno- se disecciona (“analiza”) como un “totum physicum” (un sistema) de partes mutuamente diferentes pero axiomáticamente relacionadas.

CF 03 (estequiosis). -- Se busca inmediatamente la estructura: los datos accidentales -por ejemplo, los sonidos de una lengua- se analizan como elementos que muestran un orden. Así, por ejemplo, se encuentran las reglas que caracterizan a una lengua como tal. Los términos “sistema” y “estructura” son términos básicos.

Semiología.

Vimos en *CF 18* algo sobre la semiótica de Peirce.

De Saussure tiene su propia teoría del signo: los caracteriza como “los signos (signos de la lengua en primer lugar) dentro de la vida de una sociedad representados como partes de un sistema estructurado”. De Saussure se refiere en primer lugar a la lengua hablada, ya que para él la palabra escrita no es más que una imagen, una herramienta adicional (algo en lo que le critica J. Derrida, el deconstruccionista, que antepone lo “escrito” (en la mente de las personas)).

El fenómeno del lenguaje.

Los términos básicos de la semiología de Saussure son “langage” (el fenómeno de la lengua en su conjunto), subdividido en “langue” (lengua; el sistema de la lengua) y “parole” (uso de la lengua; la palabra hablada). -- La lengua es, en principio, idéntica en cada individuo hablante, mientras que el uso de la lengua es tal que cada individuo se distingue de todos los demás usuarios de la misma.

CF. 23.

El signo lingüístico.

Obsérvese que, según de Saussure, la lengua se utiliza cuando se habla y se escribe, pero también cuando se piensa, se reflexiona en silencio. Porque -como señaló Platón- cuando pensamos, murmuramos “palabras” en nuestro interior, como si se tratara de una voz interior.

El signo como ‘signifiant’ (Sa) / signifié (Sé).

Todo ‘signe’, signo, consta de un sonido y un significado -- el sonido, le signifiant, el significante, es el objeto de la fonología (no confundir con la fonética tradicional) que estudia le signifié, el significado, el sentido, lo ‘analiza’.

Modelo aplicable.

La palabra “burro” es, en nuestro sistema lingüístico holandés:

- a. un sonido válido (“burro” cuando se pronuncia internamente o externamente),
- b. sino también lo que significa ese sonido, es decir, el pensamiento “burro” o el burro que existe fuera de nuestra mente. El significado, le signifié, también puede ser algo puramente imaginario.

El sistema de dibujo. (23/25)

Este es el aspecto teórico del sistema.-- Cualquier sonido válido dentro de una lengua sólo es válido en la medida en que posee su propio ser y, por tanto, forma parte del sistema. Algo que lo haga diferente -distinto, “discriminante”- del resto de los signos. -- De nuevo, la dicotomía o complemento “parte / resto”.

El sistema, sincrónico o diacrónico.

El neerlandés medieval difiere bastante del actual: quien estudia nuestro sistema lingüístico neerlandés en su evolución -los románticos (más de 1790) se empeñaron en hacerlo- se dedica a la lingüística diacrónica.

De Saussure se ciñó en primer lugar a la lingüística sincrónica.

El *Cours de linguistique générale*, 170/175, distingue sincrónicamente “des rapports syntagmatiques et des rapports associatifs”.

El enlace sintagmático (decimos sintáctico) unifica los signos presentes (“in praesentia”), mientras que el enlace asociativo (paradigmático) unifica los términos ausentes (“in absentia”), el complemento (el resto de los signos de la lengua).

CF. 24.

Relaciones sintagmáticas.

Estas son las coherencias que muestran el algoritmo (la secuencia ordenada de caracteres).

Tomemos términos como “releer, contra todo, la vida del hombre, Dios es bueno, si hace buen tiempo, salimos”. Todas las palabras o cadenas de palabras (teniendo en cuenta que una palabra es una cadena de letras) son “significantes” singulares o compuestos que conforman la serie de signos que recorren el tiempo.

A pesar de todas las diferencias, son el uno para el otro. Es lo que Saussure llama “sintagma”, ordenación, yuxtaposición.

2.-- Enlaces asociativos.

Las clases (colecciones) o sistemas surgen de la similitud/diferencia y de la coherencia/división, ya sea en el sonido (Sa) o en el significado (Sé), de la siguiente manera:

a.-- enseñar/señalar; enseñar/ hielar; -- enseñar/ amparar; -- dejarnos llevar/protestar;

b.-- enseñar/formar/educar;-- educación/cultura/civilidad.

A pesar de todas las diferencias, estos términos se unen por asociación: con un término se piensa -gracias a su inclusión- en otros que difieren de él pero que, en la memoria lingüística, le pertenecen. Aunque estén ausentes, siguen estando presentes en algún lugar del fondo.

Se ve que la similitud y la coherencia (esta última sintagmática o asociativa) son decisivas. Releer *CF 05; 16*.

Nota.-- E.W. Beth, *De wijsbegeerte der wiskunde*, Antw./ Nijmegen, 1944, 36v., cita a Platon, *Philèbos* 18b/d:

“Cuando alguien - ya sea un dios o un hombre divino (según una historia egipcia, fue Theuth (= Thoth; *CF 10* (héroe cultural)) - se dio cuenta de que todo lo que es sonido es infinitamente diferente entre sí, fue el primero en darse cuenta:

1. que en medio de esa infinidad de diferencias las vocales no eran una sino muchas, y de nuevo

2. que había otros sonidos que, aunque no eran vocales, tenían un cierto valor sonoro y que también había un cierto número de ellos, y

3Luego dividió las consonantes hasta distinguir cada una por separado, -- de la misma manera las vocales y los diptongos. hasta conocer también el número de ellos -- llamó a cada uno y a todos juntos ‘letras’ “.

CF. 25.

Cabe señalar que entre los antiguos egipcios, Thot pasó por ser el inventor mítico, el importador, de un gran bien cultural egipcio, los jeroglíficos.

Observamos además que la inducción sumativa (CF 02) desempeña aquí el papel principal (“cada uno (por separado) / todos juntos”). Como elemento armónico u ordenador en medio del caos de los sonidos.

El texto de Platón continúa: “Pero vio que ninguno de nosotros podía aprender uno de ellos por separado sin todos los demás. Vio que se trataba de una conexión que los hacía a todos uno. También les asignó una ciencia que llamó “gramática”“.

Aquí está claro que la fonética de Platón presupone el concepto de “sistema” (todo/todos) como norma, como luz iluminadora. Esto se puede ver en dos coplas: “cada uno/ todos juntos” y “uno aparte/ todos los demás”, (clase y división)... ¡Que hemos encontrado tantas veces!

Inmediatamente se ve que lo que Platon hace fonéticamente, Saussure lo hace fonológicamente: analizar el carácter sistémico y sus propias estructuras. Lo que en la antigüedad se llama “stoicheiosis” (o sea, anamnèsis). (CF 03)

Nota.-- Los estructuralistas convirtieron este esquema básico en un axioma “metafísico” (CF 11): definieron todo de manera que incorporara el sistema y la estructura del lenguaje. El concepto de “sistema” (“estructura”) sustituyó al antiguo concepto de “ser”.

Algunos han llamado a esto “lingüismo”, es decir, transferir lo que es cierto del lenguaje a los datos no lingüísticos. El lenguaje y su sistema estructurado se convierten así en el axioma que todo lo abarca.

La cultura se concibió así como un sistema de signos, como explica *J.M. Broekman, Structuralism*, 122/129 (*Structural Anthropology and Theory of Knowledge*). Claude Lévi-Strauss utilizó el método lingüístico, especialmente el fonológico, para “fundamentar” la cientificidad de sus concepciones de la cultura.

Pues la lingüística tiene un objeto de gran alcance, el lenguaje ordenado. Sin ese lenguaje, ninguna vida humana es digna de ese nombre. Más aún: la ciencia, incluso cuando define objetivamente (CF 06/07), siempre procesa un sistema de lenguaje, adjuntando un nombre (científico) a cada hecho. El sistema lingüístico es el sistema sintagmático y asociativo sin el cual la “cultura” es inexistente.

CF. 26

Muestra 9.-- Juzgar. (26/28)

Según Platón, incluso el pensamiento interior es un hablar y este hablar es invariablemente un juicio. Según él, este juicio se divide en dos partes: el ‘onome’, lat.: nomen, el sujeto (lingüístico: sujeto) y el ‘rhèma’, lat.: verbum, el dicho (lingüístico: predicado).

Que vuelve de forma formalizada en el discurso transformacional-generativo de *Noam Chomsky* (1928/ ...; literato cartesiano). Véase su obra *Syntactic structures*, La Haya, 1957 (A. Kraak/ W. Klooster, *Syntax*, Antw, 1968).

“El niño lanza la pelota”, en efecto, tiene un componente nominal (El niño) y un componente verbal (lanza la pelota). Esto vuelve en el discurso indirecto: “He visto actuar a tu hermano”:

- a. “Vi” (componente nominal y verbal),
- b. “La actuación de tu hermano” (que tu hermano (nominalmente) realizó (verbalmente)), como dicen Kraak/ Klooster, o.c., 90/92.

Es de esta manera gramatical que se “pronuncia de algo (nominalmente) algo (verbalmente)”, como dice Aristóteles.

Modelo teórico.

Al pensar que el sujeto incluye el predicado, parece que el predicado contiene información sobre el sujeto. O bien: el original (desconocido, sujeto), cuando se compara con el modelo (conocido, proverbio), contiene (o no contiene, en el contramodelo) el modelo.

Muestra de bibl.: K. Bertels / D.Nauta, *Inleiding tot het modelbegrip*, Bussum, 1969, 28.

Lingüística.

El tema, si se piensa que incluye el proverbio, que forma parte del conjunto vivo de la lengua, es tal que se puede hablar del proverbio como parte de todo el sistema lingüístico. Por asociación, vemos “huellas” que se refieren al sujeto dentro del conjunto lingüístico del proverbio.

El uso de la lengua, principal componente de la cultura, se traduce en juicios. La correcta comprensión de los juicios es fundamental para una teoría de la cultura.

“Imelda camina”.

Texto y contexto para juzgar -- Ahora veremos un ejemplo.

1.-- “Imelda camina”. -- Esta afirmación puede significar dos cosas:

- a. “Imelda es una corredora” y
- b. “Imelda está (actualmente) caminando”.

CF. 27.

El carácter más o menos ambiguo de la expresión “Imelda camina” demuestra que el contexto proporciona las inclusiones para la correcta comprensión: se entiende el texto pero incluyendo el contexto que, aunque (repetidamente) ausente, sigue contando y está indirectamente “presente”.

2.1.-- “Imelda es una caminar”.

Debido a la conexión (parecido, una forma de identidad (CF 15)) entre ‘Imelda’ y ‘caminar’, se puede hablar de ‘Imelda’ en términos de “ser una caminar”. Porque ella es un espécimen del “totum logicum” (clase) la colección de caminantes. Porque uno de ellos dice realmente “Imelda es una caminar”. -- Cuando uno la ve correr, un “rastros” se refiere a “ser un corredor”.

2.2.-- “Imelda está caminando”.

Debido a la conexión (coherencia, una forma de identidad (CF 15)) entre “Imelda” y “caminar (ser)”, se puede -de hecho, si se la ve caminar realmente, se debe- hablar de “Imelda” en términos de “ser caminante”. Al “totum physicum” (conjunto, sistema) de Imelda pertenece la parte “están caminando actualmente”, con la que no coincide ‘totalmente’ sino parcialmente.

En ambos casos existe una identidad o analogía parcial, metafórica (analogía de clase) o metonímica (analogía de sistema). Así piensan la ontología y la lógica tradicionales (esta última es la ontología en la medida en que hay relaciones “si-entonces” en todo lo que es).

Críticas de los logistas (27/28)

Muestra de bibl.: G. Jacoby, *Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtsschreibung*, Stuttgart, 1962 (especialmente o.c., 53/64).

Las críticas en cuestión se basan en una confusión entre el pensamiento como filosofía tradicional con su propia “akribeia”, exactitud, y el pensamiento como aritmética con su propia akribeia o “exactitud”.

A.-- Declarar las relaciones.

Se puede oír decir que, sin la “lógica de las relaciones” (la analogía de la estoqueiosis), la lógica tradicional no puede expresar una relación como debe ser.

Un modelo aplicativo.

“Esa iglesia es más grande que/ más pequeña que/ tan grande como todos los edificios de alrededor”.

En los círculos logísticos se olvida que la lógica tradicional no piensa con palabras, sino con términos, - que pueden incluir más de una palabra.

CF. 28.

Por ejemplo, el conjunto axiomático de Peano (*CF 12v.*) es en realidad un término, pero expresado en una pluralidad de frases y símbolos. Los símbolos de la logística y las matemáticas también pertenecen a los términos de la lógica tradicional. Sabemos que, en las lecciones de logística y matemáticas, los símbolos y la aritmética se explican en lenguaje cotidiano.

B.-- Enunciar un modelo de medición.

Los lógicos suelen afirmar que los enunciados cuantitativos son “exactos” sólo en el lenguaje aritmético y formalizado.

Un modelo aplicativo.

“Esa iglesia tiene ciento cincuenta metros de altura”. -- como el caso anterior, esa expresión tiene sentido.

Por cierto, como señala Aristóteles, el juicio se basa en la comparación explícita o encubierta. Lo que está claro aquí. Cuando comparamos (pensamos incluyendo) “esa iglesia” con “un metro”, uno de los muchos modelos de medida, entonces debemos multiplicar ese metro hasta que el número de metros multiplicados sea idéntico al de la iglesia como altura. Esa iglesia, como altura, es “parcialmente idéntica” o análoga a “ciento cincuenta metros”.

Por eso, en el habla tradicional, no decimos “Esa iglesia tiene ciento cincuenta metros”, sino “Esa iglesia tiene ciento cincuenta metros de altura”. La primera frase, sin embargo, puede utilizarse como tropo (*CF 17*), que expresa la semejanza en metros, sí, en números. Los números se encuentran entre las palabras o símbolos que componen el término lógico único “... metros de altura”.

Conclusión

Se habla de “esa iglesia” en términos de “más grande que/menos grande que” o “(ciento cincuenta metros de altura)”. Esos términos y las palabras que contienen son declaraciones significativas y muy precisas.

Así que no es demasiado fácil decir que sin una lengua artificial no se puede hablar con precisión.

A este respecto, cabe mencionar a *Chaim Perelman* (1912/1984), el fundador de la “retórica” contemporánea. Los científicos exactos, incluidos los positivistas, califican los lenguajes naturales y los juicios de valor del discurso exacto como formas de “irracionalidad”.

Perelman ha demostrado muy bien que este doble prejuicio es erróneo. Cfr. *Ch. Perelman/ L. Olbrechts, Rhétorique et philosophie*, París, 1952;-- id., *Traité de l'argumentation*, París, 1958.

CF. 29.

Muestra 10.-- Explicación (interpretación). (29/31)

Este es un capítulo de “hermenéutica”.

Hermèneuein’, en griego antiguo, significa “expresar, articular, interpretar”. “Hermèneutikè technè” (así Platón, *Politeia* 260d) es la habilidad para interpretar, la interpretación.

El hombre es un creador de significados.

Si alguien ha hecho hincapié en esto, es Ch.S.S. Peirce (1839/1914; pragmático). Para él, cualquier relación en sí misma -entre datos inorgánicos, entre realidades vegetales, animales, humanas- es ya una forma de interpretación.

Cuando una piedra aplasta a otra, la aplastada indica el aplastante. Es decir: lo toma por lo que es como algo que transmite, que funciona.

El hombre sólo es un significante o intérprete en un plano superior. Consideremos esto como un elemento de la cultura.

Nuestra tesis será: el significado es doble. Es la concepción del sentido, es decir, la captación de (el sentido o la esencia de lo que se da). También es el fundamento del significado, es decir, “hineininterpretieren”, hacer que un significado que no está presente en lo dado, esté en lo dado.

Nota.-- P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations (Essais d’hermeneutique)*, París, 1969, 8, dice: “La conexión entre la indicación del texto (“exégèse textuelle”) y la comprensión de los signos (“intelligence des signes”) está fomentada por uno de los significados tradicionales del propio término ‘hermenéutica’. El opúsculo de Aristóteles sobre el juicio se llama “*Peri hermèneias*”, (lat. : de interpretatione), Sobre la interpretación.

Esto incluye: el notable lenguaje de Aristóteles sobre la “hermèneia”, que significa alegorizar, pero también, de forma muy general, “juzgar sensatamente”. Más aún: el juicio sensible es ‘hermèneia’, interpretación, como “decir algo de algo”. -- Cfr. CF 26. -- De modo que este pequeño capítulo es la continuación directa del anterior.

Sentencias.

Aparentemente, para la ontología y la lógica aristotélica, la persona que juzga es un intérprete.

Pero hay juicios con sentido y juicios con sentido. Ambos tienen sentido, pero son muy diferentes. Porque uno “identifica” -al juzgar- algo con algo, por lo que ese segundo algo puede ser muy diferente del primer algo. En el juicio definitorio, el segundo algo es simplemente el primer algo (CF 07: El modelo es totalmente idéntico al original).

CF. 30.

En todos los demás juicios, ya sean significativos o (ciertamente) potenciadores, el segundo es ligeramente diferente del primero (parcialmente idéntico, totalmente no idéntico) (Cfr. CF 27).

1.-- Comprender el significado de una frase.

Aquí se habla de lo dado “según sí mismo”, es decir, como dado, en sí mismo. Cuando intentamos captar correctamente (el significado o la esencia de) algo -un acontecimiento, un dicho, un paisaje- prestamos atención al propio algo, en sí mismo.

Nota. - Parménides de Elea (540/ ...), el fundador de la filosofía eleática, nos dejó una expresión: “el ser según sí mismo” (“Kath’heautou”).

Es decir: lo que se da (y exige) es según lo dado (y exigido) mismo y no según nosotros. En otras palabras, en términos modernos, el objeto decide, no el sujeto indicador.

En la fórmula de Arsitóteles para la “ontología / metafísica” esto se refleja de la siguiente manera: “ser como ser” (“to on èi on”).

2.-- Dando un nuevo significado.

En este caso, se trata tanto del hecho (y de lo deseado) como, sobre todo, de lo que ese hecho (y su deseo) provoca en la persona que se enfrenta a él.

En otras palabras: en términos modernos, tanto el objeto como especialmente el sujeto como ser interpretativo independiente del objeto.

Nota. -- W. Leibbrand/A. Wettley, *Der Wahnsinn (Geschichte der abendländischen Psychopathologie)*, Friburgo/Múnich, 1961, 60, cita un texto de Platón, *Sophistès (Soph. 228)*, que habla de “para.frosunè”, el pensamiento fuera de la realidad. El que piensa demasiado en la sombra de la realidad está en una ilusión, en un delirio, - está loco, “parafron”. Obsérvese que el contramodelo se llama “so.frosunè”, pensando en la propia realidad.

El caso más agudo de sofosunè, pensamiento “de verdad” (pensamiento basado en la realidad, objetivo) es lo que hace, por ejemplo, el fenomenólogo: presta atención a lo que está directamente dado y a nada más. Presta atención al fenómeno, es decir, a lo que se muestra, como fenómeno, es decir, en la medida en que es un fenómeno.

El caso más agudo de la parafrasunè es la locura completa, en la que el loco dice de algo, algo que está completamente fuera del primer algo, que, en ese caso, no es el objeto sino otra ocasión para reclamar lo que sea del objeto.

CF. 31

Observemos que pensar fuera de la realidad, tal como se acaba de definir, crea problemas, mientras que pensar de acuerdo con la realidad resuelve los problemas. Lo que sugiere que esto último es cultura. Cfr. *CF. 10* (“Solución real”).

Un ejemplo: el concepto de “*responsabilidad*”.

1. Comprender el significado de una frase

La “responsabilidad” en sí misma puede definirse como tratar -interpretar- una tarea (dada + solicitada) de tal manera que, al tratarla, uno haga justicia a su implicación con la propia conciencia -- Expresado coloquialmente: ¡dejar que tanto lo dado como lo solicitado “lleguen a la propia conciencia”!

Entonces: mi hijo está enfermo. En conciencia, no puedo dejarlo a su suerte. Conciencia” es la palabra común para “compromiso ético”. Significa darse cuenta de que hay situaciones con derechos y deberes e incluso ideales.

Analítico.

Dado: Mi hijo está enfermo.

Se pide: hacer algo para salvarla de este lamentable estado.

Solución: o me ayudo a mí mismo o llamo a un médico.

Este comportamiento es, en términos hegelianos, “wirklich” (*CF 01*), fiel a la realidad, pues hace justicia a lo que se da y se pide.

2.-- Dar un significado diferente a una frase

Dado: Mi hijo está enfermo.

Exigió: hacer algo para salvarlo.

La solución que no es ética, sin escrúpulos, es “no me importa”.

Lo dado y lo exigido, que siempre son uno, no entran en juego.

Aquí, el significado se introduce literalmente. Fundado en el sentido punitivo de la palabra. No proviene de lo dado y lo exigido. Pero de un sujeto -cínico, patológico-.

La tradición latina lo llama “peccatum omissionis”, pecado de omisión. Es como si, en caso de omisión, lo dado y lo pedido ni siquiera existieran. En tal caso, se piensa fuera o al lado de la realidad.

Por cierto: según *Paul Diel* (1893/1972; psicólogo austriaco-francés), en su *Psychologie curative et médecine*, Neuchatel, 1968, ese comportamiento cínico es tan psicológicamente enfermo(r) como la neurosis, sí, peor, más enfermo, más patológico, pero con apariencia de fría razón y, por tanto, aparentemente psicológicamente “normal”. Esto explica que Platón hable de para.frosunè, nexo con la tarea de pensar.

CF. 32

Muestra 11.-- Representación e interpretación del fenómeno. (32/37)

Volvamos a la doble vertiente del capítulo anterior.

Pero ahora sobre la base de lo que llamamos, en un sentido muy general, “representación del fenómeno”. En la representación de los fenómenos -en forma de descripción o relato- los datos coinciden en cierto modo con la petición en el sentido de que se trata de representar los datos lo más correctamente posible. Esto es lo que se conoce como “concepción”, es decir, captar lo dado (en su esencia) y ponerlo en palabras o interpretarlo en signos.

La fenomenología de Hegel, que representa un hecho principal en sus formas culturales-históricas o modos de manifestación,-- la de Husserl, que representa el ser general (‘eidos’; fenomenología eidética), la fenomenología de Teilhard de Chardin, que representa la evolución de las formas de vida, son tres tipos de una representación -a veces teóricamente muy complicada, de hecho sobrecomplicada- de los fenómenos.

Comenzamos con un esbozo del propio E. Husserl. 32/34.

Muestra de bibl. : W. Biemel, Hrsg./ Einl., E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie (Fünf Vorlesungen)*, La Haya, 1950, 31

Husserl, en ese passus, quiere mostrar que la duda absoluta (“dudo de todo”) es una imposibilidad (por cierto, en la estela de R. Descartes). Razón: la propia experiencia de dudar de “todo” es indudable. Se trata de la supervivencia como un punto de partida indudablemente “dado” y, por tanto, completa o “absolutamente” cierto.

Este es el texto.

Dada. -- Estoy viviendo algo, por ejemplo, una decepción o una frustración.

La demostración absolutamente cierta de la experiencia o vivencia como experiencia.

Husserl: “Toda experiencia mental, o incluso cualquier experiencia, puede, en cuanto se convierte en un hecho, ser objeto de atención y comprensión.

Inmediatamente es, en este mismo acto de observación, algo que está absolutamente ahí (dado). Es un hecho en la medida en que es algo que “es” (“Seiendes”), como algo que está “ahí”. Cuestionar su ser no tiene sentido”.

Esa es la visión del fenómeno puro. Pero también hay una interpretación posible.

Husserl: “Bien, puedo ver qué tipo de ‘ser’ es éste y cómo este tipo de ‘ser’ es comparable a otros tipos de ser.

CF. 33.

Puedo considerar además lo que, en este caso, significa la “dación”. Pensando más, puedo prestar atención al hecho de que estoy prestando atención al acto de vivir a través de él. (...)”.

En otras palabras, aunque es inherente a la propia experiencia consciente en la medida en que se está atento a ella, la comprobación de los tipos de ser, de lo dado, etc. es ya interpretación, es decir, procesamiento por parte de quien lo vive, de lo percibido.

Lo absolutamente cierto.

Husserl: “En cualquier caso, estoy constantemente en un terreno absolutamente seguro. Porque tal percepción es y sigue siendo -mientras dura- algo absolutamente cierto, -- un “esto ahí”, -- algo que, tomado aisladamente, es lo que es”.

Husserl cae en el par de opuestos “existencia/esencia” (que ya fue señalado por Platón; CF14). Inmediatamente se encuentra en plena ontología. Esto es evidente por lo que dice ahora.

Husserl: “Algo por lo que puedo medir -es una medida incuestionable- lo que el ‘ser’ y el ‘ser dado’ pueden significar y, en este caso, deben significar. Por supuesto, con respecto al tipo de ‘ser’ y ‘ser dado’ del que ‘este ahí’ (*nota*: la supervivencia) es una muestra”.

Husserl busca “una medida”, una norma, con la que pueda medir la realidad (“cómo es algo real y cómo es realmente”). Pero eso es, aparte de la fenomenología, ya empezar la ontología o teoría del ser.

En otras palabras, lo que se muestra -fenómeno- es algo que está ahí.

Nota - Aquí lo mantenemos simple. Pero los que quieran saber más sobre el tema y adquirir “conocimientos” se remiten, por ejemplo, a

-- R. Bakker, *De geschiedenis van het fenomenologisch, denken*, Utrecht/ Antw., 1964 (prehistoria: -- Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty);

-- *Alph. de Waelhens, Existence et signification*, Lovaina/París, 1958 (problemas fenomenológicos de todo tipo);

-- R. Bruzina/Br. Wilshire, ed., *Crosscurrents in Phenomenology*, La Haya/ Boston, 1978 (problemas fenomenológicos).

-- Sobre la hermenéutica o teoría de la interpretación: O. Pöggeler, Hrsg., *Hermeneutische Philosophie*, Munich, 1972 (Dilthey, Heidegger, Bollnow, Gadamer, Ritter, Becker, Apel, Habermas, Ricoeur);

-- P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations (Essais d' herméneutique)*, París, 1969 (*hermenéutica y estructuralismo* (CF 22); *hermenéutica y psicoanálisis freudiano*; *hermenéutica y fenomenología*, etc.).

Hasta aquí la introducción.

CF. 34.

Ahora mostraremos concretamente, por medio de una experiencia -frustración y agresión- lo que puede ser la interpretación o la interpretación. Se trata de una pieza de hermenéutica práctica.

A.-- Frustración/agresión.

Por supuesto, se ha escrito mucho sobre esa conexión (causal): quien está decepcionado, tiende a atacar, sí, se convierte en una mente de ataque. Eso es lo que tenemos que pasar. -- Consideremos ahora cómo se puede interpretar esto.

B.-- Explicaciones. (34/37)

Seleccionamos al azar algunas de las interpretaciones.

a. La Escuela de Yale.

Muestra de bibl.: R. Denker, *Agresión (Kant/ Darwin/ Freud/ Lorenz)*, Amsterdam, 1967 (// *Aufklärung über Aggression*, Stuttgart, 1966), 76/78 (Hipótesis de frustración-agresión de la Escuela de Yale).-

(1). S. Freud (1856/1939; fundador del psicoanálisis)

En varias declaraciones afirmó que si el comportamiento lujurioso o de evitación del dolor se inhibe (encuentra resistencia), entonces la decepción (“frustración”) sigue con su estela de agresión (“agresión”).

En resumen: presagio (decepción)-- secuela (ataque)).

(2). La Escuela de Yale.

Al igual que Freud, este enfoque tipifica el ataque como un fenómeno “reactivo” (de respuesta), es decir, como una secuela de un presagio.

1937.-- John Dollard, en un estudio de un grupo del sur de EE.UU., afirmó como axioma que fue formulado en *J. Dollard et al, Frustration and Aggression*, New Haven, Yale Univ. Press, 1939.

a. La agresión es siempre, lícitamente, la consecuencia de una frustración como portento.

b. La frustración siempre tiene como consecuencia la agresión. La “frustración” se interpreta como un obstáculo en la consecución de un objetivo establecido.

(3). La Escuela de Yale.

En respuesta a la crítica de que el término “siempre” no es sostenible, *N. Miller et al, The Frustration-Aggression Hypothesis*, en *Psychol. Review* 1941:48, 337/342, lo expresa de otra manera.

a. La frustración también se puede procesar de otra manera: sin atacar.

b. La frustración es siempre un signo (legal) de tendencia al ataque, pero no de ataques elaborados.

CF. 35.

A. Plack u.a., *Der Mythos vom Aggressionstrieb*, Munich, 1974, reacciona contra las interpretaciones de ataque(s) de S. Freud, K. Lorenz (1903/1984), Nico Tinbergen (1903/1994), A. Mitscherlich y afirma que:

- (1) la agresión no es innata (“activa”) sino reactiva y
- (2) no es universal. Estos teóricos se basan en una inducción impura, que no es azarosa y demasiado limitada en número.

Los grandes simios, por ejemplo, son “amistosos” en lugar de atacar, y los primitivos muestran una caridad que les permite sobrevivir en sus circunstancias.

Nota -- Hay que mencionar el famoso libro de *Elisabeth Kübler-Ross, Lecciones para los vivos (Conversaciones con los moribundos, Balthoven, 1970 (// On Death and Dying, Nueva York, 1969).*

En él, o.c., 48/140, se explica sobre la base de material fáctico que el presagio de error de cálculo -en este caso: la muerte- no siempre va seguido de un ataque:

1. la negación (“Eso no es posible. ¡Yo no!”), la ira (“¿Por qué yo ahora? ¡No voy a aceptar eso!”), las cosas (“Me quedaré callado. ¿Quién sabe? ¡No me escaparé así!”), el abatimiento (“¡He tenido errores de cálculo toda mi vida!”),

2. aceptación (“Es el destino de todos”), son toda la serie de fases o tipos de reacción. La ira, típica del ataque y la agresión, es sólo un tipo de reacción.

b. La teoría del ABC.

Muestra de bibl.:

--- A. Ellis, *The Theory and Practice of Rational-Emotive Psychotherapy*, Nueva York, 1961;

-- A. Ellis/ E. Sagarin, *Nymphomania*, Amsterdam, 1965 (// *Nymphomania*, Nueva York, 1964).

O.c., 137s. -- La teoría ABC de la personalidad tiene una hermenéutica muy curiosa.

A es el hecho decepcionante (por ejemplo: la ninfómana que va de cama en cama y se encuentra un caso decepcionante; por ejemplo: el médico que dice que uno es incurable).

C es la reacción o interpretación (última) de un hecho tan frustrante. El rasgo característico de la teoría ABC es que sitúa los axiomas personales (B) entre el estímulo (A) y la reacción (C) de tal manera que C es el resultado tanto de A como de estas proposiciones.

Sentido común.-- B como el sentido común razona de tal manera que la frustración es razonada y con la mayor calma posible. No dramatiza. “Es muy decepcionante. Todavía no puedo soportarlo. Pero lo superaré”.

CF. 36

La neurosis (la mente neurótica).

Aquí no prevalece la concepción del significado, sino el fundamento del mismo.

“Estoy decepcionado. Es decepcionante. No hay que digerirlo nunca”. B. a saber “Lo que uno se engaña pensando” (o.c., 138), provoca en primer lugar (con el trasfondo de la situación frustrante) C, es decir, el sobreesfuerzo, el abatimiento o lo que sea.

Los autores: “¡No puedo soportar que esto ocurra en el punto A! ¡Es horrible! ¡Horrible! ¡Desastre! Me convierte en un individuo completamente inútil” (O.c., 138). -
- Como se dice en o.c., 139: la reacción o interpretación neurótica no se debe tanto al fracaso (A) como a la actitud, la “actitud”, hacia el fracaso (B).

Frases.-- El juicio de la mente sana y neurótica se expresa en juicios que son típicos.

Estos juicios, citados, o.c., 191v., son todos verdaderos axiomas, definiciones de fracaso.

Por ejemplo, “Es un hecho inevitable que uno se sienta completamente confundido por los problemas y las dificultades de los demás”. “La felicidad del hombre depende de factores externos y tiene poco poder sobre sus propias preocupaciones e inquietudes”. “Hay que ser competente, apto y exitoso en todos los aspectos para considerarse un ser humano pleno”.

Cuando un error de cálculo atraviesa tales axiomas (= gafas), es inevitable, a menos que uno se recupere, que prevalezcan las reacciones negativas (negación, acartonamiento,-- ira).

Extraño: la voz interior de esas personas formula los axiomas (CF 26: *El pensamiento interior*). De lo que se desprende que la facultad de juzgar está perturbada.

c. La hipótesis de la elevación de W. James (1842/1910; pragmático).

Esta interpretación aparece en sus *Variaciones de la experiencia religiosa (Una investigación sobre la naturaleza humana)*, Zeist/ Arnhem/ Amberes, 1963 (// *The Varieties of Religious Experience* (1902)), 27/34.

“Para la religión, el servicio de ‘El Altísimo’ nunca es un yugo. La sumisión aburrida ha quedado muy atrás y una voluntad -que puede adoptar todos los matices entre la serenidad alegre y la alegría ansiosa- ha ocupado su lugar”. (O.c., 27).

Precisamente por ello, las personas verdaderamente religiosas son capaces de sobrellevar perfectamente las frustraciones (“Esta tierra es un valle de lágrimas más que un paraíso terrenal”).

CF. 37.

No con la aburrida aceptación del estoico, que mira con altanería a los que no pueden afrontar la decepción. No con la huida del epicúreo que se retira a su “jardincito” para escapar del mundo frustrante y buscar una vida melancólica y placentera. Pero con el sentido de lo sublime, que, según Santiago, es característico del hombre verdaderamente religioso.

El cristianismo, dice James, supera al estoicismo, que se basa puramente en la moralización: “Mientras que la exhortación puramente “razonable” (*nota: también característica del estoico*) requiere un esfuerzo de la voluntad, el comportamiento cristiano es el resultado de la inspiración de una emoción superior (*nota: el sentido de lo sublime*) que está presente sin esfuerzo de la voluntad”.

James incluso define cualquier religión verdadera como ese sentido de lo sublime. -- “Hay un estado de ánimo -- conocido por las personas religiosas, pero no por otras -- en el que el impulso de autoconservación ha sido sustituido por la voluntad de “callar” y no ser “nada” en la “inundación”, los “torrentes” de Dios.

En ese estado de ánimo, lo que más temíamos se ha convertido en la fuente de nuestra seguridad. La hora de la muerte de nuestra actitud “moral” (*nota: puramente moralizante*) se ha convertido en nuestra hora de nacimiento espiritual”. (O.c., 31).

“Esta felicidad en ‘lo Absoluto y Eterno’ no la encontramos en ninguna parte excepto en la religión. Se distingue de toda felicidad “natural”, de toda alegría en el presente solamente, por ese elemento de exaltación al que tantas veces me he referido”. (O.c., 32).-- “Una pena exaltada es una pena a la que se accede interiormente”. (Ibid.).

Esto se expresa en el sacrificio: “El religiosamente feliz acepta el mal exteriormente como una forma de sacrificio, pero interiormente sabe que el mal ha sido superado para siempre”. (O.c.,33)

James resume: “La conciencia religiosa es este intrincado acto de sacrificio en el que una infelicidad inferior es contenida por una felicidad superior” (ibíd.). (ibid.).

“La religión convierte así lo que es en todo caso necesario, en algo fácil y feliz”. (O.c., 34).

Conclusión.-- El manejo adecuado de las frustraciones es una forma elevada de cultura, pues resuelve un problema principal de la vida.

CF. 38

Muestra 12.-- El axioma de identidad: significado e interpretación. (38/41)

Seguimos con nuestro tema anterior: la creación de sentido. Pero esta vez aplicado no a una inmersión (como les gusta traer a colación a los fenomenólogos husserlianos) sino a lo que se encuentra en todos los manuales de ontología, lógica tradicional y formalizada: el principio de identidad.

Existencia/esencia captada. (38/39)

Releemos *el CF 14* (“*Realidad*”).

A Husserl se le oyó decir: “Esto - ahí (*nota*: se trataba de una experiencia interior),- algo que, tomado aisladamente, es lo que es” (*CF 33*).

Dicho de forma clásica, el axioma básico que rige todo el ser y todo el pensamiento directo del ser:

“Lo que es, es” (se subraya la existencia);

“Lo que es así, es así” (esencia enfatizada).

“Demostrar” algo así, es decir, deducirlo a partir de frases preposicionales, es imposible, porque para “demostrar” estas frases preposicionales se necesitan todos los postulados de identidad, ¡absolutamente o no! Esto equivale a lo que los lógicos tradicionales llaman un “*circulus vitiosus*”, un razonamiento circular “vicioso” (irresponsable).

La única forma de prueba: la probatoria o evidente. Es decir: si uno con una mente o “*intelecto*” sano (no neurótico o con otros prejuicios) se enfrenta a algo que está ahí o a algo que es así, sólo hay una reacción: decir que ese algo está ahí o que ese algo es así.

Nota -- En matemáticas y lógica esto se expresa “*tautológicamente*”: “*a es a*” (que es precisamente una aplicación del principio o axioma de la lógica tradicional (que utiliza términos matemáticos y lógicos además de palabras de los lenguajes naturales (*CF 27v.*)). Lo mismo ocurre con la igualdad (cuantitativa) “*a = a*” un tipo de ecuación matemática.

Modalidades del principio.

Modalidad” significa aquí “variante”.

Muestra de bibl.:*Ch. Lahr, S.J., Cours de philosophie, I (Psychologie Logique),* París, 1933-27, 502/506 (*La proposición*).

La lógica tradicional habla de “cantidad” y “calidad” de los juicios.

Cantidad.

Esto se aplica a las dimensiones conceptuales (*CF 04*) de la asignatura:

a. singular/ privado/ universal;

b. trascendental.

CF. 39.

Calidad.

Esta vez es más bien el refrán.

“Esa pared es blanca” (frase afirmativa).

“Esa pared es blanca en cierto sentido” (expresión restrictiva o condicional).

“Ese muro no es blanco” (frase negativa).

Vuelva a leer *CF 15* (rango idéntico). Obsérvese que la frase restrictiva también puede decir “Ese muro no es blanco en cierto sentido”. Esto es lo que expresa la lengua vernácula con una figura retórica: “Esa pared es blanca y no es blanca” (que no viola el principio de contradicción, porque es una oración restrictiva).

Nota -- Hay otras dos formulaciones del axioma de identidad en circulación.

a. En términos de contradicción o contrasentido: “Algo no puede ser (así) y no (así) al mismo tiempo y bajo el mismo punto de vista”.

b. En términos de tercero excluido: “Aparte de (ser como) y no (ser como) no hay un tercero (tipo de realidad)”.

Esto es hablar en términos de un dilema (hay dos y sólo dos posibilidades).

Atención: ¡estas dos expresiones no son nada nuevo! Dicen, con otras palabras explicativas, precisamente lo mismo que el mero axioma de la identidad. Porque fuera del ser absoluto o abarcador no hay absolutamente nada (se dice entonces con una figura retórica: “el absoluto o la nada total”, -- que es absolutamente nada (no se engaña uno con la figura retórica)).

Nota: El principio de identidad es universalmente aplicable.

“Si esa pared es blanca, en un sentido blanco, no blanco, entonces esa pared es blanca, en un sentido blanco, no blanco”.

Esa repetición es la expresión del ser (existencia/esencia) de ese muro, la articulación de lo que es (totalmente es, en parte es, no es).

Siempre ese rango identificable. Ese es el significado de la frase.

Y ahora la base de zinc. (39/44)

La concepción del significado es una cuestión de obviedad, de claridad. En el lenguaje antiguo “a.lètheia” (lat.: veritas), “verdad” (entiéndase: lo que se muestra como (así) ser).

En términos de Parménides de Elea: “El ser según sí mismo, como es en sí mismo, en sí mismo”. Cfr *CF 30*--

De ahí que “lo que es verdad, es verdad” . “Lo que se muestra ya (así) siendo, se muestra (así) siendo”.

Inmediatamente tenemos la “verdad” o “claridad” trascendental como concepto básico, además del “ser” y la “unidad” (*CF 15: conceptos omnicomprendidos*).

CF. 40.

La conciencia.

Conciencia” es todo lo que se sabe que es.

Que no es lo mismo que todo lo que se reconoce como tal. Porque entre el puro saber que algo es o es así y el entrar en él y reconocer que lo es, hay a veces un abismo. El abismo de la mentira consciente o la represión inconsciente y subconsciente.

Releamos *CF 30: para.frosunè y so.frosunè*, realidad pensante y realidad pensada.
-- O, en términos hegelianos, pensamiento real y pensamiento irreal.

El método introspectivo.

Algunos psicólogos recurren al método introspectivo.

Así, *Paul Diel, Psychologie curative et médecine*, Neuchatel, 1968.

Consiste en observar, examinar y diseccionar a uno mismo. Diel ve en ella el único método real de conocimiento de la humanidad, sin el cual ni el más rabioso conductista puede entender nada de lo que ocurre en el hombre. ¿Qué significaría la envidia, por ejemplo, para el conductista si nunca, a través de la autoobservación, hubiera experimentado algo parecido a la envidia? Sólo sería un punto ciego.

Pero -añade Diel- nuestro autoconocimiento se ve perturbado por las falsedades sobre nosotros mismos. Especialmente nuestras vanidades perturban nuestra autopercepción. “Vanidad” significa:

- a. Vacío” (“Ese barril es vano”),
- b. complacencia”, es decir, un prejuicio autoconcebido de manera que lo que no existe se percibe como si existiera y viceversa.

No es el afán sexual -como sugiere Freud- lo que principalmente perturba nuestro (auto)conocimiento, sino nuestra vanidad. Eso dice Diel. Y nuestras vanidades en cuanto a la sexualidad, la nuestra y la de los demás.

P. Ricoeur, Le conflit des interprétations, París, 1969, a.o. 171ss. 238, se basa en el método reflexivo. Siguiendo la estela del autoconocimiento desde Sócrates de Atenas (-469/-399), pasando por *J. Nabert (Les philosophies de la réflexion)*, hasta nuestros días, Ricoeur sostiene que la filosofía es “reflexión” (o.c., 322) y que es reflexión sobre uno mismo (Descartes, Kant, Fichte).

“Pienso” es una experiencia (de la mente) inconfundible y, por tanto, “verdadera” (evidente). Pero esto no significa que haya una panacea, una cura, disponible. Dentro de ese “yo creo” aparecen todo tipo de cosas, ¡verdaderas y falsas! ¡El “yo pienso” es “una verdad básica que, aunque inconfundible, es sin embargo ‘abstracta’ y ‘vacía’” (o.c., 322)!

CF. 41

¿Qué se hace con eso? ¿Sobre el autoconocimiento y sobre el conocimiento del resto de todo lo que es? Pero queda lo que dice Diel: gracias al autoconocimiento podemos descubrir si sufrimos un autoengaño consciente o inconsciente. Si entendemos el ser según sí mismo (so.frosunè) o según nosotros.

“Lo que es (así), es (así)”.

No se puede pensar esto sin un mínimo de reverencia por todo lo que es “verdadero” (evidente y, por tanto, si es necesario, comprobable o encontrable). El respeto a la verdad de lo que se muestra es un rasgo mental que se manifiesta a través de esta frase “Lo que (así) es (así)”. De forma indirecta. Pero inequívocamente como “lo que es” (para usar el término de Husserl). El respeto es reconocer lo que (así) es.

“Lo que es (así), es (así)”.

No se puede creer esto sin un mínimo de honestidad. La honestidad es la reverencia de quien, con el compromiso cabal de la conciencia (responsabilidad; *CF 31*), se entrega a lo que es verdadero, es decir, a lo que se muestra (así) y no de otra manera.

Sinceramente, como sujeto de la conducta (co)responsable, digo lo que sigue: “Si soy honesto (conmigo mismo y también con lo que se da, como si estuviera allí), entonces debo reconocer “en conciencia” que lo que es (así), (así) es”.

En otras palabras, el axioma de identidad es una cuestión de verdad -lo que se muestra a sí mismo- respecto a lo que es en sí mismo (según sí mismo), y por lo tanto una cuestión de sentido, pero también y al mismo tiempo una cuestión de respeto a la verdad como verdad y de honestidad conmigo mismo y hacia la verdad, y por lo tanto una cuestión de sentido o interpretación o interpretación, que es el reconocimiento. “¡Según yo, es así según lo que es!”.

En términos ABC-teóricos: ¡lo que es A es A! Lo dado, aunque sea decepcionante, es lo dado. Mi B es tal que tomo A como A es. Por lo tanto, mi reacción final a la A dada es “verdadera”, pero al mismo tiempo honesta y basada en la reverencia por todo lo que es, es decir, por todo lo que se muestra como ser y por lo tanto resulta ser “verdadero”. Cfr. *CF 35 (ABC)*.

Conclusión.-- El principio de identidad que se encuentra repetidamente en las ontologías, las lógicas y las matemáticas es el juicio, la expresión del reconocimiento, el respeto y la honestidad,-- sin el cual la cultura en el sentido “verdadero” es impensable.

CF. 42

Muestra 13.-- La interpretación degradante. (42/45)

Consideremos brevemente una escuela de pensamiento muy actual, el deconstruccionismo: **Muestra de bibl.: Theo de Boer y otros, Modern French philosophers**, Kampen / Kapellen, 1993.

Este folleto, una de las muchas publicaciones sobre el desmantelamiento del pensamiento, contiene ocho contribuciones de ocho colaboradores (activos en la Universidad Libre de Ámsterdam):

M. Foucault (1926/1984), quien, siguiendo los pasos de G. Bataille y M. Blanchot, intenta desmontar el concepto de poder, uno de los factores influyentes en nuestra cultura occidental;

J. Derrida (1930/2004), quien, siguiendo la estela de M. Heidegger (“die destruktion”) y de Saussure (CF 22: estructuralismo) (lo que Derrida llama) intenta “deconstruir” (“déconstruire”) el “logocentrismo” (prácticamente: la ontología occidental tradicional);

J.-Fr. Lyotard (1924/1998), que echa por tierra la pretensión de los relatos omnicomprendivos (es decir, las interpretaciones globales de la historia humana, como la historia sagrada de la Biblia o la creencia en el progreso de los pensadores modernos) y los desenmascara como construcciones del pensamiento;

Julia Kristeva (1941/...) y **Luce Irigaray** (1939/...), que desmontan la falocracia, la pretensión del pensamiento masculino al monopolio de la verdad absoluta;

J. Baudrillard (1929/2007), que desenmascara el ámbito de los signos en nuestra sociedad occidental como cultura de la simulación;

E. Levinas (1905/1995), que desenmascara desde un punto de vista judío la egología (filosofía del yo) omnicomprendiva, que cree que el ser omnicomprendivo está contenido en un yo o conciencia igualmente omnicomprendivo;

P. Ricoeur (1913/2005), que trata de integrar, entre otros, a los tres pensadores críticos, K. Marx, P. Nietzsche, S. Freud, como desenmascaradores del pensamiento moderno autoconsciente.

Guido Vanheeswyck, en una breve reseña (esforzada), dice que el término “deconstruccionismo” (que sí se ajusta, por ejemplo, a un Jacques Derrida), no refleja claramente el verdadero contenido de los pensadores tratados en la obra. Se ciñe a Woldring, que utiliza el término “filosofía hermenéutica” en su introducción.

La razón es: ¡casi todos los discutidores toman como un hecho un texto (de predecesores), con como exigencia una interpretación desenmascaradora! En griego antiguo: una “paráfrasis” que es “erística”.

CF. 43.

Nota -- No hay que alarmarse demasiado: el propio Derrida, la figura principal (hasta las interpretaciones anarquistas que se han hecho de él), dice que, cuando el señor Heidegger intenta “destruir” toda la tradición ontológica occidental (“radikale Destruktion”), comete una tarea impracticable, pues, para hacerlo -dice Derrida- tendría que encontrar una posición fuera de la ontología tradicional. Sólo entonces se pueden comparar las dos posiciones. Sobre todo, sólo entonces se pueden revelar los límites de la ontología tradicional. Tal cosa parece inviable para Derrida.

El propio Derrida dijo, en el transcurso de un discurso pronunciado en Los Ángeles (1987), que Grecia, el cristianismo y el idealismo alemán (Kant, -- Fichte, Schelling, Hegel) “le son ajenos” debido a sus orígenes judíos. Eso explica mucho sobre el deconstruccionismo de Derrida.

Eristic. (43/44)

Erizo’ en griego antiguo significa “disputa” (con o sin lucha).-- “Hè eristikè technè” significa “erística” (habilidad para disputar). La escuela de Megara se llamaba “hoi eristikoi (philosophoi)”, los erísticos.

Muestra de bibl. : E.W. Beth, *De wijsbegeerte der wiskunde van Parmenides tot Bolzano*, Antwerpen/ Nijmegen, 1944, 78/92 (*Eristiek en scepsis*).

Según Beth, sacar a relucir las paradojas es típico de los erísticos. Este método consiste en interpretar un texto de tal manera (método hermenéutico) que las contradicciones (incongruencias) queden al descubierto. La llamada “reductio ad absurdum”. Eukleides de Megara (-450/-380; fundador de la escuela megárica), por ejemplo, no atacó los axiomas de los textos, sino las inferencias derivadas de esos axiomas.

Zenón de Elea (±500/...; alumno de Parménides) ya utilizaba este método. Aristóteles resume su esquema de razonamiento de la siguiente manera: “Ni tú, ni yo, aportamos pruebas irrefutables de lo que afirmas”. En otras palabras, ni uno ni otro tienen motivos “racionales” convincentes y generalmente aceptables.

El método erístico ha sido tachado de “Spielerei” o enfermedad de la contienda. Pero Beth dice, o.c., 84: “El método del contramodelo (= el método de refutación erística) ha sido aplicado por las matemáticas modernas y la logística con gran éxito”. Frente al modelo que se desmonta, se plantea un contramodelo que se deriva del absurdo del modelo.

CF. 44.

La infame “prueba del absurdo” (si al menos no hay más que modelo y contramodelo (“tercero excluido”(CF 39)).

Un ejemplo socrático-platónico.

Los sofistas afirmaban que sólo el hombre “entendido” (en lenguaje moderno: el “racional”) es el hombre “bueno” (es decir: vivible, resistente, útil, virtuoso).-- Ver el texto.

Ahora el desmantelamiento.

A lo que Sócrates - Platon: “Si sólo el experto es el hombre bueno y si el ladrón es un experto (en el robo de bienes, propiedad de los compañeros), entonces el ladrón es “un hombre bueno””.

¡Algo que ni siquiera el sofista desarraigado y nihilista aceptaría tan fácilmente!

De las conclusiones inaceptables del modelo se insinúa que el contramodelo es aceptable. Hablando racionalmente. Razonablemente hablando.

Decimos ‘racionalmente’ o ‘razonando’. Porque la erística es esencialmente un contra-razonamiento. Es esencialmente “para.frasis”, comentario. Comentario del texto porque toma al oponente por su punto débil, es decir, sus axiomas (personales o más generales) y las deducciones inaceptables de los mismos. En este sentido, la “reductio ad absurdum”, la reducción al absurdo, es también un “argumentum ad hominem”, una prueba realizada contra la persona del oponente que proporcionó el texto a interpretar. A través de su texto uno se dirige a él.

Conclusión. - Resumimos.

1. Comprender el significado de una frase.

Cuando pienso en el texto, pienso en el verdadero significado del mismo.

2. Dar un significado diferente a una frase . Siguiendo el texto, sí pienso un poco en el sentido del texto, pero más bien en las inferencias inaceptables que, en mi opinión, vía razonamiento, contra-razonamiento entonces, surgen del (sentido del) texto.

Veremos que, por ejemplo, un Derrida mezcla en algún lugar del texto mucho más que las interpretaciones lógicamente estrictas e inaceptables, para deconstruir el texto desde todos los ángulos posibles. Del que ahora un pequeño ejemplo.

El concepto de “responsabilidad” es ridiculizado. (44/45)

Muestra de bibl.: M. Lisse, *Le motif de la déconstruction et ses portées politiques*, en Tijdschr.v.filosofie 52 (1990): 2 (junio), 230/250.

CF. 45

Lisse, a.c., 247, cita.-- Micha Brumlik plantea a Derrida la cuestión de la responsabilidad en relación con el nazismo y los campos de concentración.

A lo que Derrida respondió: “Sospecho del concepto metafísico de responsabilidad. Aunque está incluido en el lenguaje de los derechos humanos (en los preceptos de toda democracia, en la ética y la política occidentales), este concepto metafísico no impidió, por desgracia, el nazismo y Auschwitz.

Nota -- Con esto, Derrida trata de enfatizar la impotencia de los conceptos impresos y procesados en los textos. Lo que, por supuesto, todo pensador tradicional que trabajaba en “conceptos metafísicos” sabía.

Sí, la gente de a pie sabe que, por ejemplo, las nociones básicas impregnadas por la educación no producen, al menos para algunos de los educados, el resultado que esperan los que los educan. Incluso es cierto que las nociones deconstructivas de Derrida, a su vez, ¡no producen el resultado que él, al menos, quería! Para demostrarlo, tuvo que rechazar rotundamente las interpretaciones anarquistas de su filosofía. Platón, en su momento, ya se quejó de que algunos de sus alumnos abusaban de su dialéctica “¡como perros que se desgarran entre sí!

Pero Derrida va más allá: “Por el contrario, ¡muy a menudo el capital nazi utilizó la axiomática con la que se combatió el nazismo!

Nota: Los nacionalsocialistas bajo A. Hitler también utilizaron el término “responsabilidad”. Pero basado en axiomas nazis.

Derrida: “Los gobiernos no sólo dejaron que Hitler lo hiciera. Tampoco las declaraciones de los intelectuales, las nociones teóricas derivadas de esta noción de responsabilidad, bastaron para detener el nazismo. De hecho, se produjo lo contrario. Se creó una red de complicidades a cada paso. Todo esto nos deja una mala conciencia hasta el día de hoy”.

Derrida juega el destino trágico de lo que él llama la noción “metafísica” de “responsabilidad” contra esa noción misma.

En otras palabras: ¡habla como si un concepto (metafísico) incluyera también sus sentidos! ¡Las irresponsabilidades de la gente, que habla mucho de “responsabilidad”, parecen formar parte del propio concepto! Que, por supuesto, se vuelve tan degradable.

C F. 46.

Muestra 14.-- El razonamiento. (46/47.1)

Lo acabamos de ver (CF 44): “Si sólo el experto es un hombre bueno y si el ladrón es un experto (en el robo de los bienes del vecino), entonces el ladrón es “un hombre bueno”.

También hemos señalado de pasada que la lógica tradicional es ontológica en la medida en que se expresa en frases “si-entonces”.

Pasemos ahora a esa hipotética frase como tal.

E. De Strycker, S.J., Beknopte geschiedenis van de antieke filosofie, Kapellen, 1967-1, 103v. (El método hipotético), menciona que Platón tomó prestado este método de razonamiento de los matemáticos de su tiempo. Por “hipótesis” entiende “una proposición (juicio) asumida sin prueba (por los interlocutores en la filosofía dialógica), de la que puede derivarse otra proposición (juicio)”.

Deducción/reducción.

De Strycker señala dos formas.

Síntesis del sol” (deducción).

“Si A, entonces B”. Donde A es una proposición dada.

Por ejemplo, “Si sólo el experto es una buena persona, entonces el ladrón, si es un experto, es una buena persona”.

2.-- “Análisis” (reducción).

“Si X, entonces A”. Donde X es una propuesta buscada.

Así: “Si la luna se mueve delante del sol, hay un eclipse de sol”. Mientras la primera frase o prefacio no esté probada, la segunda frase o postfacio depende de una proposición que aún está por probar. Por eso hemos añadido X, desconocido, al prefacio.

De Strycker

a. El método ordinario de los matemáticos de la época es la deducción o “sunthesis”: parten de un conjunto de “archai”, proposiciones, o “stoicheia”, elementos, que toman como hechos puros (es decir, para los que no buscan pruebas).

b. En cambio, Platón, en la dialéctica (filosofía), quiere hacer una investigación básica y trata de encontrar una prueba para los axiomas propuestos por los matemáticos sin ninguna prueba. Eso es “análisis” o reducción.

Se ve que las oraciones hipotéticas son en realidad “estoqueos” (CF 03) pero ahora en forma de oraciones “si-entonces”.

Se ve que el método leamático-analítico (CF 08) es una forma deductiva de razonamiento reductivo (se pretende que X ya es A), --que las pruebas desde el absurdo o *el método apagógico* (CF 44; “apagogia eis adunaton” dice Aristóteles An. priora 1: 7,4) es también una forma deductiva de razonamiento reductivo (desde el absurdo de las derivaciones de las premisas a otras premisas). Todo esto es platonismo. Así es también hoy.

CF.47.

En efecto: *I.M. Bochenski, O.P., Los métodos filosóficos en la ciencia moderna*, Utr. /Antw., 1961, 93v., dice: Como demostró J. Lukasiewicz (1878/1956; lógico polaco) -siguiendo por cierto las huellas de St. Jevons (1835/1862)-, toda prueba es divisible en dos grandes clases, a saber, en deducción y reducción”. Expresado de la siguiente manera:

Deducción: si A, entonces B; bueno, A; por lo tanto B.

Reducción: si A, entonces B; entonces A.

Por lo que la inducción (*CF 19*), que concluye del espécimen a la clase (conjunto) o de la parte al todo (sistema), es una forma muy frecuente de reducción. Como demuestra Bochenski, o.c., 94.

“Si toda el agua hierve a 100° C., entonces también lo hace esta agua y aquella. Pues bien, esta agua y aquella hierven a 100° C. (resultado de la prueba y el error). Así que toda el agua hierve a 100° C”.

El axioma de la razón o fundamento necesario y suficiente.

¿Qué hace la peculiar preposición en la formulación de Lukasiewicz “si A, entonces B”? ¿O en nuestro ejemplo “si A, entonces B” o “si X, entonces B”? Esa es la “hipótesis”. de B, o bien se expone la razón o fundamento suficiente ya conocido (o al menos la razón necesaria, ‘archai’ o ‘stoicheion’) o bien se expresa la razón necesaria y/o suficiente que aún queda por encontrar.

“Todo lo que es, ya sea en sí mismo o fuera de sí, tiene una razón o fundamento necesario y/o suficiente ‘archè’ o ‘stoicheion’”.

La forma lógica del estoicismo, el pensamiento ordenado, se sostiene o cae con ese axioma. De la que la prueba aún no es convincente (erísticamente irrefutable) pero que se capta por intuición directa.

Según *Ch. Lahr, Cours*, 531, razonar es buscar, exponer por el momento, relaciones desconocidas (*CF 15: rango identitario*) entre conceptos. Al menos en la lógica tradicional.

De nuevo, ¿qué haríamos práctica y teóricamente sin el razonamiento? Se trata de un bien cultural de incalculable valor. -

CF. 47.1.

El razonamiento como expansión del fenómeno.

Volvamos al apartado 4 de CF 13 (El número entero positivo).

Aristóteles señala que un fenómeno (aquí: un dominio) está representado por un número finito de axiomas.

Aplicado al sentido numérico.

Cambiar el axioma “Si a es un número, entonces el sucesor de a ($a+$) es “en ningún caso” 0 ”, por “Si a es un número, entonces el sucesor de a ($a+$) es o bien 0 o bien no 0 ”. El fenómeno que aparece así es el entero positivo y el entero negativo.

Cuanto menor sea el contenido conceptual, más amplio será el ámbito conceptual: al eliminar un axioma, se puede, por ejemplo, introducir $-1+ = 0$, es decir, el sucesor de -1 es 0 .

Fenomenología y definición.

Esta relación es mutua. - La representación de lo dado o del fenómeno según su esencia se hace en forma de, por ejemplo, axiomas (como en el término “número”) o en forma de texto (definición más larga o más corta: CF 06v.). Así, el texto de una historia muestra el acontecimiento a definir.

Lo contrario también es cierto: precisamente al definir, en un texto más largo por ejemplo o en una breve “definición”, se ve el fenómeno, ya sea el número entero positivo o negativo o un edificio descrito con precisión o lo que sea.

Conclusión.

1. Lo que uno ve, lo reproduce en una representación de los fenómenos (axiomática o no).

2. Una representación del fenómeno (axiomática o no) muestra el fenómeno, lo muestra con la mayor precisión posible.

El razonamiento es una “ampliación” o expansión del conocimiento del fenómeno.

En este sentido, el razonamiento es una fenomenología ampliada. Basado en reglas lógicas estrictas.

Modelo de aplicación: “Si es antes de las 7 de la tarde, la tienda está abierta. Bueno, la boutique no está abierta. Así que no es antes de las 7 de la tarde.

Se reconoce la regla: “Si A , entonces B . Bueno, $\neg B$ (no B). Así que $\neg A$ (no A)”.

(J. Anderson/ H. Johnstone, *Natural Deduction (The Logical Basis of Axiom Systems)*, Belmont (Calif.), 1962, 7).

De la cerrazón de la boutique, se concluye, vía “peajes de modo” (la regla), a la hora que se muestra vía que los desvíos y así se convierte en fenómeno.

Conclusión. - La fenomenología muestra el fenómeno. El razonamiento muestra un fenómeno que está relacionado con él (CF 05). De la exhibición a la demostración.

CF. 48.

Muestra 15.-- La cultura como sistema de valores. (48/51)

En el CF 01 definimos la “cultura” como la forma en que

a. la realidad (“ser”) se capta y

b. las tareas, en medio de la realidad, pueden ser dominadas, resueltas.

Pues bien, hemos visto que la realidad se capta en el sentido y el significado (CF 29vv.: *interpretación, sentido*) y en el razonamiento (CF 46v.).

Vimos -hacia el objeto de la interpretación y el razonamiento- que la realidad se interpreta (y se razona) como una pareja existencia/esencia (CF 14: “¿Cómo es de real algo? ¿Cómo es de real?”).

Pero hay otras interpretaciones de la realidad:

a. como identidad y sus variantes (CF 15: *diferencial*),

b. como una cuestión de hecho o “verdad” (CF 39).

Ahora queda un gran rasgo de la realidad por captar: el “valor” (que hace que un bien sea bueno).

Valor(es). (48/50).

El término “valor(es)” es originalmente un término utilizado en contextos económicos. El valor de uso de una cesta de manzanas, por ejemplo, o su valor de cambio, es algo obvio desde hace tiempo.

Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, el “valor(es)” se convierte en algo central a partir de H. Lotze (1817/1881). Y esto en un clima típicamente positivista.

1. El concepto de “realidad” -a ojos de un positivista- se limita a todo lo que se puede captar con los sentidos, preferentemente en forma de ciencias exactas (matemático-experimentales). ¡Estos ven todo lo que es real, ‘valor(n)libre’! Es decir, sin querer hacer ningún juicio de valor. Como datos puramente perceptibles por los sentidos.

Es evidente que ante tal axioma, el pensamiento positivo se convierte rápidamente en materialista. Limitado a lo que revelan nuestros sentidos terrenales. Reducir todo lo que no es sensorial, ya sea a la ilusión o a alguna forma de materia.

2. H. Lotze, siguiendo los pasos de Christian Herm. Weisse (1801/1866; hegeliano pero creyente cristiano), experimenta la vida como centrada en los valores: éstos conforman “el sentido de la vida”.

Pero no son la “realidad” en el sentido positivista-materialista. Son “un reino de valores” en sí mismos. Su tipo de realidad se llama “dinero”. Son válidos -tienen valor, representan un bien o bienes- sin ser positivos y materialmente tangibles.-- Inmediatamente nace la “axiología” (“axia” en griego antiguo es “valor”; relacionado con “axioma”, valor supuesto).

CF. 49 .

1.-- La axiología neokantiana.

Una primera rama es la Badener o Südwestdeutsche Schule.-- Wilh. Windelband (1848/1915), *Heinrich Rickert* (1963/1936) son los protagonistas. Su *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen, 1899, propone valores generales y normativos de la cultura. No se entienden a través de las ciencias naturales positivas, sino a través de la ciencia cultural.

La historia de la humanidad es, por tanto, esencialmente una historia cultural, que implica la realización (por parte de personas con mentalidad cultural) de valores dentro del mundo material.

En la estela de *Wilh. Dilthey* (*Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883)), *Eduard Spranger* (1882/1963) desarrolla una axiología, entre otras cosas, sobre la educación. La educación es esencialmente un acontecimiento cultural, donde la “cultura” es un sistema de significados y valores, llevado por un grupo de personas como guía de comportamiento.

La pedagogía tiene como axiomática una filosofía de la cultura.-- En la estela de *Franz Brentano* (1838/1917; *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874)), que situó la intencionalidad en el centro, *Alexius von Meinong* (1853 / 1920) desarrolló su propia axiología, de la que da fe su *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, Graz, 1894.

2.-- La axiología fenomenológica.

En relación con el “amor” de Brentano caracterizado como real (es decir, la percepción de valor(es) objetivo(s)) y con la “presentación emocional” de Meinong (es decir, el ofrecimiento de uno mismo a los sentimientos que provocan valor(es)) está la “percepción intencional” del valor (...) de Max Scheler (1874/1928; con Ed. Husserl fundador de la escuela fenomenológica).

Scheler cree que los valores no se captan tanto por el lado intelectual de nuestra mente como por el sensitivo. Sensación” que es completamente distinta de la mera sensación subjetiva. Porque los valores se “aplican” objetivamente. Scheler desarrolla la parte ética. La moral y los valores van juntos.

Nicolai Hartmann (1882/1950) desarrolló una axiología análoga a la de Scheler pero mucho más ontológica.

Según Jaensch, tanto Scheler como Hartmann caen en un sistema dual de realidad sin valores (en la estela del positivismo), por un lado, y, por otro, de valores imperantes que llegan principalmente a través de la mente humana.

CF. 50 .

3.-- Las teorías valorativas lativistas.

El “relativismo” sobre los valores es la opinión de que los valores sólo se aplican a una sola persona, a un solo grupo de personas (por ejemplo, una sola “raza” o clase), diacrónicamente a una sola época. Por tanto, no existen valores universalmente válidos.

Un ejemplo: Friedrich Nietzsche (1844/1900; teórico del nihilismo), que afirmaba que “die Herren der Erde” (prácticamente: los fundadores de la cultura; cf. *CF 10*: elitista) imponen valores a los pueblos y a toda la humanidad.

Los psicólogos, sociólogos, culturólogos -sin una base ontológica sólida- caen muy fácilmente en ese relativismo de los valores: olvidan que, efectivamente, se pueden encontrar valores limitados, pero sobre el fondo de las peculiaridades generales.

4.-- La axiología “Dios está muerto”.

En EE.UU. y en otras partes, está ganando terreno la opinión de que, ahora que las religiones están en crisis, ahora que “Dios ha muerto” (P. Nietzsche), la humanidad puede sustituir las religiones y a Dios por “valores”. Así que en lugar de la teología viene la axiología.

La ontología del bien y los valores. (50/51).

La ontología tradicional llama al “bien” o “valor” una propiedad trascendental de todo lo que es.

En otras palabras, todo lo que es algo es susceptible de ser valorado, -- en el rango de “valorar positivamente”, pasando por “parecer neutral” hasta “valorar negativamente”.

Se rechaza de plano el concepto de valor dual: los hechos positivos son en sí mismos la razón objetiva de nuestros juicios de valor.

En otras palabras, “se aplican” en la medida en que tienen valor en sí mismas, “según ellas mismas”, como decía Parménides de Elea) y no sólo según nosotros.

Muestra de bibl.: O. Willmann, *Abriss der Philosophie, Viena, 1959-5, 382/388 (Die Transzendentalien;* -- esp. o.c. 371/388 (*Das Seiende und das Gute*).

Es Eukleides de Mégara (-450/ -380; ll. de Sócrates) quien elaboró por primera vez la lista de trascendentalismos -ser(el)/ identidad (unidad) /realidad (verdad)/ valor(bondad)-.

Platón se ocupó de esto con más detalle. Enriqueció lo uno y verdadero de sus predecesores con el ser y el bien.

CF. 51

Mientras que los paleopitagóricos, por ejemplo, buscaban “la conexión evidente (‘verdadera’) (‘unidad’)”, en su aritmética (teoría del orden), Platón trataba la realidad con el axioma principal “to ontos on”, lo realmente real, y “to agathon”, lo (realmente) bueno o valioso.

De ello se desprende que los conceptos omnicomprendidos o trascendentales son algo más que una especie de brebaje lleno de realidad.

El rango “valor/no valor”.

Entre un valor máximo (aceptado por muchos) (que suele ser lo divino o al menos lo sagrado) y el no valor absoluto (que no es absolutamente nada, porque “el no valor absoluto” es una figura retórica), hay valores que pueden ordenarse según una especie de clasificación, es decir, una “jerarquía de valores”. Las diferentes culturas nos muestran una variedad ilimitada de estas clasificaciones. Anotemos sólo una de estas clasificaciones en aras de su efecto cultural-histórico o “recepción”.

Platón, en sus *Nomoi* (Leyes), dice: “El hombre aplica la gratitud a tres posesiones: las deidades, su alma, su cuerpo”.

G.J. de Vries, *La imagen del hombre en Platón*, en: *Tijdschr. v. phil.* 15 (1953): 3, 430v., diciendo: “De ahí que el alma -así como debe cuidar de sí misma (*Faidon* 115b)- debe cumplir el deseo de que cuide de todo lo inanimado (*Faidros* 246b)”.

Por ejemplo, una prematura “liberación del alma” del cuerpo a través del suicidio es inadmisibles en la opinión de Platón (a.c., 431).

No se le atribuye a Platón un dualismo radical (alma/cuerpo) ni un desprecio absoluto por el cuerpo (que nunca acarició). Atribuyó el rango.

Su psicología reconoce tres aspectos de la vida anímica:

a. la gran muestra que se centra en bienes como la “*diaita*” (casa, comida, etc.), el sueño (“el buen dormir”), la sexualidad, el trabajo económico;

b. el león menor que está en sintonía con el honor (honor);

c. la pequeña persona que está en sintonía con el ser (unidad, verdad, bondad).

Lo que demuestra que Platón no valora mucho al ser humano actual sobre la base de una jerarquía de valores. Porque -hay que tener en cuenta- las tres partes del alma son todos tipos de valores. Lo que demuestra que la psicología de Platón era en realidad una psicología de los valores y al mismo tiempo una psicología de la cultura y la educación.

CF. 52.

Muestra 16.-- Clasificación de valores de Soloviev. (52/54)

Vladimir Soloviev (1853/1900) pertenece a los realistas cristianos rusos y está considerado como uno de los pensadores más completos de Rusia.

Nos detenemos en una obra, a saber, T.D.M., trad., *Vl. Soloviev, La justificación del bien (Essai de philosophie morale)*, París, 1939-2, 27/ 134 (*Le bien dans la nature humaine*).

O.c., 98. -- “Una persona que es de hecho como debe ser en conciencia es una persona “virtuosa”. En otras palabras, la virtud es la relación normal y en conciencia impuesta a todo. Al fin y al cabo, no se puede pensar en cualidades sin relaciones”.

Nota -- Con estas palabras Soloviev define lo que es la ética o la moral. Es dar lo que se debe a todo, a uno mismo, al resto de todo lo que es.

“Cuando nos distinguimos de lo que no es nosotros, debemos presuponer o definir lo que no es nosotros de una manera triple.

O nos enfrentamos a algo que es naturalmente inferior a nosotros, o igual a nosotros, o superior a nosotros”.

Nota -- Soloviev como pensador-ontólogo se detiene primero en lo que se da. Sitúa este hecho en relación con el hombre. De ello deduce los juicios de valor, que reflejan lo que se da como valor o “bien”.

“De ello se deduce lógicamente que nuestra relación consciente con nosotros mismos y con los demás será también triple.

1. Así, es evidente que no debemos valorar lo que está por debajo de nuestro nivel de existencia, como por ejemplo una veta inherente a nuestra naturaleza puramente terrenal, como si fuera superior (digamos, por ejemplo, un precepto divino).

2. Del mismo modo, sería contrario a lo que debería ser, si colocáramos a un ser de nuestro nivel -digamos un ser humano- por debajo de nosotros (considerando a ese ser humano como si fuera un ser inanimado) o por encima de nosotros (considerándolo una deidad”.

Nota -- Compárese con *CF 51*: Los tres pilares de Platón: El platonismo de los realistas cristianos orientales es muy claro.

Todo esto hace que nos sepamos y nos sintamos superiores, iguales o inferiores al resto.

CF. 53.

Los cinco reinos.

Típico de un realista cristiano, Soloviev distingue los siguientes niveles de existencia.

1. Llama al grado más bajo “el reino inorgánico”, del que (o.c., 187) indica la piedra como modelo.

2. Por encima de eso, sitúa “el reino vegetal” que existe y vive (nace y perece como un ser vivo).

3. Más arriba se encuentra el “reino animal”, que muestra la vida así como un grado de conciencia de los estados (un perro mueve la cola amistosamente cuando se encuentra con una persona conocida, pero muerde cuando se siente amenazado).

4. Lo que él llama “el reino del hombre” se eleva por encima de esto en el sentido de que el hombre existe materialmente (inorgánico), vive (vegetal), tiene conciencia animal (animal) pero, sobre todo, capta el sentido de la vida a la luz de ideas propias de su mente, o mejor dicho, de su espíritu.

5. Sorprendentemente para nosotros, occidentales que hemos aprendido a pensar secularmente desde la Ilustración, Soloviev menciona “el Reino de Dios” como la cosa más natural del mundo: como realista cristiano, sabe que el sentido de la vida sólo es plena y verdaderamente realizable gracias a la historia sagrada o salvífica en la que Dios, en los acontecimientos de Pascua y Pentecostés -que son centrales en todas las liturgias orientales- salva el sentido de la vida -en sentido literal-. -- Cfr. o.c., 190ss.

Nota -- Ahora sabemos con más precisión lo que Soloviev quiere decir con “todo lo que es inferior al hombre” (piedra/planta/animal) y lo que, en términos de nivel de existencia y cultura humana, puede ser inferior y superior (humano y reino de Dios).

Tres sentimientos básicos.

Soloviev distingue tres sentimientos de valor en la naturaleza humana. Lo explicaremos brevemente. Nos parece que pertenecen a la base misma de toda cultura.

a. *El sentido de la vergüenza.*

Este sentimiento surge, al menos en circunstancias normales, cuando uno se comporta por debajo de su nivel humano. Incluso los servicios de falo en el paganismo siguen dando testimonio de la vergüenza sexual en el sentido de que, incluyendo la conciencia de que ésta puede ser inferior, se permiten “excesos” que resultan vergonzosos fuera del contexto ritual. Así, Soloviev, o.c., 28/31.

En otras palabras: en cuanto alguien se comporta por debajo de su nivel (o por debajo de lo que percibe como su nivel), surge la vergüenza cuando se le pilla.

CF. 54.

b.-- El cariño (“compasión”).

En cuanto un ser humano, en circunstancias normales, se encuentra con un semejante, surge un aprecio que se llama compasión o, evangélicamente, “amor al prójimo”.

Según Soloviev, el fenómeno principal (como muestra principal de la humanidad) es la compasión, especialmente como piedad.

“En términos generales, la esencia de la piedad es que un sujeto determinado (= ser humano) siente el sufrimiento o la angustia de otro de forma compasiva, es decir, siente el dolor en mayor o menor grado y muestra así su solidaridad con el prójimo”. (o. c., 35).

Ningún pensador serio, añade, negaría la naturaleza profunda e innata de la compasión, que, a diferencia de la vergüenza, ya está presente -de forma rudimentaria, eso sí- en muchos animales. Algo así no puede ser el resultado de la educación humana.

Nota -- Uno piensa en la ternura que emana de las madres cuando están amamantando, sí, mimando, a los pequeños -- “Si el hombre desvergonzado (‘cínico’) vuelve a caer al nivel de los animales, entonces el hombre sin piedad cae por debajo del nivel de los animales”. (O.c., 35).

c. -- La reverencia (“piedad”).

Hacia lo que es más elevado, el hombre, en circunstancias normales, no siente vergüenza, -- ni siquiera humanidad, -- sino reverencia, temor.-- En esto Soloviev ve la base, en la propia naturaleza del hombre, de toda religión.

Ya en los animales, los psicólogos del comportamiento distinguen algo así como una forma rudimentaria de asombro para ciertos animales. Para las personas (piensa en los entrenadores).

Así, Ch. Darwin, el evolucionista, dice: “El sentimiento religioso que llamamos “devoción” es muy complicado. Consiste en una especie de amor, en una sumisión total a un ser superior (...). Vemos algo de esa naturaleza en el profundo apego del perro a su amo (...)”.

Soloviev, o.c., 37, cita a Darwin -- Darwin también menciona al mono caminando hacia su guardián de preferencia. El apego sumiso del perro y el mono difiere mucho de su comportamiento hacia sus compañeros con los que se consideran iguales,

Conclusión - ¿Qué clase de hombre de cultura sería aquel que no conociera ni la vergüenza ni la piedad ni la reverencia y el temor?

CF. 55

Capita selecta.

El método de exposición de esta asignatura es inductivo, es decir, el texto se compone de “muestras” que apuntan a la generalización y sobre todo a la generalización (CF 19; 47).

La primera parte, sin embargo, intentaba dar una cierta coherencia lógica a las muestras. Eso ya ha terminado.

Ahora también seguirán las “muestras”, pero en un contexto radicalmente distinto. ¿Por qué? Porque los rasgos esenciales del fenómeno de la “cultura” se expresaron en la primera sección. Los siguientes “capita selecta”, capítulos seleccionados, completan lo dicho en la primera parte y, sobre todo, presuponen esa primera parte.

Definición como inducción.

Vuelve a leer CF 47.1.-- Hay dos veces que se menciona la expansión del conocimiento o del fenómeno.

1. Cambiando la definición (por ejemplo, cambiando los axiomas relativos a los números) se cambia (la visión de) el fenómeno.

2. Mediante el razonamiento se generaliza especialmente (por ejemplo, en la inducción relativa a los ejemplares) o se generaliza (por ejemplo, en la inducción relativa a las partes; por ejemplo, en la deducción o la reducción-sobre-todo) el fenómeno. Fenómeno representado primero por una definición (texto largo; definición corta; axiomática).

Compruébelo: las personas con una axiomática muy definida (es decir, con presuposiciones, por ejemplo, en forma de prejuicios) sólo ven lo que esa axiomática muestra. Los otros fenómenos, accesibles a través de (al menos parcialmente) otros axiomas, siguen siendo una mancha oscura.

Comprueba las definiciones que elaboran estas personas con prejuicios: ¡reflejan sus presuposiciones o axiomas! Eso significa que están haciendo inducción axiomática, pues a través de sus prejuicios (legítimos o no) hacen muestras y así ven los fenómenos. Realmente ven algo. Pero lo que ven, -- lo que se les muestra, está limitado por sus preconceptos.-- A eso lo llamamos “inducción axiomática”.

Mientras estas personas se den cuenta de que su visión de la realidad es y sigue siendo limitada, no hay problema: es su método. El peligro es que no se den cuenta de ello y caigan en la ideología que confunde una muestra con todas las demás posibles muestras adicionales.

CF/CS 56.

Muestra 17.-- El “dominio” (“ámbito”) del término “cultura”. (56/59)

Todo concepto consta de un contenido conceptual y de un ámbito o dominio conceptual. En otras palabras, ¿a qué se refiere el concepto de cultura (como concepto de solución de problemas)? A continuación, vamos a profundizar en esta cuestión.

Muestra de bibl.:J. Goudsblom, *Nihilismo y cultura*, Amsterdam, 1960, 55/103 (*Cultura*).

Introducción.

(1) Goudsblom parte de los términos latinos “colère” y “cultura”. Colère”, literalmente: “cultivar”, significa terminar, elaborar algo que está inacabado (subdesarrollado, inacabado). Lo dado es lo inacabado. Lo que se necesita está por resolver. Se puede ver la similitud con nuestras páginas anteriores, en las que “cultura” significa resolución de problemas. Un “problema” siempre implica algo inacabado. La resolución de problemas siempre consiste en terminar.

Por cierto, “desarrollar” y “desarrollo” también pueden utilizarse como traducciones de “colère” y “cultura”. Así, un “hombre desarrollado” es un “hombre culto”.

(2) Goudsblom se refiere a *Cicerón* (-105/-43; orador, político y escritor), el gran defensor de la “humanitas”, literalmente: “humanidad” (es decir, desarrollo).

En sus *Disputationes tusculanae* 215: 13, Cicerón escribe: “(modelo) Así como la mejor tierra, en la medida en que permanezca sin cultivar, no dará cosecha, (original) así también la mente, en la medida en que esté privada de formación filosófica, permanece algo infructuosa”.

Nota - -- Uno entiende bien la lengua antigua.-- En la Biblia y entre los antiguos griegos, “sabiduría” significa “desarrollo”, la capacidad de hacer frente a los problemas de la vida. Por consiguiente, la “educación filosófica” en el sentido amplio de “desarrollo general” significa la capacidad de ser “real” (en el sentido hegeliano: hacer frente a los problemas).

Ya con *Heródoto de Halikarnassos* (-484/-425), llamado el “padre de la historiografía” (mejor, con W. Jaeger: “investigador de países y pueblos”), en su *Historiai* (literalmente: “investigaciones”), se encuentra el término “philo.sophia” (deseo de sabiduría) en ese sentido amplio de “educación general” (todavía el ideal de la Universidad de Harvard).-- Un “sabio” en las culturas antiguas era un “educado”.

CF /CS 57.

Un conjunto de definiciones.

Basándonos principalmente en Goudsblom, observamos un número limitado de definiciones que nos aclaran el ámbito o alcance de la “cultura”.

A.I. - La tradición “humanista” occidental.

Cuando las emisiones matinales de radio anunciaban cosas del “mundo del arte y la cultura”, seguían utilizando el término “cultura” en el sentido “humanista”, más bien estrecho y elitista.

Johann Chr. Adelung, Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts, Leipzig, 1782.

Adelung define negativamente, es decir, mediante un contramodelo: “El estado completo, ligado a los sentidos y por tanto “animal”, es decir, el verdadero estado de cosas inherente a la “naturaleza pura”, es “la ausencia de toda cultura”.

El axioma de Adelung es una diferencia, a saber, “naturaleza/cultura (pura)”. En otras palabras: el hecho que se trabaja en toda obra cultural, es la “naturaleza” pura, no desarrollada y subdesarrollada. Por ello, “naturaleza” se utiliza en un sentido muy restringido, es decir, “realidad no desarrollada y subdesarrollada” (especialmente en lo que respecta al ser humano).

Adelung, en el espíritu de los humanistas y racionalistas modernos, llama a este estado, en lo que respecta al ser humano, “animalidad” (un término que, por ejemplo, Darwin sigue aplicando cuando observa a los paisanos del fuego (en las agujas de América del Sur). Incluso Hume, la máxima figura de la Ilustración inglesa, llama a los negro-africanos “animales”. Mientras tanto, los etnólogos han corregido esta idea errónea, por supuesto.

El papel de la “vanguardia”.

Los rusos, en su momento, llamaron a la espiga cultural “intelligentsia”. -- Es una experiencia antigua: ¡atraer “modelos”!

Así, para Adelung, la “cultura” es un atributo de todo el pueblo, pero con un fuerte énfasis en todo el pueblo en la medida en que las clases privilegiadas dejan su huella en él. Esto equivale a un grado de elitismo.

A.II.-- La definición planetaria.

En el caso de un Adelung, el hombre occidental y su cultura occidental son el modelo -- otros lo ven de forma más amplia, -- más etnológica.

(1).-- *Gustav Klemm, Allgemeine Cultur-Wissenschaft, Leipzig, 1855-2; ídem, Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit, Leipzig, 1843-1.*

CF/CS 58.

Klemm, siguiendo los pasos de E.F. Kolb, del que hablaremos más adelante, enumera los componentes que caracterizan el ámbito general de la cultura: la vida familiar, la religión, la ciencia, el arte, todo tipo de técnicas, sí, incluso la guerra. Klemm considera que la “cultura” es el resultado de las interacciones entre:

- a. La naturaleza (en el sentido que acabamos de describir) y la humanidad y
- b. Mutualistas.

Kolb y tras sus pasos Klemm llegan a un concepto de “cultura” que abarca todos los ámbitos de la vida. Esto es mucho más amplio que el concepto humanista.

(2).-- E. Fr. Kolb,

E. P. Kolb, Culturgeschichte der Menschheit, Pforzheim, 1843-.

El ámbito al que se refiere el término “cultura” incluye, además de la educación intelectual y moral (= una parte de la paideia de la Antigua Grecia (cf. W. Jaeger) o de la humanitas de la Antigua Roma); también las instituciones sociales (piénsese en la familia, por ejemplo) y la prosperidad material (piénsese en el trabajo económico, por ejemplo) e incluso el cuidado del cuerpo (que siempre ha formado parte de la paideia o educación de la Antigua Grecia).

Esto nos da un concepto sólido y muy ampliado de “cultura”.

Nota: las “interpretaciones” de Kolb y Klemm del lema “cultura” permiten a la etnología (etnología) utilizar el concepto (ampliado) de “cultura” también cuando se habla de “culturas” “tradicionales”, premodernas.

a. -- *Edw.B. Tylor* (1832/1917), el célebre etnólogo religioso), en su *Cultura primitiva* (1871), dice que la “cultura” es “el conjunto complejo que comprende tales habilidades (entendimiento), creencias, artes, leyes, costumbres y cualesquiera otras capacidades y logros del hombre como miembro de la sociedad”.

b. -- *A.L. Kroeber/ Clyde Kluckhohn*, *Culture (A Critical Review of Concepts and Definitions)*, Cambridge (Mass.), 1952.

La cultura, según los autores, consiste en imágenes conscientes o inconscientes que se hacen visibles en el comportamiento y que se adquieren y transmiten por medio de “símbolos” (signos como ciertas palabras o formas de comportamiento (ritos, por ejemplo)) como característica de los grupos humanos.

En el fondo -según los autores- surgen valores (*CF 48: Lotze*). Lo que nos da una definición o “interpretación” axiológica.

Como ven, Kolb y Klemm abrieron el camino a una definición o interpretación general.

CF/ CS 59.

B.1.-- definición axiológica o de valores.

J. van Doorn/ C. Lammers, Moderne sociologie (Een systematische inleiding), Utr./ Antw., 1976-2, 105/140 (*Elementos culturales*), dice que la cultura contiene valores.

a. El término antiguo “axia”, lat.: valor, valor, significaba algo (ser) que parece tan importante que se utiliza como propósito, regla de conducta (norma) y expectativa (inversión) y así se prefija (“axioma”).

b. Van Doorn/ Lammers dicen que los valores funcionan efectivamente como metas (uno quiere alcanzarlos), normas (uno juzga el comportamiento según los valores) o. c., 112), como expectativas (uno quiere un resultado de ellos; o. c., 115).

B.II.-- Singular/ privado/ universal.

Cabe destacar que las definiciones anteriores son más bien o incluso exclusivamente sociológicas.

a. *Ralph Linton, The Study of Man*, Nueva York, 1936;
-- *id., The Cultural Background of Personality*, Londres, 1947, define la “cultura” como un fenómeno humano general: lo que no tiene forma se estiliza.
En otras palabras: la cultura es el diseño.

b. Aunque esta conformación (en el sentido más amplio) se sitúa en los grupos (sociológico), se incorpora en sus miembros (psicológico).
Así, Linton llega a un rango (= diferencial): la cultura es singular (individual), privada (hay una multitud de (sub)culturas), universal (el concepto general).
Hasta aquí la teoría de la acción de Linton.

C.-- Triadicidad básica.

Pitirim A. Sorokin, Society, Culture and Personality (Their Structure and Dynamics), Nueva York, 1947, lo subraya: el individuo, como sujeto que actúa en comunidad y tipo de cultura, -- la sociedad, como la totalidad de individuos en comunicación e interacción, -- la cultura, como el sistema de valores, -- forman una unidad o sistema.

Talcott Parsons/Ed.A. Shils, eds., Toward a General Theory of Action, Cambridge (Mass.), 1951, ve la “acción” como el entrelazamiento de personalidad/sociedad/cultura -- Psicología/sociología/culturología entrelazados.

Mijail Bakhtine (1895/1975) pensador y literato ruso, habla de la voz que habla (individuo), la voz a la que se dirige (comunidad) y la voz de la cultura como elementos de todo uso del lenguaje.

CF/CS 60

Muestra 18.-- El concepto de “cultura” con Herodotos. (60/62)

Heródoto de Halikarnassos (-484/-425) nos ha dejado una obra notable, titulada ‘*Historiai*’ (Lat.: inquisiciones), exploraciones (investigaciones).

En él, da cuenta de todo lo que ha visto u oído -principalmente como hombre de negocios- en sus viajes por el Mediterráneo y el Mar Negro, ya sea en persona o como testigo presencial.

Como reportero -se le suele llamar “el padre de la historiografía” (lo que no se corresponde con la realidad)- vio países y pueblos (W. Jaeger) con los ojos de un hombre de negocios que, como hombre profundamente religioso y pensador iluminado por la filosofía natural jónico-milesiana, aspiraba a la “sabiduría” (griego: “sophia”, lat.: sapientia), es decir, a la información más amplia posible y a la explicación más completa.

Su valor como historiador es incomparable: su ojo abierto a los países y pueblos se refleja en sus informes. Rara vez alguien -al menos en ese período- ha reproducido lo que él mismo vio y oyó.

Por cierto: se pueden encontrar aclaraciones en *H. Verdin, La historiografía griega (¿Diferente pero igual?)*, en: *Nuestra Alma Mater* 46 (1992): 2 (esp. 288/293).

Verdin descubre en Herodotos tanto el mito como la historia.

Esto se confirma muy bien en *G.C.J. Daniëls, Estudio histórico-religioso sobre Heródoto*, Amberes/Nijmegen, 1946: allí se discute la filosofía de la religión de Heródoto. Uno de los temas principales reza: “En cuanto hay una transgresión (‘hubris’, lat.: arrogancia), ya sea en la naturaleza o en el hombre(s), “las deidades” (“to theion”, literalmente: todo lo que exhibe naturaleza divina) intervienen, de manera directriz, para que la desviación sea corregida”.

Herodotos aplica este axioma religioso a los estados imperialistas: en una transgresión (a menudo inconsciente) de las fronteras, avanzan hacia un clímax y luego, bajo la influencia cibernética de “la deidad”, caen.

Herodotos, el ioniano.

Halikarnassos estaba en Karia, en la actual costa turca. Jonia era la región costera central de Asia Menor. Un tipo de griegos se había asentado allí, los jonios, después de haber sido expulsados de la patria por los dorios (pensemos en Esparta, con sus costumbres “espartanas”).

CF/CS 61

Ciudades como Mileto, donde vivían los pensadores milesios, filósofos naturales, y Éfeso, donde residía Heráclito, atestiguan la cultura jónica que se ha ido perfeccionando desde la época homérica (-900/-700).

Los griegos jónicos eran, en parte, hombres de negocios y marineros que conocían el mundo habitado, el “oikoumene”, de aquellos días, desde el Cáucaso hasta Gibraltar.

Método de comprensión.

Desde *Wilhelm Dilthey* (1833/1911; *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883)) y *Eduard Spranger* (1882/1963: *Die Psychologie des Jugendalters* (1924)) estamos acostumbrados al método “*verstehende*” (comprensivo, abarcador). Pero ya en la obra de Herodoto se ve claramente el resultado del método entonces comprensible.

D.H. Teuffen, Herodot, (Sieben und andere Wunder der Welt), Wien/Munich, 1979, 46), escribe: “Los empresarios buscan, por ejemplo, relaciones comerciales. Estas relaciones sólo prosperan en un clima de confianza mutua, un tipo de confianza que sólo puede desarrollarse a partir de una información precisa sobre el socio comercial.

Sobre todo en un mundo en el que convivían culturas locales totalmente aisladas y arraigadas en sus propias tradiciones, con relativamente pocas conexiones.

Por cierto, llamamos a esto “la multiculturalidad premoderna” en una de sus formas más antiguas. Las tribus y aldeas o barrios, en tiempos de Herodoto, fragmentaban al pueblo. Lo que a menudo dificultaba la comprensión.

Herodoto, como hombre de negocios, buscaba gente. Su atención (“intencionalidad” (Franz Brentano)) se centraba en lo que ocurría en esas personas. Ellos, a su vez, estaban atentos a lo que ocurría en él. De este modo, nació el entendimiento, la confianza mutua (en el caso de éxito),

¿No es esto precisamente lo que constituye la esencia del método de comprensión de Dilthey y Spranger?

El multiculturalismo.

Este término se compone de ‘multi’ (lat.: muchos) y ‘cultura’. Significa el hecho de que personas con puntos de vista a veces muy diferentes (dogmas, principios, mentalidades, prejuicios) viven en la misma sociedad.

CF/CS 62.

Por lo tanto, deben aprender a entender que los demás son “diferentes”. Tienen que aprender a sentirse bien con ello.

El iónico Herodotos pensaba de forma multicultural hasta el final. D.H. Teuffen, o.c., 19: “Herodotos escribe con voluntad de objetividad neutral sobre los griegos, pero también sobre los bárbaros: escribe la historia humana”.

Nota: Obsérvese el uso de la lengua antigua: ‘bárbaro’ significaba “alguien que no habla griego”. El desprecio no solía ser tan directo.

Teuffen, o.c., 46.-- “Herodotos atestigua la imparcialidad en la percepción. Con ese tipo de percepción abordó todos los fenómenos propios de las culturas extranjeras. Sí, con la misma apertura se acercó incluso a las culturas de los enemigos inmediatos de Grecia.

Nota: Hay que tener en cuenta que Heródoto nació en Karia, su patria, bajo la ocupación persa -en cierta época enemigos por excelencia de Hellas- y que en su juventud vivió las guerras persas. Sin embargo, tenía una comprensión para todo lo que era persa.

Países y pueblos.

W. Jaeger en su Paideia tipifica correctamente! *J. Lacarrière, En cheminant avec Hérodote (Voyages aux extrémités de la terre)*, París, Seghers, 1981, menciona los países (y pueblos) que representa Herodotos:

Lidia, Persia, Babilonia (*Hist. 1*),
Egipto (*Hist. 2*),
Etiopía, India, Arabia (*Hist. 3*),
Escitia, Libia (*Hist. 4*).

Las cuatro primeras “exploraciones” (investigaciones) son una amplia introducción a la historia de la batalla (cinco exploraciones).

Lacarrière: “Los raros errores de la obra de Heródoto nos hicieron olvidar demasiado pronto que, en una época en la que todo estaba por explorar, la investigación y la percepción ordinaria, que era una representación exacta de la realidad, exigían del hombre las mismas cualidades creativas que las que ahora -hoy en día- desplegamos en la exploración de lo imaginario”. (O.c., 258).

Lacarrière dice: afirmar que era un “agente del imperialismo ateniense” (como afirman algunos izquierdistas) queda muy refutado por los datos fácticos de su obra. Así o.c., 12/13.

CF/CS

Muestra 19: “La interpretación del destino por parte de Herodotos” (63/65)

La “dramaturgia” es la teoría de la actuación (la puesta en escena).-- El carácter narrativo de la actuación (el drama, la comedia) la abre al destino (el análisis del destino).

Verdin reprocha, en cierta medida, a Herodotos que se quede estancado en el mito. La cuestión es, sin embargo, si Verdin no ignora con ello la intención de Herodotos.

Pues ya se estableció en la antigüedad que Heródoto era efectivamente un historiador y que, por lo tanto, reproducía (la epidermis de) los hechos, -con la mayor exactitud posible (lo que luego hizo mucho mejor Tucúdes), pero “trazaba las premisas de todo lo que ocurre”.

Pues bien, el pensador profundamente religioso, aunque filosóficamente ilustrado que era Herodotos, cree que una de las premisas de los hechos desnudos está en el mito.

Por eso nos detenemos en *J. Lacarrière, En cheminant avec Hérodote*, París, 1981, 36/39 (Une chasse fatale au sanglier (Histoire d’un homme marqué par le destin)).

La “estructura” (= generalización) de la tragedia queda así expuesta. Porque Adrastos, el héroe (escénico) de la historia, es un hombre que muestra los signos de la suerte, del destino. En nuestra lengua vernácula: un hombre sin suerte.

Nota: Para los antiguos, la tragedia era un modelo o parangón “divino”:

- a. Los hechos desnudos de la vida (trágica), directamente perceptibles por todos, están en primer plano;
- b. Lo que “lo divino” (todo lo que es deidad) ha “previsto” (la providencia) es el trasfondo que, para los que tienen una visión suficientemente mítica, brilla en y a través de los hechos visibles de la vida (trágica). Heródoto atestigua a través de sus relatos que sigue creyendo en esta estructura dual.

La historia de Adrastos.

El algoritmo (secuencia) de hechos es el siguiente.

1. Kroisos (lat.: Creso), el último rey de Lidia (-560/-546), conocido por su arrogancia en cuanto a riqueza y fortuna, tuvo dos hijos, uno de los cuales fue Atus (lat.: Atys).

Kroisos tuvo una vez un sueño (fenómeno de la mantis): en su sueño “ve” a Atus muriendo como consecuencia de un golpe de lanza. Por lo tanto, hace todo lo posible para mantener cualquier arma fuera de la vida de Atus.

2.1. Atus se casa. Durante la celebración, aparece un extraño de la familia real de Frigia.

CF/CS 64.

Pide someterse a un rito de limpieza ('katharsis'; lat.: purificatio) según los rituales lidios. A lo que Kroisos responde.

2.2. Entonces interrogó al frigio: se llamaba Adrastos; era nieto del rey Midas. "He matado a mi hermano sin querer. No me queda nada. Aquí busco un 'asulon' (más tarde: 'asilo'), un refugio dice Adrastos.

2.3. Kroisos: "Tus antepasados fueron invariablemente mis amigos (*nota:* entiéndase "amigo" en el sentido antiguo-sagrado). Así es como te trataré. Aquí estás en casa". Así que Adrastos vive en el palacio.

3. Poco después, se ve un enorme jabalí. La caza está organizada. En un momento dado, Adrastos se da cuenta del animal y lanza su lanza, pero mata involuntariamente a Atus, el hijo de Kroisos.

4. Adrastos se da cuenta en ese momento, más que nunca, de lo que significa su nombre: "a.drastos", en griego antiguo, significa "el que no escapa". El segundo acto involuntario del destino le lleva a la tumba de Atus, donde se suicida.

Explicación.

Desde la época homérica, los antiguos griegos conocían el concepto de "atè", el destino. Alguna deidad, metonímicamente llamada también "atè" como "causa de atè", lo ha "previsto" (predestinado) de manera que es ineludible. "Haced lo que queráis: no podréis escapar".

Otro concepto griego antiguo era el de "daimon", espíritu del destino. "Eu.daimonia" significaba el hecho de que, actuando activamente dentro de uno mismo, se poseía un espíritu benévolo del destino; "kako-daimonia" era el hecho de que uno era impulsado, desde las capas inconscientes y subconscientes del alma, por un espíritu de perdición.

Se puede ver la convergencia de los dos conceptos el atè es el destino externo - preordenado con Adrastos; su kakodaimon lleva a cabo lo que el atè ha previsto. Así que involuntariamente provoca su propio fracaso.

Nota.-- En términos bíblicos, se trata de un tipo de posesión por parte de uno o varios espíritus impuros que actúan como destinos de este cosmos.-- Es esta estructura la que Herodotos registró creyendo.

Tragedia

El término "tragedia" significa "fatalidad".

Karl Jaspers (1883/1969; pensador existencial) escribió un libro sobre ello: *Ueber das Tragische*, Munich, Piper, 1947.

CF/ CS 65.

El valor cultural (valor de resolución de problemas) de la tragedia reside en el hecho de que toma como dado. una vida fracasada (“vida fatídica”) y, como se pide, asume la “explicación”, las razones o motivos necesarios y suficientes. Toda persona que experimenta un destino, bueno o malo, puede preguntarse: “¿Qué hay detrás de que tenga éxito o fracase?”

Jaspers señala las epopeyas de todas las culturas que tratan ese problema. Aischulos, Sófocles, Eurípides son los tres grandes trágicos que presentan el problema en el marco (axiomata) de la antigua religión griega. Shakespeare, Calderón, Racine,-- Lessing, Schiller y los trágicos del siglo XIX siguen esa huella milenaria. Kierkegaard, Dostoievski, Nietzsche son “pensadores trágicos”.

Así, lo que Heródoto ofrece en la historia de Adrastos nos lleva a esa gran tradición.

Lacarrière dice que Herodotos da a la historia de Adrastos una estructura diacrónica que era común a la tragedia griega de la época.

1. Un sueño profético.
2. Adrastos realiza involuntariamente el sueño de la perdición durante la cacería.
3. Un mensajero informa de la calamidad que ha ocurrido.
4. Con lo cual Kroisos estalla en una trágica queja.
5. La llegada de los cazadores con el cadáver de Atus.
6. El funeral del héroe.

En otras palabras: Herodotos no cuenta sus historias al azar, sino que las estructura. Que algunos ven demasiado poco.

Lacarrière, o.c., 39, señala que algunos intérpretes del texto de Herodotos sobre el tema afirman que aquí mentía.

Lacarrière considera que tal afirmación es “una locura”. -- Herodotos sí confundió un mito que le contaron con un hecho históricamente establecido. Atus’ era, en efecto, un dios frigio, un dios de la vegetación cuya muerte anual (como con las estaciones mueren las plantas) se celebraba con quejas rituales.

Así que Heródoto entendió mal lo que sabía “de oídas”. Él, que por lo demás procedía con la natural agudeza filosófica, la precisión, característica de los milesios (Tales, Anaximandros, Anaximines), mezcló un relato mítico con un hecho histórico. -
- Así, Lacarrière.

Observación - La ciencia religiosa ha establecido efectivamente tales mitos y ritos relacionados también fuera de Frysia.

CF / CS 66.

Muestra 20.-- El método de filosofía natural de Herodotos. (66/67)

Los primeros pensadores griegos fueron calificados por los posteriores como “fusikoi”, lat.: físicos, filósofos naturales (también “fusiologoi”; lat.: physiologoi). ¿Por qué? Porque llamaron a todo lo que es (diacrónicamente: todo lo que fue, es, será), en definitiva ‘fusis’, lat.: natura, naturaleza.

La “naturaleza” era entonces un concepto omnicomprendido (trascendental), que abarcaba tanto la naturaleza inorgánica como la viviente, es decir, que abarcaba todo el mundo invisible (como, por ejemplo, las deidades o lo que los griegos llamaban “los daimones”). De hecho, era una verdadera teoría del ser u ontología plasmada en un concepto global.

Precisamente por ello, la sabiduría natural -pues eso es lo que realmente era- de un Tales, un Anaximandros, un Anaximenes era ya realmente filosofía en el sentido actual, es decir, un estudio, una percepción (fenomenología) así como una comprensión (fenomenología ampliada) mediante el razonamiento, de todo lo que es “realidad” (ser, estar) en cualquier sentido.

A. Rivier, *Etudes de litterature Grecque*, Ginebra, 1975, 344s., dice que Herodotos contrasta sus relatos (descripciones, historias, tratados) con los textos de los poetas de su tiempo, pues indica sus fuentes:

- a. Lo que él mismo observó (“opsis”, “gnomè”);
- b. Lo que conoce gracias a observadores elegidos por él (‘historiè’).--

Rivier, o.c., 346, añade que “es evidente que Herodotos y Tukudides de Atenas (-465/-395; historiador) se sitúan en la estela de la ‘historiè’ jónica (*nota*: aquí en el sentido más amplio de ‘método de exploración’)”.

Los relatos de Herodotos sobre sus exploraciones -el título es “historai” (metonimia de relatos de sus exploraciones)- son, por tanto, el reflejo de lo que él -con el ojo abierto de los pensadores milesios- observó u oyó.

Conocimiento directo e indirecto.

En sus *Métodos filosóficos en la ciencia moderna*, Utr./Antw., 1961, I.M. Bochenski, O.P. (1902/ 1995: lógico) habla de conocimiento directo (observación) y de conocimiento indirecto (razonamiento). Cfr. o.c., 25f.

Bueno, alrededor de -40 un escritor griego sin nombre escribe:

A. “¿Ves, querido amigo, cómo Heródoto se apodera de tu alma cuando la conduce a través de los países y así convierte tu oído en visión?”

CF/CS 67.

B. Sin embargo, por encima del explorador (“historiador”) se encuentra el hombre Herodotos, con su simpatía por el tema que trata, con su simpatía, impulsada por una pasión controlada, por todo lo que sucede y del que traza las premisas.

Esto es lo que conforma la magia totalmente personal que desprende Herodotos”.
(*D.H. Teuffen, Herodot, Viena/Múnich, 1979, 20*).

Nota - Tenga en cuenta la dicotomía:

A. Herodotos “cambia tu oído por (su) vista” y

B. “traza las preposiciones de todo lo que ocurre”.

En palabras antiguas -elogiosas- se expresa el conocimiento directo e indirecto de los datos.

¡Eso es típicamente Milesiano! Los milesios veían el fenómeno, “ta onta” (el ser), es decir, el primer plano, el lado directamente visible y tangible de la “fusus”, la naturaleza. Pero no se detuvieron ahí: trataron de hacer comprensible (transparente) el “ta onta”, el ser de la naturaleza, rastreando el “archè”, la premisa (Anaximandros utiliza el término explícitamente) o el “stoicheion”, lat.: elementum, otro término para “premisas” (con énfasis en “parte” o “aspecto”) de la misma (conocimiento indirecto). Por ‘ta onta’, la multiplicidad ilimitada de cosas que componen la naturaleza, para ‘fathom’ (descubrir las razones o fundamentos) de la misma.

Como el mismo *Herodotos, Hist. 2: 33v.*, dice: “opsis adèlon ta fainomena” (ver lo que no se muestra, (se hace a través de) las cosas visibles). Texto al que *el P. Krafft, Geschichte der Naturwissenschaft, I (Die Begründung einer Wissenschaft von der Natur durch die Griechen)*, Friburgo, Rombach, 1971, 1 73, se refiere enfáticamente para formular el axioma de la búsqueda: “De lo visible (el fenómeno) concluyo lo invisible (lo transfenoménico)”.

Tales buscaba lo invisible en “el agua” (como sustancia primigenia smexy), Anaximandros en “to apeiron” (lo smexy, es decir, lo que no tiene forma propia pero está presente en todas las formas de la naturaleza, el ser),

Anaximenes en ‘aër’ (aire) o ‘psuchè’, aliento (como realidades estrechas).

Herodoto es menos ontólogo y más erudito, pero se mantiene fiel al axioma de la exploración: “a través de los fenómenos a sus razones o fundamentos, -- a sus ‘explicaciones’”.

CF /CS 68

Muestra 21.-- El concepto de “multicultura” con Herodotos. (68/69)

Si releemos *la muestra 20* por un momento, encontramos que los poetas (trágicos) también trazan el fondo (motivos transfenoménicos) de un primer plano (fenómeno), el fracaso de la vida. Y así no se diferencian de los filósofos naturales milesios. Sólo difiere el tipo de razón o fundamento (premisa).

En otras palabras: ¡los poetas allanaron el camino (sobre todo a partir del mito, que es invariablemente, si es verdadero mito, axiomático)!

¿Qué tipo de premisa menciona el filósofo natural aparte de la sustancia primigenia fluida (=suave) (agua, apeiron, aire/respiración)? Herodoto nos enseña.

J. Lacarrière, En cheminant avec Hérodote, París, 1981, refuta las acusaciones (principalmente de los izquierdistas) de que Herodotos era un “imperialista”, un “etnocentrismo”. Etnocentrismo” significa privilegiar una “etnia” (pueblo, cultura) sobre todas las demás. Lo que significa, por lo tanto, unilateralidad... Veamos.

Hist. 3:38 (*Teuffen, Herodot, 46s.*).

Ese texto nos da un modelo aplicativo.

a. Cuando reinaba Dareios, el “basileus” (alto príncipe) de los persas, convocó una vez a todos los griegos a su corte y les preguntó: “¿Qué os daremos de comer a vuestro padre una vez que haya muerto? Respuesta: “En ningún caso cometemos ese delito.

b. Entonces mandó llamar a los cortesanos que venían de la tribu india de los calatianos (que se comen los restos de sus padres). Cuando todos los griegos se fueron, Dareios, a través de un intérprete, preguntó: “¿Qué se os debe dar para que estéis preparados para quemar a vuestros padres una vez muertos? Con una voz fuerte gritaron: “No pronuncies palabras tan impías.

El comentario final de Herodatos: “Tal es el estado de la conducta de las naciones”.

Nota -- *Se* ve que, tras el primer plano, las mentalidades, expresadas en enunciados, Herodotos se refiere al fondo, los axiomas (preposiciones). Estos “principios” son etnocéntricos.

En palabras de Ch. Peirce, son voluntariosos, ortodoxos o preferentes y, por tanto, ciegos a otros axiomas.

CF/CS 69.

La “absolutesz” (certeza absoluta) con la que los implicados rechazan lo que no pertenece a sus preconceptos muestra la ceguera.

La apertura de Herodotos.

Hist. 5:58.-- Los fenicios (foinicios), entre las montañas del Líbano (Siria/Líbano) y el mar Mediterráneo, eran un pueblo que exploró todo el mar Mediterráneo como marineros experimentados, Herodotos los llamó “un pueblo bárbaro”.

Ahora bien, en Beocia (región alrededor de Tebas en Grecia) había emigrantes.

Herodotos: “Enseñaron a los helenos muchas habilidades y destrezas. Por ejemplo, enseñaron a los helenos muchas habilidades y destrezas, como la escritura, que - “me parece” (dice Heródoto)- “no conocían antes”. En otras palabras, un “pueblo bárbaro” (un pueblo no griego) podría ser muy valioso culturalmente y podría ser un pionero para los griegos.

La multicultural de Herodotos.

Se puede resumir de la siguiente manera.

a. -- *Se basa en la lógica, -- la lógica aplicada.*

Piensa en los presupuestos de las naciones en términos de axiomas -el admirador sin nombre en -40 señala que Herodotos los busca- de los que los individuos y grupos (naciones, tribus) sacan (deducen) conclusiones. Sus opiniones, sus costumbres, sus juicios de valor son deducciones de ideas preconcebidas (que no cuestionan, por lo general).

Una cultura, en su opinión, es, por tanto, un conjunto, de hecho, un sistema de presuposiciones, inculcado por la educación, del que se derivan proposiciones. Cfr. *CF 12vv.* (Una definición axiomática).

b.-- *Se basa en el método comparativo.*

Cfr. *CF 15 (Cultivo idéntico)* -- El rango o diferencial fue: totalmente idéntico/ parcialmente idéntico (análogo)/ totalmente no idéntico. Cfr. también *CF 27;-- 39; 47v..*

Si se procede de forma ordenada (armónicamente, “estoicheiosis”), se pueden ver las siguientes variantes.

El concordista destaca unilateralmente todo lo que es similitud y coherencia.

El diferenci(al)st enfatiza unilateralmente lo que es la diferencia y la brecha.

El razonador identitario ve al mismo tiempo la similitud/coherencia y la diferencia/la brecha. De modo que la noción de *analogía* (que significa semejanza, respectivamente coherencia y diferencia, respectivamente brecha al mismo tiempo) es central.

Herodotos, con su mente abierta jónica, compara con la mayor objetividad posible. Por lo tanto, ve tanto la similitud/cohesión (los fenicios son maestros de los griegos) como la diferencia/la brecha (son “bárbaros”).

CF / CS 70.

Muestra 22.-- El método democrático de Herodotos.

La idea multicultural de Herodotos también se manifiesta muy claramente en su método “democrático”.

Nota: “dèmokratia”, en griego antiguo, puede significar “el control confuso del Estado por parte de la plebe” (pensemos en los populismos actuales. Así con Platón. -- “Método democrático” significa aquí “iso.nomia” (“isos” = “igual”; “nomos” = “ley”), la igualdad de derechos de cada ciudadano del estado bajo las leyes. Lo que equivale a un método dialógico: la gente lo habla entre sí.

Herodotos era un entusiasta partidario del sistema democrático de igualdad de derechos, aunque no sin reservas sobre los excesos de toda democracia. La “polis”, la ciudad-estado, Atenas, por ejemplo, intentaba que todo el mundo hablara libremente y con franqueza.

El origen sagrado.

Muestra de bibl.: F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechtes*, I (*Die Geschichte der europäischen Rechtsidee im Altertum und im Frühmittelalter*), Zollikon - Zürich, 1954, 9ff.

Flückiger sitúa la democracia en la época homérica. Según Herodotos, Homèros (Lat.: Homeros) vivió alrededor de -850. Según la mayoría de los expertos actuales, lo que representan la Ilíada y la Odusseia es al menos tan antiguo como el siglo IX.

La regla sagrada de la conducta.

Flückiger, o.c., 14.-- “También el orden del día del ágora, la reunión de los soldados por ejemplo, se establece en una regla sagrada”.-- Quien está autorizado a hablar, recibe el cetro, símbolo de Zeus, el antiguo dios supremo. Esto lo pone bajo su protección y lo hace inviolable.

Nota: “tabú” -, “incluso cuando se vuelve contra el líder del ejército”. -- “La reunión del pueblo o del ejército -el ágora- es un espacio sagrado de la vida dentro de una sociedad todavía dominada por la guerra arcaica. Aquí, bajo la protección de Zeus, reina la libertad de expresión y de decisión”.

Flückiger concluye: “Es la forma original de la democracia posterior”.

Modelo aplicable.

Odusseia 2:37s; 3:138. -- Diomedes, hijo de Tudeus, príncipe de Argos, se toma la libertad, en el contexto de la reunión del ejército, de hacer frente a Agamenón, el líder general de los griegos, en el asedio de la ciudad de Troya. “Atride, en primer lugar contra ti, por tu falta de perspicacia, debo actuar. Porque tal cosa es themis, señor, en la asamblea”.

CF/CS 71 (70.a)

Nota: Los antiguos griegos tenían dos períodos de deidades: **a.** el período anterior a Zeus; **b.** el período bajo Zeus. La de Temis es anterior a la época de Zeus. Es la ley transmitida desde tiempos inmemoriales. Probablemente proviene -según Flückiger- de las formas de deliberación dentro del círculo de la casa, que era la esencia del periodo temático. Más tarde, la polis, la ciudad-estado, se convierte en el centro de la deliberación. Bajo Zeus.

Modelo aplicable.

A.sulos” significa “inviolable”, tabú, sagrado. Quien se refugia en un “hieron asulon”, un santuario inviolable, es, metonímicamente, por definición, también inviolable. Porque está bajo la alta protección de la deidad adorada en el templo.

Por cierto, este derecho de asilo (pero desconsagrado, secularizado) sigue siendo uno de los fenómenos básicos de los llamados derechos humanos (los derechos del ser humano individual).

El discurso democrático de Herodotos.

Teuffen describe la formación del texto de Herodotos como sigue.

a.1. Homèros, cuyos textos consisten en gran parte en discursos (base de la retórica), muestra los diferentes puntos de vista sobre un tema.

a.2. Heródoto, al redactar los textos, da la palabra a todos los que tienen algo que decir sobre el tema tratado. No mostró el más mínimo favor o desagrado.

Por cierto, el posterior escritor romano Tácito (55/119) lo llamó “sine ira et studio”, sin antipatía ni simpatía.

b. Sólo después de haber escuchado todas las demás opiniones, Herodotos presenta la suya. -- Si no está (totalmente) seguro de los hechos, lo demuestra en la redacción.

En otras palabras, la escritura democrática no es “exclusiva” sino inclusiva. Incluyendo (todas) las demás opiniones.

Los diálogos de Platón reflejan exactamente la misma estructura: comienzan con las opiniones de los demás y terminan con las propias.-- El ágora homérica se representa en la filosofía natural milesia (Herodotos) y en la “dialéctica” platónica (pensamiento dialógico),

Esto sigue vigente: la gente formula problemas en torno a un tema. La ciencia funciona así, entre otras cosas.

CF/CS 71.

Muestra 23.-- Pantalla/imagen. (71/75)

Los antiguos griegos tenían una sístole (par de opuestos) “a archetupon (arquetipo, muestra) / a apografon (copia, imagen, representación)”.

Esta pareja es aplicable a los paragones terrestres y a sus copias, por supuesto. Pero hay un uso “mítico” (que significa sagrado, consagrado). Ya que esto es tan fundamental, vamos a detenernos en ello por un momento.

M. Eliade, De myth van de eeuwige terugkeer (Los arquetipos y su recurrencia), Hilversum, 1964 (// Le mythe de l'éternel retour, París, 1949), 14/18 (Las áreas, los templos y las ciudades como imitaciones de los arquetipos celestiales), da ejemplos del lenguaje sagrado.

Por ejemplo: “El documento más antiguo sobre el arquetipo de un santuario es la inscripción de Goedea (*nota*: Goedea es el gobernante sumerio de Lagash en torno al año 2.054), que se refiere al templo de Lagash que fundó.

El rey “ve” en un “sueño” a la diosa Nidaba que le “muestra” un panel en el que se mencionan las estrellas benéficas, y a un dios que le “revela” el diseño del templo. (Cfr. *E. Burrows, Same Cosmological Patterns in Babylonian Religion*, en: *El laberinto* (Hooke, Londres, 1935, 45/70), 65v.).

Nota - Obsérvese el término religioso “revelar” (griego: apokaluptein, en el Nuevo Testamento; por ejemplo, *Matth. 11:25/27*), que es fundamental para el término “apocalíptico”. *Nota*: ‘apocalíptico’ no sólo significa ‘revelación del fin de los tiempos’, sino también simplemente ‘revelación de realidades secretas y sagradas’ (como Jesús utiliza esto en Mateo 11:25/27 para indicar que su Padre celestial ‘revela’ el reino de Dios (las obras de Dios) a los ‘pequeños’).

Del mismo modo, “todas las ciudades babilónicas tenían sus arquetipos en las constelaciones (*nota*: que a su vez eran imagen o copia de las constelaciones ‘celestes’): Sippar en Cáncer, Nínive en la Osa Mayor, etc. (...). Senaquerib (gobernante asirio de -705 a -681; hizo que el rey Ezequiel de Judea se endeudara con él) hizo construir Nínive según el plan (to archetupon) que ya había sido trazado en tiempos muy tempranos (*nota*: también se dice “en el principio”) en la construcción de los cielos. No sólo un modelo precede al edificio terrenal, sino que este modelo se sitúa en una esfera “ideal” (= celestial) de “eternidad” (Eliade, o.c., 15).

CF/CS 72.

Nota -- El término “eternidad” significa el origen de todo el tiempo; por ejemplo, el origen de todos los períodos de tiempo (culturales). El término “origen” significa tanto lo que ahora llamamos “origen” (cuna) como axioma (premisa).

La “eternidad” en el sentido que acabamos de describir se expresa brillantemente en el “verso” cristiano-litúrgico “como era “en el principio” (“in the beginning”) y ahora y siempre y en los siglos de los siglos”. Pasado, presente y futuro, es decir, en el lenguaje ontológico “todo lo que fue, es y será”, son las ‘edades’ (entiéndase: épocas) que fluyen desde la “eternidad”.

O “El mundo que nos rodea (en el que se experimenta la presencia y el poder creador del hombre), por ejemplo, las montañas que el hombre escala, las tierras pobladas y cultivadas por el hombre, los arroyos navegables, las ciudades, los santuarios, todo tiene un arquetipo extraterrestre. Se denomina planta o “forma” o doble. Definitivamente, éstos sólo existen en un plano “cósmico” superior (*nota*: entiéndase: no terrestre)”. (O.c.,16).

Dos tipos de arquetipos.

Eliade, en la obra citada, es a veces un poco descuidado en el uso del lenguaje.-- ‘Cósmico’ puede significar tanto ‘celestial’ como ‘caótico’. Él mismo escribe: “Las regiones desérticas habitadas por monstruos (*nota*: *Mark. 1:13* dice que Jesús se quedó en el desierto “con los animales salvajes”), o las extensiones de tierra aún no recuperadas, o los mares desconocidos en los que ningún navegante se ha aventurado todavía, etc.”. (o.c., 16) tienen un arquetipo diferente, -- un arquetipo “caótico” que es anterior a la conformación por entidades celestiales (Eliade llama a eso “creación” pero eso es en un sentido no bíblico)

Mito y ritos.

Quien se aventura en el desierto, recupera un paisaje árido, navega por un mar inexplorado, no lo hace sin transformar los modelos caóticos allí presentes en modelos “celestiales” (ordenados y, por tanto, inofensivos para el hombre). Entonces invoca a las deidades, a los héroes, a los antepasados, para que se “revele” el nuevo modelo (apocalipsis), que es factible para la humanidad, y mediante ritos para penetrar en la realidad caótica (que se presenta como algo “irreal”).

CF/CS 73.

No sólo el biotopo: también la acción.

Hasta ahora, se ha tratado de ciudades, templos y paisajes.

Eliade, o.c., 12: “Dirijamos ahora nuestra atención a los actos humanos (y por supuesto a los que no son meramente automáticos). No derivan su significado y valor de su “realidad” puramente física, sino del hecho de que son la representación (*a apógrafo*) de un acto “del principio”, es decir, repiten un arquetipo mítico.

Así, la alimentación no es simplemente un acto fisiológico (...). El matrimonio y la orgía comunitaria (un rito sexual-mágico) se refieren a parábolas míticas. Se realizan de nuevo porque fueron “santificados” (en el principio) por deidades, figuras heroicas, antepasados (*en el* sentido ordenado) “in illo tempore” (en aquellos tiempos; así comienzan las lecturas litúrgicas de la Escritura).

El hombre “arcaico” (primitivo).

Eliade, o.c., 13: “Hasta las partes más pequeñas de su comportamiento consciente, el ser humano “primitivo”, el “arcaico”, no conoce ningún acto que no haya sido “previamente” (nota: en la eternidad) realizado y vivido por un ser “diferente” (nota: superior): por un ser “diferente” que no era (*nota*: puramente terrestre, secular) un ser humano. Lo que hace, ya está hecho. Al fin y al cabo, la vida es una ‘repetición’ ininterrumpida (‘to apografon’) de acciones iniciadas por ‘otros’“.

Nota -- “Estas repeticiones deliberadas de acciones tonales definidas con precisión sugieren la presencia de una ontología muy original”. (O.c., 13).

Ontología” significa “teoría de la realidad”. De hecho, la “realidad” -para la mente sagrada o mítica- sin la luz de un mito revelado, y sin la fuerza vital de un rito que haga surgir ese mito, es “irreal” más que “real”. Esto significa que quien opera sin esa luz y sin esa energía vital se vuelve “irreal” (no resuelve el problema). Se convierte en “vacío” (“caótico”).

Se pone de manifiesto toda una filosofía cultural.

CF/CS 74.

El punto de vista bíblico.

Para empezar, la Biblia tiene su propio concepto radical de la creación: “En el principio” Dios creó el cielo y la tierra (*Génesis 1:1*). Crea a partir de la nada (*nota*: a partir de la nada exterior a él mismo, es decir, a partir de su propio pensamiento y fuerza vital). Mientras que la ordenación de la creación anterior presupone una realidad desordenada, el acto de creación de Dios no presupone nada.

Dos tipos de realidad.

Ahora mismo sonaba caótico y “celestial” (en términos del griego antiguo: titánico y olímpico). Ahora suena: “Del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que tú, hombre, comas de él, morirás”. (*Gen. 2:17*).

En efecto, el hombre se vuelve irreal al cometer el pecado que lleva a la muerte.

Lo que confirma *el Salmo 1:1/3*: “Dichoso el hombre que no sigue el consejo de los impíos (‘los malvados’) (...) sino que encuentra el gusto en la ley de Yahvé (*nota*: de la que el texto de los diez mandamientos (*Éxodo 20:1/17* y *Deuteronomio 5: 6/21*) ofrece un resumen popular) y medita en su ley día y noche. (...). Todo lo que hace, lo consigue. Nada de eso se aplica a los olvidados de Dios (“el mal”), nada de eso”.

Está claro: si uno guarda el código de conducta, el decálogo o ley de los Diez Mandamientos, que viene de Yahvé y se aplica “en el principio y ahora y siempre y a través de los siglos de los siglos”, sólo entonces todo lo que uno hace tiene éxito. Las acciones del hombre, en la medida en que son “a apogafon”, la copia, de la ley de Dios, sólo son “fructíferas” y resuelven los problemas,--es decir, son “reales

El contramodelo se expresa en *el Salmo 4:3*: “esa fusión en la nada, esa carrera hacia la ilusión”.

Todo lo que viene de la “eternidad” es real en el sentido real y no en el sentido aparente.

Así, en primer lugar, la corona de la creación, el hombre: “Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. A su imagen lo creó. Los creó, macho y hembra”. (*Gen. 1: 27*).

Los modelos apocalípticos mencionados anteriormente también se encuentran en la Biblia. Por ejemplo, *Éxodo 25:40*, donde el candelabro de oro es prescrito por Yahvé: “Velad y haced según el modelo (“to archetupon”) que se os mostró en la montaña”.

Véase también *Éxodo 26:30; 27: 8*. Véase también *Núm. 8:4*. Cfr. Eliade, o.c., 14v.

CF/ CS 75.

El salvador preexistente.

El Salvador, antes de actuar con capacidad redentora en la tierra, ya existe “con la deidad”.

Por ejemplo, en el parsismo (los parsis son los descendientes en la India de los persas que proponen a Ahura Mazda, defendido por Zarathoestra (Zoroastro), como la deidad más elevada): el Saoshent existe de antemano mientras que su “parusía” (= aparición salvadora completa) se espera al final de los tiempos.

Algo similar ocurre con *Daniel 7:13/14*: “Observé durante las visiones nocturnas (‘revelaciones’). Mira: “sobre las nubes del cielo” (*nota*: desde la eternidad) viene alguien que parece un hijo de hombre (*nota*: alguien que posee naturaleza humana)”. Jesús aplicó este texto -aunque a su manera- a sí mismo.

Eliade sobre el futuro ideal en la Biblia.

O.c., 15v.. -- “Una Jerusalén celestial fue creada por Dios antes de que la ciudad de Jerusalén fuera construida por la mano del hombre” Cfr. *Tobías 13:16; Isaías 60:1s; Ezequiel 40*. “Para mostrar a Ezequiel la ciudad de Jerusalén” (Apocalipsis), Dios lleva a Ezequiel en estado de transporte a una montaña muy alta (*40:2*). (O.c., 15).

Comparable con esto es el “apocalipsis” de Jesús sobre su propio estado glorificado *Matth. 17:1*: “Seis días después de esto, Jesús tomó a Pedro, Santiago y Juan y los llevó a un monte alto, en soledad. Se transformó ante sus ojos: su rostro resplandeció como el sol y sus vestidos se volvieron blancos y brillantes”. La plena actividad salvadora de Jesús sólo se pondrá de manifiesto en los últimos tiempos.

Eliade vuelve sobre ello en su *Het gewilde en het profane (Un estudio de la esencia religiosa)*, Hilversum, 1962 (// *Das Heilige und das Profane*, Rowohlt). O.a. o.c., 51/54 (*El mito como modelo ejemplar*).

Por cierto: *K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos*, Múnich, 1985, señala que las ciencias actuales, basadas en sus propios axiomas, no son ni como actividades racionales ni como contenidos de verdad superiores a los mitos, que, basados en otros axiomas, abordan la realidad de forma radicalmente distinta.

Gabriel de Tarde (1843/1904) y, de forma más freudiana, René Girard (1923), sostienen que el hombre imita a los parangones (mimetismo). En efecto: el hombre primitivo, y de hecho el hombre sagrado, imita las imágenes sagradas donde el hombre secularizado se limita a imitar a los hombres.

CF/CS 76.

Muestra 24.-- La estructura del Narkissosmythe.-- (76/78)

Consideremos ahora un solo mito.

Pero primero tenemos que descubrir la estructura que encuentra un modelo aplicativo en ese mito.

R. Godel, *Une Grèce secrète*, París, 1960, 236/239 (*Le destin*), es muy adecuado para este propósito.

Orden y realidad.

CF/CS 60 (*imperialismo*), (63Adraustos) ya nos dio dos aplicaciones.-- Explica Godel.

Moirá”, parte del destino, es un concepto básico. Corresponde a lo que es el ‘rei.ki’ (una medicina alternativa japonesa): ‘rei’ es la acción; ‘ki’ es la energía omnipresente. “Cuando un griego antiguo piensa en la porción de ‘vida’ que le fue asignada en el inmenso contexto de la vida universal, esa ‘porción’ se le aparece como una parte que le fue recortada (...)”.

Está claro: el individuo o el grupo tiene “una parte” en las inmensas energías vitales del universo. Esta dicotomía “parte/todo” debe tenerse en cuenta si queremos entender no sólo la antigua Grecia, sino también toda filosofía pagana del destino.

De paso, el animismo a fondo es el axioma aquí.

2.-- ‘Anankè’, el destino misterioso.-- ¿Por quién, por qué cada parte del universo recibe ‘su parte’, moira? Por el misterioso anankè, opaco a nuestra mente racional - nuestro “nous” (latín: intellectus). “En ella descansa el orden misterioso del cosmos” (Gadel, o.c., 236).

Por cierto: relea CF/CS 72 (*eternidad*). Quedará claro que “la eternidad” y “anankè” (la totalidad de todos los destinos posibles) coinciden.

El “gnomè”, el pensamiento correcto, signo de “sofrosunè”, contacto real con la realidad, se pega a la acción.

Pero hay una posibilidad de desviación: eso es ‘par.ek.basis’, literalmente: dar un paso fuera de la línea prescrita, -- ‘aidos’, comportamiento vergonzoso, -- ‘hubris’, cruzar la frontera, -- ‘parafrosunè’, pensar que la realidad es irreal (pensar más allá de la realidad, acariciar ilusiones).

A eso anankè responde por rectificación (correctiva): sigue ‘rhythmosis’, retroalimentación, así como ‘ep.an.orthosis’, rectificación retrospectiva,--por la acción de ‘nemesis’, venganza (restauración del desorden),--.

CF/CS 77.

puesta en marcha generalmente por el ‘phthonos’, el fastidio, de deidades, héroes, antepasados,-- llevada a cabo por un ‘alastor’, uno que nunca olvida y no deja nada impune (un atormentador),-- por los ‘erinues’, las diosas de la venganza (“venganza” significa “corrección”) o también las “moirai”, las diosas del destino,-- por uno o varios “kakodaimones”, “espíritus” activos en su interior, -- y esto en forma de un “atè”, un bote de castigo.

A menos que uno se someta a una oportuna “catarsis”, una limpieza ritual del error o la desviación cometida, realizada por alguien muy versado en el destino.

Godel da ejemplos de desviaciones: agraviar a una persona indefensa; agraviar a alguien que suplica su protección: por ejemplo, un huérfano, un anciano, una mujer, un suplicante, un extraño, un mendigo; agraviar a sus padres, ya sea con hechos o con palabras.

Se puede ver: todo un código de conducta está implicado en estos ejemplos.

Koros’, la prepotencia, el engrandecimiento.

Psicológicamente -según Godel- es notable que el autoengrandecimiento es el elemento que hace que la medida se desborde y provoque la corrección. Trágicamente, esta auto-sobrevaloración suele ser inconsciente y así el propio ciego transfronterizo prepara su propio destino.

Por cierto, esto puede ocurrir incluso a las deidades que cruzan las fronteras, cometen desviaciones.

Narkissos (Narciso).

Muestra de bibl.:P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, PUF, 1988-9, 308s.

Todo mito tiene varias versiones, paráfrasis. Grimal menciona dos. La primera es la de *Ovidio* (-43/+17; poeta latino), en sus *Metamorfosis*.

Narkissos es hijo del dios del río Kefisos (un arroyo) y de la ninfa Leiriope. Al nacer, sus padres consultan al vidente ciego Teiresias, quien responde: “Si el niño no viera, viviría una vida feliz”. Narkissos crece y se convierte en un hermoso joven que, sin embargo, rechaza todo erotismo. Provoca sentimientos de amor en muchas jóvenes y ninfas sin llegar a actuar sobre ellos.

Entre otras, la ninfa Eco, Weergalm, se enamora mortalmente de él, pero, como todas las demás mujeres, queda destrozada por el rechazo de Narkissos.

CF/CS 78.

Eco se retira por pura desesperación, se cansa (su fuerza vital se debilita) hasta que sólo queda el eco de su voz lastimera.

Las mujeres rechazadas se dirigen entonces a la diosa Némesis, la fría y dura precursora del destino. Ella diseña el siguiente “comido”, el juicio de Dios.

Narkissos vuelve de cazar un día caluroso y se inclina sobre el agua de un manantial para saciar su sed. De repente, ve su reflejo en la superficie del agua. Se enamora al instante de su propio reflejo. Está tan absorto en ella que - habiéndose vuelto indiferente al resto del mundo - no deja de mirar su propia imagen. Poco a poco, su fuerza vital se desvanece y muere.

Incluso en las orillas del Stux, lat.: Estigia, el río del inframundo, busca la imagen del espejo. Tal es el ate en él que ha crecido hasta la locura, parafrasunè.

En el lugar donde murió, surgió una flor, el narciso.

Nota. - El cruce de fronteras debe entenderse dentro de los axiomas de la mitología pagana griega: ¡el eros, el amor-derecho, es uno de los elementos principales! Tanto es así que se tacha de “desviado” a cualquiera que no responda a ella. ¡Es parte de la moira! El segundo cruce de fronteras reside en la belleza masculina transgresora -el sex appeal- de Narkissos y el koros, la autoestima, que surge de ella. Así cruza su moira, el destino.

La versión beótica (boiótica).

Narkissos es originario de la ciudad de Tespiai, no muy lejos del monte Helikon. Joven, muy hermosa, pero con un desprecio por el eros,-- Ameinias se enamora de él. Narkissos rechaza. Como Ameinias no lo sabía, Narkissos le envió una espada como regalo. Ameinias recibe el mensaje y se suicida con el regalo delante de Narkissos. Al morir, Ameinias invocó las maldiciones de las deidades. Un día Narkissos ve su imagen en el agua y se enamora mortalmente de ella. Llevado a la desesperación por su propia pasión, se suicida. En el lugar donde su sangre se secó en la hierba, surgió una flor, el narciso.

Nota. - Se ve la misma estructura: lo que hace a los demás al cruzar las fronteras, se convierte en su destino gracias a las deidades.

CF/ CS

Muestra 25.-- La esencia del cristianismo. (79/80)

“Desde la hora sexta toda la tierra quedó en tinieblas, hasta la hora novena (*nota*: de doce a quince horas). Hacia la hora novena, Jesús lanzó un fuerte grito: “Eli, Eli, ¿lama sabachtani? Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (*Mateo 27: 45/46*).

Estas palabras son una paráfrasis, una interpretación propia, del *Salmo 22(21):1/2*. “Dios mío, ¿por qué me has abandonado a mi suerte? ¡Lejos de salvarme! Dios mío, de día clamo a ti y no respondes”.

Las mismas palabras se hacen más claras cuando se añade el *Salmo 71(70): 9/1 2*: “No me abandones en mis días de vejez, cuando mi fuerza vital me falle. Entonces no me abandones. Porque mis adversarios la tienen contra mí; los que la tienen contra mi alma (fuerza) conspiran: “Dios lo ha abandonado”. Persíguelo. Atrápenlo: no tiene quien lo defienda. Dios, quédate conmigo. Dios mío, ven en mi ayuda”.

El salmo es animista:

La fuerza vital, el alma o la fuerza del alma está en el centro. Y en su fracaso, en su estado de agotamiento.

Ahora releemos el mito de Narkissos: ahí es también donde la fuerza vital salió de Eco y ahí es también donde, en represalia, la fuerza vital salió de Narkissos. Porque “alma” es invariablemente el asiento de la fuerza vital: cuando los adversarios del antiguo “apuntan a su alma”, le desean “muerto”, agotado y listo para morir.

Morir, bíblicamente hablando: la consecuencia del pecado, es el destino de todos. Jesús, en su misericordia, quiso sufrir ese destino. Por eso invoca salmos bien definidos (que rezaba regularmente, por cierto) que expresan el agotamiento de la fuerza vital, causa de la muerte.

Uno planteará, racionalmente-secularmente: “¿Qué viene a hacer Dios en esto?”. La respuesta es sencilla: la fuente de la fuerza vital, del “alma”, está en la deidad (la pagana o la bíblica). ¡Así que el contacto con Dios es al mismo tiempo el contacto con la fuente de la fuerza vital! Sentirse agotado es sentirse “aislado” de Dios. El teocentrismo presente en él tiene este origen o explicación.

En este contexto, con *Otto Willmann, Geschichte des Idealismus, II (Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scolastiker)*, Braunschweig, 1907-2, 9, queremos describir el cristianismo en su esencia (en aquello que lo distingue del resto).

CF/CS 80.

Willmann tipifica el cristianismo mediante tres momentos (la historia de la salvación antes de la acción de Jesús, su acción misma y su continuación después de él) que se sitúan en un momento superior, a saber, la “eternidad” (CF/CS 72; 76).

Willmann se basa en un texto del Nuevo Testamento (2 Tim. 1:9/10), en el que el autor dice lo siguiente

1. El ‘consejo’ (lo que determina nuestro destino) de Dios, Yahvé/Trinidad, es el origen de todo,--entre otras cosas del hecho de que Dios nos ‘llama’ a su salvación.

En otras palabras, Dios nos llama a un destino feliz desde su eternidad.

2. Ese consejo es válido desde toda la eternidad hasta toda la eternidad (desde el principio y ahora y siempre), presente. Pero a través de la boca de los profetas, de Jesús, de los apóstoles, irrumpe en la conciencia de las personas terrestres. Y eso en tres momentos: pasado, presente (tiempo de Jesús), futuro.

Esto es lo que dice 2 Tim. 1:9/10 en palabras claras.

Willmann podría haber añadido otra escritura aún más amplia: “Por la fe entendemos que los mundos (las ‘aiones’, las edades en el sentido limitado de los periodos de tiempo) surgieron gracias a una palabra de Dios. Así, de lo no visible surgió lo visible”.

Lo invisible aquí representa la “eternidad”. *La Bible de Jérusalem*, París, 1978, 1738, nota a pie de página, dice: “La creencia en la creación por Dios de los mundos es un hermoso caso de comprensión de ‘lo invisible’ antes de que fueran creados, las realidades existían en Dios de quien todo procede”.

Nota: El platonismo cristiano.

Albinos de Smurna (+/- 100/ +/-175), un platonista tardío, es el primero en identificar las formas esenciales (lo que las hace ser lo que son) de las cosas en estos mundos visibles con los pensamientos de Dios al respecto.

Cuando vemos un árbol, sabemos que en la mente de Dios ese árbol ha existido “desde toda la eternidad”. Así que con todo.

Platon nos puso en ese camino, pero es sólo Albinos quien elabora esa idea. Para que los cristianos pensantes -siguiendo los pasos de Albinos- adopten una paráfrasis cristiana, su propia interpretación.

CF/CS 79. (bis)

Muestra 25 (bis). -- *Lengua y cultura.* (79a/80a)

La antigüedad (griega) sigue siendo una fuente de inspiración constante para nuestros problemas (culturales) actuales. Lo que sigue lo demuestra sin lugar a dudas.

Vivimos, sobre todo desde los medios de comunicación actuales (televisión, radio, revistas, etc.), en una cultura o “multicultura” en la que un mismo término puede tener más de un significado. Lo que se llama: “ambigüedad”. Y esto genera confusión.

Léase *CF/CS 61 (Multicultura), 68 y siguientes. (El concepto de “multicultura” con Herodotos), 70v. (Método democrático).*

Sólo en una democracia la multiculturalidad tiene un lugar en el que puede vivir y respirar. Los sistemas no democráticos, como los nazis actuales, los fascismos, los fundamentalismos y los integristas, los sistemas soviéticos, sofocan la multiplicidad mediante un “concordismo” dictatorial en el que se suavizan todas las diferencias.

El nominalismo.

Nomen”, en latín, significa “nombre” como sonido de la palabra. El “nominalismo” es aquella premisa que trata de mantener que el significado de los “nomina”, sonidos de las palabras (en plural), es decisivo para nuestra comprensión de la realidad. La realidad nos da nombres, no la visión de la realidad.

Rellenamos los espacios en blanco de los nombres, según el “capricho” privado o singular (entiéndase: autonomía). Nada más.

Eurípides de Salamina (-480/-406).

El tercer trágico más famoso, después de Esquilo y Sófocles, contemporáneo de Heródoto, lo expresa así.

En *Foinik*. 49gvv: “Si “bueno” y “sabio” fueran iguales en todas partes, no habría disputas entre la gente.

De hecho, sólo los sonidos de las palabras que utiliza la gente son iguales en todas partes. Sin embargo, lo que se entiende por ello difiere de una región a otra”.

Nota--Leer *CF/CS 68*, donde Dareios enfrenta a griegos y kalatianos con las costumbres de cada uno (griegos con costumbres kalatianas y kalatianos con costumbres griegas) uno exclama “crimen”; los otros “palabras perversas”.

En otras palabras, ‘bueno’/‘malo’, por ejemplo, son idénticos en el sonido de la palabra, no idénticos en el contenido (‘relleno’).

Los que se ciñen a eso y no realizan más investigación observacional (theoria) son llamados, desde la Edad Media especialmente, “nominalistas”.

CF/CS 80 bis

Protágoras de Abdera (-480/-410).

Protágoras (Lat.: Protagoras) es la figura principal de la Primera Sofística (Protos), que tuvo un papel destacado en el pensamiento griego antiguo desde -450 hasta -350. El principal problema que abordaron los “primeros sofistas” fue:

a. El hecho de que sólo los nombres eran idénticos, mientras que el (a veces mayor) desacuerdo era sobre la realidad indicada por esos nombres;

b. El problema resultante de “en nombre de qué” (es decir, en nombre de qué axioma) podemos ahora justificar nuestras acciones? La “cuestión de la justificación” o “cuestión del fundamento” es fundamental.

“Tenemos nombres pero no tenemos consenso, unanimidad, acuerdo sobre el significado de los nombres”.

Humanismo -- Incluso hoy, a finales del siglo XX, Protágoras es honrado como “humanista” por la Sociedad Humanista.

El “humanismo” se define así.

A.-- En sí mismo, es decir, “según sí mismo”,

Como decía Parménides de Elea, ningún “ser(es)”, es decir, la realidad, es “buena” o “mala”, “sabia” o “tonta”, “la mejor” o “la peor”, etc. “En sí mismo” significa “independiente de las divisiones individuales o de grupo”. La realidad es simplemente un puro “lema” que uno interpreta según sus propias interpretaciones humanas (de ahí el “humanismo”). El hombre es central, pero como intérprete autónomo, radicalmente independiente.

B.-- Como la criatura,

es decir, lo que hace que algo se distinga de todo lo demás, es “neutro”, es decir, carece de sentido, no hay base para la esencia -- las opiniones, el individuo y especialmente el público, son la primera y obvia regla de conducta.

Modelo de aplicación.-- “Lo mejor” -- Lo mejor, para Protágoras, es por tanto lo que el consenso de todos (consenso absoluto,-- nunca existente) o más bien de la mayoría decide al respecto.

Asertividad (“empujar”).

Para conseguir una medida concreta, por ejemplo, ¡hay que presionar! En la democracia, la presión se ejerce mediante una retórica eficaz, que enseña la habilidad de imponer una opinión (“tesis”). Con el fin de reforzar la comprensión. Por ejemplo, en el ágora, la asamblea pública. O en los tribunales.

El dinero, signo de poder, desempeñaba por tanto un poderoso papel. Quien tiene dinero, da, puede “hacer valer” su opinión.

CF/CS 81.

Muestra 26.-- La crisis de las fundaciones. (81/85)

Para entender lo que sigue, es bueno releer *CF/CS 71vv.* (¿Por qué? Porque son precisamente las “imágenes de tono”, que “muestran” a las deidades, las que están en la crisis de la cultura. Lo explicamos. Dado que los “primeros sofistas” eran muy profundos en la crítica cultural, los tomamos como modelo.

Muestra de bibl.:

-- G. Romeyer-Dherbey, *Les sophistes*, PUF, 1985.

En esa buena obra se discuten Protágoras, Gorgias, -los dos líderes-, además: Lukofron, Prodikos, Thrasummachos, Hippias, Antiphon, Kritias.

-- J.-P. Dumont, *Les sophistes (Fragments et témoignages)*, PUF, 1969. Esta excelente obra discute, o.c., 9/19, los axiomas del protestantismo.

1.-- Axioma principal.

El conocimiento humano se limita a la percepción de los sentidos, que no va más allá. La ‘theoria’, lat.: *speculatio*, ‘contemplación’, es decir, la penetración perceptiva en lo que sucede para trascender los sentidos (‘lo trascendental’, incluyendo lo sagrado), es por tanto inaccesible.

Dumont: De ahí surge un materialismo que limita el mundo a lo terrenal, a lo “secular” o a lo “profano”.-- Esta tierra y sus posibilidades forman el biotopo del sofista.

2.-- Las derivaciones (deducciones).

Nos detendremos en la concepción secular y desacralizada del derecho, tal como la expone F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechtes, I (Die Geschichte der europäischen Rechtsidee im Altertum und im Frühmittelalter)*, Zollikon - Zürich, 1954, 98/124 (*Die Wandlung vom mythischen zum begrifflichen Denken*).

Del mito a la racionalidad.

a. Primero fue la cultura arcaica de los griegos la historia animista-sagrada, el mito (*CF/CS 72 (Mito y ritos; 75 (Hübner);-- 63vv. (Adrastosmythe); 76vv. (Narkissosmythe)*), regía como axioma básico el hacer y no hacer. De esto deduce el hombre mítico.

b. Luego está el pensamiento comprensivo, que tiene como objetivo la “racionalidad”, es decir, el uso terrenal de la “ratio”, la razón.

A partir de conceptos básicos - axiomas, “principios”, presupuestos - el hombre desmitificado deduce sus acciones. Encuentra estos principios en las opiniones de la gente, las suyas propias o las de los grupos -culturas- en los que vive.

CF / CS 82.

Los principios de los “primeros sofistas” excluyen, prácticamente, todo lo incorpóreo (“inmaterial”), a saber

- a. los conceptos generales (la abstracción es inexistente) y
- b. las realidades sagradas (como las deidades).

Estas dos realidades escapan a la percepción terrenal. Los nombres (nominalismo) de estas dos “realidades” no se corresponden con ninguna percepción sensorial y cotidiana. Son, al menos de momento, “nombres vacíos”. Conceptos sin verificabilidad sensorial.

A.-- *Las formas jurídicas arcaicas-sagradas (míticas).*

Se basan en “apokalupsis” (revelación) y “aretai” (milagros). Los videntes y los magos son sus representantes. Los mitólogos son sus portavoces.

A.I. - *La ley del themis.*

Su base mítica (teológica) eran -según Flückiger- diosas titánicas (“salvajes”) como Gea, la diosa de la Tierra o la Tierra, y Temis, la diosa de la ley.

S. Pablo llama a estos seres o numina “elementos del cosmos”, es decir, los factores que gobiernan el mundo y lo hacen comprensible.

Son diosas del destino, pues determinan el destino de las personas y de las cosas. Ese destino está esbozado en los mitos en sus líneas generales, revelado en las revelaciones de los videntes e influenciado en la magia.

Son -para hablar con N. Söderblom- “Urheberinnen”, causantes. El ámbito causal por excelencia de estas diosas era la familia (familia y sibbe), la propiedad privada, la hospitalidad (a través de la cual uno se incluía temporal o permanentemente en la familia).

Entre la nobleza, la clase social superior, los privilegios (es decir, el poder real) de los “primeros nombres” pertenecían al dominio del destino. Esto explica, al menos en parte, el término “dinastía” (casa real).

La ley del themis..

Era un derecho de la madre: el matrimonio y la sangre y el parentesco, el núcleo del mismo, giran en torno a las mujeres, a las madres.

En algunas culturas, incluso hoy en día, la familia y los hermanos, los parientes comunes, son el centro de atención.

Es el caso de los tuaregs, una tribu bereber del norte de África. El marido pertenece a la clase social de la mujer. Al igual que los niños.

CF/CS 83.

Quien es el marido de la reina hereda el trono.

Sin embargo, al igual que los antiguos griegos de la época tribal, el trabajo estrictamente político y jurídico es cosa de hombres.

A.II.-- *La ley del dikè.*

El fundamento mítico aquí es Zeus con Hera (Señor), la pareja principal. Rodeado de todo un sistema de deidades, héroes, daimones que tenían cada uno su dominio causal.

Esta nueva generación de deidades se llama “deidades olímpicas”: conquistaron la supremacía en una teomaquia, una batalla de las deidades en el plano oculto con las deidades titánicas (incluida Temis).

Por cierto, esta es la estructura del politeísmo (multidioses).

“dikè” significa en primer lugar “conducta calculada”. Así, por ejemplo, un derecho consuetudinario.

Pero Dikè con mayúscula es el agente causal cuyo dominio es la ley de Zeus que regula la vida en la polis, la ciudad-estado.

La ley del dikè.

Junto con el derecho de Ellos llega el derecho de Dikè a su debido tiempo, es decir, en la ciudad-estado. Ya no es la nobleza, como antes, sino “el pueblo” formado por los politeis, los ciudadanos (excluyendo a los esclavos y a las esclavas), los portadores de este nuevo orden jurídico.

El ágora, la asamblea popular, decide. Bajo la guía de las deidades del Dikèrecht, intentan alcanzar un consenso o unanimidad.

Sólo poco a poco -a menudo a través de una lucha feroz- los derechos del orden de Themis (derecho de familia) fueron rechazados o fusionados con la legislación por la voluntad del pueblo en el sistema de ciudades-estado.

B.-- *El sistema legal sofisticado.*

En el espíritu de los primeros sofistas, el orden jurídico arcaico (Themis y Dikè) como míticamente justificable desapareció definitivamente: “El derecho se volvió unilateralmente paternal y racional” (literalmente Flückiger, o.c., 123 ss.).

Crisis de fe

Protágoras de Abdera, el jefe de los primeros sofistas, dijo: “La existencia de las deidades es ‘oscura’ y la vida terrenal es demasiado corta”. Lo más probable es que quisiera decir que la existencia de deidades es cosa de videntes, de iniciados. Tan inaccesible a la razón cotidiana basada en las percepciones sensoriales.

Así que esa “creencia”, en el sentido fideísta ahora, es una opinión entre otras muchas opiniones. Una opinión de este tipo “públicamente” es demasiado débil para crear un consenso, como ocurría en las culturas arcaicas.

CF/CS 84.

Así, la religión se convirtió en una cuestión de opinión individual. Nada más. Pero con un lado de sombra: las opiniones terrenales que sustituyeron a la religión estaban divididas, ¡disensuales! Si hubo diferencias en las propias religiones, también las hubo en los sistemas racionales que sustituyeron.

La base secular.

Con su desmitologización, la protasofística se convirtió en una crisis fundamental de la cultura.

B.1.-- *La crisis de la tradición.*

Lo que hasta entonces se consideraba “sagrado” fue interpretado por los sofistas como el producto de decisiones humanas autónomas. Sí, como producto de la autonomía humana en el grado de arbitrariedad.

Las religiones antiguas fueron así “explicadas”. Una de las hipótesis sofísticas era: la “buena ley” es, tras un examen racional, sólo un producto de la clase dominante. De modo que la “magia sagrada” que se tejió en torno a ella es popularmente engañosa. De modo que todo lo que antes era tradición se ha convertido en “sospechoso”. “Nos hicieron creer que era la voluntad de las deidades. Pero resulta que es obra del hombre”.

En los primeros tiempos del protestantismo parecía que en medio de tal crisis de valores “ya no había verdaderos fundamentos”. Que -ahora que se ha perdido el fundamento que había creado el orden- “todo era posible”, de hecho “todo estaba permitido”. Este fue el caso de muchos.

B.11.-- *Una nueva fundación.*

Flückiger, o.c., 87: “Los sofistas posteriores intentaron, sin embargo, encontrar un fundamento racional-terrenal en nombre del cual se puedan justificar las acciones.

La dinámica de grupo de la época, que veía al grupo como una entidad autónoma, necesitaba una justificación: “Lo que vive en el grupo, en la sociedad, se convierte en derecho”, pero ¿en qué se basaba? Los conceptos básicos eran una necesidad.

(1) *Derecho natural.*

“Los sofistas fueron los primeros en establecer una ley natural” (o.c., 88). El “antropinè fusis” Lat.: natura humana, era una base.

1. Los médicos de la época razonaban de la siguiente manera: una persona con una dolencia es tratada con un método de curación que se adapta a su “propia naturaleza” o forma de ser.

2. ***Original legal.*** -- Cada individuo, cada grupo tiene su “propia naturaleza” con sus propias necesidades y posibilidades. Después de una deliberación racional, el individuo o el grupo puede seguir adelante y establecer la “ley” adaptada a su propia naturaleza, sin deidades, sin mitos, revelaciones, magia. Deducción autónoma o independiente.

CF/CS 85.

Flückiger: “Tanto el derecho brutal del más fuerte como el derecho a la vida del más débil podrían derivarse racionalmente de la “propia naturaleza””.

Así, la ley fue actualizada, sí, restablecida.

(2) Otros conceptos básicos.

Las propiedades universales y comunes salieron a la luz a través de la investigación de la (propia) naturaleza - *historiè fusikè*, lat.: historia (inquisitio) naturalis, fundada por los milesios - que podía servir como axioma de justificación.

Por lo tanto: algún fervor sagrado (‘manía’) como en “los viejos tiempos”.

Del mismo modo, “*to hèdu*”, lo lujurioso (todo lo que es agradable o útil), base del hedonismo. Así, lo que Eurípides llama “*thumos*”, inspiración, impulso (que puede llevar a la acción irracional) expresado, por ejemplo, en las grandes pasiones (honor, odio/amor).

El pluralismo.

J. van Breda, Pluralismo, en: *Alternatief* - 1975: Nov., 21, define el “pluralismo” de la siguiente manera.

1. Significado filosófico.

La doctrina que antepone la multiplicidad con respecto a todo lo que es, se llama “pluralista”. Esto se opone al “monismo”, que como sistema filosófico es una teoría unificada (todo el ser es uno). Así, por ejemplo, con Spinoza (1632/1677).

2. Sociológico.

Una sociedad que, dado que no hay dos personas exactamente iguales y que nunca sienten exactamente lo mismo, nunca piensan exactamente lo mismo, refleja en realidad esa diversidad de la naturaleza individual en una variedad de organizaciones, -- en una auténtica tolerancia de la vida y de las visiones del mundo “que viven en sociedad”, es pluralista.

Una democracia pluralista -según van Breda- será, por tanto, una forma de gobierno en la que cada ciudadano es libre de expresar sus opiniones, de reclutar, de organizarse con personas afines, de luchar por el poder en el Estado por medios -legales- y, posiblemente, de compartir este poder con personas afines.

Una característica en particular: el pluralismo es ideológico, es decir, axiomáticamente neutro, excepto en lo que respecta a su propia base.

La profilosofía se topó con su propio pluralismo.

CF / CS 86

Muestra 27.-- El concepto de libertad (86/88)

Comencemos con un texto.

W. Peremans, *De Griekse vrijheid (Mensaje y advertencia)*, Hasselt, 1978v.

Estamos en pleno siglo IV (-400/-300).

La época de los “primeros sofistas”.

Peremans -- “Agotado por la larga guerra, el hombre griego exige ahora, por encima de todo, “paz y descanso” para sí mismo, ganancia personal y material. El individuo se enriquece mientras el Estado se empobrece. Ya no se preocupa por los principios que antes se aplicaban, ya no se siente atado por las leyes y el culto, y se libera de los reglamentos y las leyes que lo obstruyen.-- El concepto de “libertad” adquiere un significado diferente”. (o.c., 16v.).

Aquí está el punto de vista de Platón

“Me imagino perfectamente que un Estado “democrático” (nota: populista), sediento de “libertad”, no podrá seguir el ritmo y empezará a beber el vino sin adulterar de la “libertad” (...).

1. Líderes que no tienen nada y súbditos que tienen todo que decir: ¡ese es el lema! Algo así merece todos los elogios y honores tanto públicos como privados (...).

2. El padre se acostumbra a situarse en un plano de igualdad con su hijo y a tener miedo de sus hijos. El hijo se considera “tan bueno como el padre”: no perdona ni respeta a sus padres, porque, eso sí, “quiere ser libre”.

3. En tal estado es el maestro quien teme y adula a sus discípulos mientras los caballeros

los estudiantes miran a sus profesores desde las alturas.

4. La situación no es mejor con los profesores a domicilio.

5. Los jóvenes se ponen en pie de igualdad con los mayores: compiten con ellos de palabra y de obra. Los ancianos se adaptan a esa juventud; se entregan a bromas y travesuras: para no dar la impresión de ser remilgados y mandones, imitan a los jóvenes. (*Polit.* 8: 562v.)

Obras como la de Peremans, así como, por ejemplo, *A.J. Festugière, liberté et civilisation chez les Grecs*, París, 1947, o *M. Pohlenz, Griechische Freiheit (Wesen und Werden eines lebensideals)*, Heidelberg, 1955, esbozan la evolución del concepto de “libertad”:

- a. arcaico (la ley restringe la libertad salvaje)
- b. anárquico (anarquía),
- c. internalización (sistemas antidemocráticos silencian la libertad).

Lo que Peremans y Platon representan es la segunda fase, la anárquica.

CF/CS 87.

Uno lee *CF/CS 84* (“*decisiones humanas autónomas*”) y recuerda que este comportamiento como autónomo es lo mismo que el comportamiento “según la propia naturaleza (autónoma)” (*CF/CS 84*). Lo cual es lo mismo que “gratis”. Y gratis sin más.

La libertad hoy.

Que todo el tema del protoespiritualismo es, en su mayor parte, aplicable a nuestro tiempo, lo demuestra lo que sigue.

Muestra de bibl.: *M. Danthe, La liberté et ses collisions*, en *Journal de Genève* 04.10. 1989.

El autor, observador en los XXXII Rencontres internationales de Genève (octubre de 1989), informa sobre una de las conferencias. -- El tema general era “Usages de la liberté” (“Cómo se puede hacer uso de la libertad”).

El segundo ponente fue el pensador italiano Salvatore Veca (familiarizado con I. Kant como con la filosofía anglosajona).

Dos tipos de libertad.

Veca identifica dos tipos de libertad en nuestra cultura. Esta dualidad fue introducida en 1958 por Isaiah Berlin (1909/1997; de origen judío), profesor del All Souls College (Oxford), que ha formado a varias generaciones de la élite británica.

A.-- Libertad negativa.

Nosotros -yo, tú, cada uno de nosotros en principio- elegimos por nosotros mismos (// según nuestra propia naturaleza) lo que deseamos. El factor decisivo es que sintamos que algo es valioso (para nosotros), con una advertencia: no perjudicar a los demás. Esto último es un deber.

Axioma: Sólo la persona que actúa está realmente informada del valor en juego.

Consecuencia.

a. Todo lo que favorece la indulgencia, con la condición de que no perjudique a los demás, es ética y políticamente “bueno” (= para la sociedad).

b. Las instituciones - económicas, sociales, políticas -, en la medida en que permiten ese tipo negativo de libertad, son “buenas”. -- Veca: ese tipo de libertad es propia del liberalismo tradicional.

B.-- Libertad positiva.

Nosotros -yo, tú, todos nosotros- sólo somos verdaderamente libres en la medida en que elegimos lo que debemos desear en conciencia. Es decir, en la medida en que podamos cumplir un destino (propósito, sentido de la vida).

Axioma:

se plantea un ideal. Eso es lo que Veca llama vida “racional” (en el sentido más estricto del término), es decir, justificable por nuestra razón (orientada a los ideales).

CF/CS 88.

Surge la pregunta: “¿Qué ideal?”. ¿Por qué? Porque vivimos en una sociedad tan plural en sus ideales que un ideal para todos resulta impensable.

Desde que la(s) Iglesia(s) perdió el control de la mentalidad occidental, se carece de un ideal único de control. Como dijo G.Fr.W. Hegel: “Un pueblo desarrollado sin metafísica es... lo que es un templo elaborado sin lo más sagrado”.

El papel propio de una ideología.

Muestra de bibl.: Jacques Delors, *La grande misère des politiques*, en *Le point* 31.08.1995, 37.-- El ex presidente de la Comisión Europea razona así.

1.1. En las democracias europeas existe la convicción de que es necesaria una profunda reforma económica que cierre la brecha entre los que encuentran trabajo (y por tanto están “incluidos”) y los que no (y por tanto están “excluidos”).

1.2. La enfermedad que padecen nuestras democracias europeas es la que acaba con cualquier intento serio de revisar la sociedad. El nombre de esta enfermedad: “le désenchantement” (el desencanto).

2.1. Las causas de este mal son referidas por personas serias - según Delors - como :

- a.** la prosperidad económica durante los “gloriosos años treinta” (más de 1960) con la vida cómoda que conlleva y que es alucinante;
- b.** El “materialismo” (CF/CS 81) que, en individuos y grupos, engendra el egoísmo.

A continuación, J. Delors expone un hecho.

2.2. “Desde las últimas décadas, las ideologías -se refiere al liberalismo con su “economía de libre mercado” y al comunismo con su economía dirigida- han perdido su control sobre el pueblo. Porque el liberalismo está mostrando claramente sus límites y el comunismo se ha derrumbado.

Delors responde a *Alain Leroux, Retour à l'idéologie (Pour un humanisme de la personne)*, PUF. Leroux define la ideología de la siguiente manera.

“Un conjunto coherente, abierto y completo de principios que se plantean con el objetivo de presentar una imagen de la vida del hombre en sociedad”.

Nota: Esto significa que, después de que la metafísica de la Edad Media perdiera su papel protagonista como ideal de sociedad (el clero fue sustituido por la intelectualidad), Delors busca una nueva ideología, aún por encontrar. Convertir la libertad en una libertad positiva.

CF/CS 89.

Muestra 28.-- Justificación de la ley. (89/92)

Suena cuando menos asombroso: la ley, una vez que la razón, especialmente la autónoma, interfiere en ella, ¡necesita “justificación”!

Hoy, en medio de nuestra crítica cultural (que es, entre otras cosas, una crisis de valores), la pregunta es: “¿Es justificable la justicia?”. La intelligentsia actual (la vanguardia intelectual-artística) duda de todo lo que no se da inmediatamente.

Muestra de bibl.: M.W. Fischer, Hrg., *Worauf kann man noch berufen? (Dauer und Wandel von Normen in Umbruchszeiten)*, Stuttgart, 1987.

El título habla por sí mismo: “¿En qué se puede seguir confiando?”. O: “¿En nombre de qué se justifica algo?”. El famoso “problema de la justificación”.

En el lenguaje de Jürgen Habermas (Frankfurter Schule), en busca de los fundamentos o axiomas para su teoría “crítica” de la sociedad, dice: en nuestro pensamiento “postmetafísico” (ahora que la metafísica tradicional está siendo cuestionada) nos queda “una doctrina de la argumentación”. Sin dogma religioso. Sin ni siquiera una metafísica racional.

Es decir, sin preposiciones generalmente válidas, al menos generalmente aceptadas (en las que se expresan axiomas fijos y universalmente aceptados). Lo que a su vez significa: con preposiciones sólo singulares (individuales) o a lo sumo privadas (aplicables a grupos limitados) (en las que los axiomas fijos se expresan por individuos o grupos). ¿Vemos la fragmentación? ¿El pluralismo? ¿Pensamiento divergente dentro de la misma sociedad?

El intento de Ottfried Höffe.

Höffe es un pensador alemán que enseña en Friburgo (Suiza). En su *La justice politique*, intenta justificar el derecho, especialmente en términos de poder estatal y justicia social.

Nos basamos en el informe de M. Hunyadi, *Légitimer la justice? Pas simple!*, en: *Journal de Genève* 03.08.1991.

R.-- La desaparición de los “materialistas críticos”.

Karl Marx (1818/1883), (en su crítica de la ideología), Friedrich Nietzsche (1844/1900), (en su genealogía de la moral), Sigmund Freud (1856/1939), (en su psicoanálisis de la moral) han cuestionado radicalmente la posibilidad de justificar cualquier moral en la que se sitúen el derecho y la justicia.

CF/CS 90.

Marx: La moral que rige una sociedad es impuesta por la “clase dominante” (en Europa occidental la burguesía rica).

Nietzsche: La moral que rige una sociedad es la expresión de la “*Wille zur Macht*” (la voluntad de poder).

Freud: La moral que rige una sociedad es la expresión de las pulsiones (reprimidas) en las capas inconscientes y subconscientes del alma.

En estas tres perspectivas o axiomas “críticos” ya no se trata de un comportamiento consciente en el sentido más elevado de la palabra. En otras palabras, ya no se trata de una “base metafísica”. Todo comportamiento se sitúa en el ser humano (psicologismo) o en la sociedad (sociologismo).

B.I. -- Una reconstrucción de los “cimientos”.

1971.-- Con el materialismo como telón de fondo, *John Rawls* publica su *A Theory of Justice* (Oxford, Oxf. Univ. Press).

La obra ha sido interpretada como la carta magna de una democracia que, en un sentido más universal, encarna el liberalismo. Así lo demuestra su *Political liberalism*, Nueva York, Columbia Univ. Press, 1993.

Rawls restablece la justificación de la moral y, en particular, del derecho. Es cierto que en un sentido utilitario indirecto y sin entrar en la idea superior de “justicia”.

B.II.-- Una justificación de la moral y en particular del derecho.

Ottfried Höffe trata de exponer la alta idea ‘recta’.

Hunyadi lo resume de la siguiente manera.

1.-- La idea de que un ser humano obligue a otro “en nombre de la ley” y con ello se declare “justo” es radicalmente discutida por el anarquismo. Así, por ejemplo, todo gobierno es no sólo de hecho sino de principio “injusto”.

Nota - Nos referimos aquí a Murray Rotbard, quien afirma que “el Estado es un robo” y aboga por la privatización total del poder estatal en los Estados Unidos. Se llama a sí mismo libertario.

2. -- Que cualquier gobernante político pueda actuar “en nombre de una ley superior” a la posición real de poder es algo que el positivismo cuestiona fundamentalmente. Después de todo, no hay “normas superiores” en ningún lugar que sean inmediatamente evidentes para toda persona terrenal. Sólo hay normas reales, introducidas por las propias personas.

Höffe va en contra de ambas tendencias.

Rechaza tanto el anarquismo, que se opone a cualquier poder estatal, como el positivismo, que se limita a constatar los poderes estatales determinables como un hecho desnudo.

CF/CS 91

Höffe plantea las ideas de “derecho” y “justicia” como axiomas. De ello deduce que no todo poder estatal real es justificable en conciencia: así, hay poderes estatales justos e injustos. Esto va en contra de los positivistas. Sí hay poderes estatales justos y, por tanto, justificables. Eso contra los anarquistas y los libertarios.

¿Cómo aparece -el ‘kritèrion’, lat.: criterio, medio de discernimiento- que un poder estatal es justo o injusto? Se puede ver en el hecho de que mantiene la ley (superior) como su ideal.

Höffe trata de conseguirlo practicando una “semántica descriptiva”:

- a. describir el significado y la importancia de las palabras - por ejemplo, la palabra “justicia
- b. con la intención de derivar de ella, o exponerla, las normas que puedan existir.

Así, una ley puede interpretarse desde tres ángulos.

- a. Esa ley es buena en la medida en que logra el objetivo con los medios adecuados.
- b. Es buena en la medida en que su finalidad es el bienestar de sus súbditos.
- c. Es bueno en la medida en que no sólo es eficiente (a) y beneficioso (b), sino también moralmente justificable.

La crítica de Hunyadi.

“Toda la obra se sostiene o cae sobre la idea de justicia. -- pero, ¿cómo demostrar esta idea teóricamente? Al fin y al cabo, vivimos en un clima en el que se pone en duda “la naturaleza” de las cosas o “la naturaleza” del hombre o “los valores independientes del hombre”.

Nota.-- Los términos “naturaleza” y “valores” se utilizan en este sentido en su acepción universal (metafísica). No en el sentido singular o privado. Desde la “crisis de la metafísica”, conceptos como “naturaleza (general)” o “ser” o “valor (objetivamente válido)” se han convertido en puros signos de interrogación. Por no decir “puros sonidos de palabras” (*nominalismo*; CF/CS 79).

Hunyadi argumenta que Höffe está cometiendo un “circulus vitiosus” (razonamiento circular): para demostrar la idea de ‘justicia’, asume en su prefacio que esta idea ya es evidente y, por tanto, ¡está demostrada en alguna parte!

En otras palabras: lo demandado (GV) se predica en lo dado (GG). Se demuestra poniendo como probado lo que aún está por probar.

CF /CS 92.

De la metafísica a la retórica.

La “metafísica” se ocupa, tradicionalmente, de los “elementos” o “presupuestos” (“stoicheia”, “archai”) que rigen toda la realidad.

La retórica es el arte de la persuasión. La retórica se sitúa en circunstancias singulares o privadas, no en las universales. Intenta “demostrar” lo que es demostrable, dado el interlocutor o los interlocutores y la mentalidad (axiomática) asociada. Nada más.

Consideremos este aspecto de la doctrina jurídica.

O. Ballweg/ Th.-M. Seibert, Hrsg., Rhetorische Rechtstheorie, Friburgo/Munich, 1982.

Diecinueve estudios, presentados por Ballweg. El argumento del derecho es decisivo. Pero es retórica. Nada más. No más filosofía del derecho, sino sólo teoría del derecho.

La vida jurídica se sostiene o cae, según los demandantes, con la comprensión, es decir, la captación de la situación concreta. Saber qué textos legales se han aplicado o no es algo natural. ¡El hombre está por encima del texto!

Cuando quiere “fundar” el derecho y la justicia, es decir, derivarlos de preconceptos, presupone -señala Hunyadi- lo que tiene que demostrar.

Así que se puede decir que está razonando en círculos y por lo tanto no está demostrando nada.

Pero en la práctica no es tan sencillo. Incluso la teoría anarquista y la teoría positivista utilizan la noción de “derecho” (“justo”). El anarquista llama al Estado injusto. ¿En qué se basa para calificar al Estado de injusto? ¡Sobre la base de que la ley y la justicia ya están dadas! El positivista llama al derecho “meramente positivo”, es decir, meramente fáctico, sin una norma superior.

¿Cómo llega el positivista a la clara -y demostrable- distinción entre “fáctico” y “superior”? Sobre la base de una intuición que presupone que puede existir algo superior en términos de ley (capacidad), ¡aunque no se dé sensiblemente!

Tanto el anarquista como el positivista viven de la luz que precede y que la idea de “justicia” se llama en la metafísica tradicional.

Pero es cierto: no hay más que un argumento retórico a favor de esa idea de “justicia” generalmente válida y superior. En la práctica, anarquistas y positivistas también incurren en un razonamiento circular.

CF/CS 93

Muestra 29.-- El principio de causa o razón suficiente (93/95)

Consideremos ahora el pedestal de todo razonamiento, a saber, el principio (axioma) de razón suficiente o fundamento suficiente.

Como dice *H.J. Hampel, Variabilität und Disziplinierung des Denkens*, Múnich/Basilea, 1967, 17 y siguientes, la “lógica clásica” presupone preconceptos, que, por cierto, sólo se llaman “leyes del pensamiento” en los tiempos modernos.

El autor los reduce a dos:

- a. el principio de identidad (que se funde con el principio de contradicción y el principio de tercero excluido) y
- b. el principio de razón suficiente (fundamento).

Los términos “stoicheion”, lat.: elementum, “elemento”, (es decir, algo que ayuda a que algo exista y lo hace ser lo que es) y “archè”, lat.: principium, principio (es decir, algo que controla algo y que, por tanto, debe conocerse para entender ese algo) son habituales desde los primeros filósofos y científicos griegos.

Platón dice “Nada existe sin la razón” y formula así en forma de frase o enunciado lo que todos sus predecesores habían postulado como axioma.

Leibniz (1646/1716) formuló lo siguiente: “Nada ocurre sin que tenga una causa o al menos una razón que lo determine. Tal razón determinante es algo que puede servir para justificar a priori por qué algo existe precisamente de esta manera y no de otra”. Cfr. Hampel, o.c., 18.

Somos precisos en nuestras palabras.

“Si A (razón, fundamento), entonces B (dado) (comprensible, sensato, ‘razonable’).

En la praxis, B está ahí primero: B es lo que se muestra (fenómeno, dado). Sólo entonces surge la pregunta “¿Cómo se puede entender B?” o “¿Cómo se puede entender B?”. La respuesta a esa pregunta es “Si A, entonces B” (una y otra vez subyugada a lo “comprensible”).

La razón o fundamento que hace inteligible puede encontrarse dentro de A, lo dado, o fuera de él. Lo que nos lleva, con esto último, a la comparación (“comparación” en el sentido de “confrontación con otra cosa” (en este caso: algo que debe situarse fuera de A pero que, sin embargo, está relacionado con él)).

Conclusión.-Completado: “Si dentro o fuera de B A, entonces B (comprensible)”.

Nota.-- Con A Noiray, dir., *La philosophie*, París, 1972-2, 242s., se puede incluir el término francés ‘fondement’ (inglés: foundation). La obra distingue dos tipos de fundaciones.

CF/ CS 94

a. Ontológico.

La realidad -aunque sea una utopía, una imaginación, un sueño, sí, lo incongruente o absurdo- que hace comprensible (“explica”) una realidad, es el fundamento de ésta.

b. Lógico.

La lógica, desde Aristóteles en particular, es ontología en la medida en que se expresa en frases “si-entonces”. El prefacio introducido por “si” es entonces la base de la post-sentencia. “Si VZ, entonces NZ (concebible)”.

La vida como razonamiento.

Tomemos un juicio ordinario: “Veo que llueve fuera”. El razonamiento tácito aquí es “Si está lloviendo afuera, entonces (tengo el derecho, de hecho el deber, de decir) ‘veo que está lloviendo afuera’. El hecho de que llueva actúa sobre nuestra mente (lógica): está “justificado”, “justificado”, “justificado”, “justificado”, afirmar que está lloviendo fuera.

H.J. Hempel, o.c., 18, cita a *H. Dingler, Das Prinzip der logischen Unabhängigkeit in der Mathematik (zugleich als Einführung in die Axiomatik)*, Munich, 1915, 4, to.

Dingler habla del principio de identidad, del principio de razón suficiente y dice: “Después de todo, no puedo demostrar lógicamente estos principios a su vez. Al fin y al cabo, tal cosa supondría que la lógica se demostrara de antemano.

Entonces surge la pregunta: “¿Cómo sabemos que, por ejemplo, el principio de razón suficiente es válido?”. Si no se puede hacer encadenando frases lógicas, ¿cómo se puede hacer? Hempel: Desde W. Dilthey (1833/1911) y W. Wundt (1832/1920) se ha propuesto la tesis de que la experiencia directa (experiencia vivida; percepción) es la razón o fundamento del pensamiento, -- incluyendo los grandes axiomas como el principio de razón o fundamento suficiente.

Hempel cita a E. May, *Am Abgrund des Relativismus*, Berlín, 1941, -- “Todos estos principios no son más que diferentes formas de expresar la experiencia original, que es que algo que se vive, en el momento mismo en que se vive, se vive precisamente como esto y no como otra cosa”.

Se ve que May está hablando del principio de identidad.

De lo que Hempel concluye: lo directamente experimentado es al mismo tiempo comprensible y se expresa en el sistema de signos de un lenguaje.

Así, al elaborar una lógica, por ejemplo, se convierte en un “axioma”.

CF/CS 95.

El método de razonamiento.

La vida que utiliza los principios más elevados de la lógica (lógica ontológica) procede como sigue.

A.-- Problema/solución.

Los antiguos matemáticos, ante un problema (matemático), procedían así.

Problema.-- Se distinguió entre lo dado (dado) y lo buscado (solicita), porque se distinguió entre el conocimiento directo (observación) de lo que se muestra inmediatamente, el fenómeno (=dado), y el conocimiento indirecto (razonamiento) de lo que se puede mostrar, lo buscado (solicita).

Que esta antigua dualidad sigue siendo válida lo demuestra *I.M. Bochenski, O.P., Philosophical methods in modern science*, Utr./Antwerp, 1961, 2svv. El autor sitúa en el conocimiento directo la fenomenología (husserliana) como descripción de lo dado (fenómeno). En el conocimiento indirecto sitúa el análisis del lenguaje y especialmente el razonamiento estricto que expone la cuestión (deducción y reducción).

B.-- Razonamiento.

Desde Platón, tenemos la dualidad de “sunthesis”, deducción, y “analisis”, reducción.

Estas dos formas básicas de razonamiento siguen siendo fundamentales. Testigo: Bochenski, o.c., 93v.: J.Lukasiewicz, siguiendo a St.Jevons (1853/1862), demostró que toda “argumentación” puede dividirse en dos grandes clases.

Deducción. “Si A, entonces B” (comprensible). Bueno, A. Por lo tanto B” .

Por ejemplo, “Si todas las chicas son hermosas, entonces ésta y aquella. Bueno, todas las chicas son hermosas. Así que esta y aquella chica son hermosas”.

Nota -- La premisa de ese razonamiento es una doctrina de ordenamiento “si todos, entonces algunos”. -- Demasiado para el razonamiento hacia adelante o deductivo.

2.-- Reducción. “Si X, entonces B (comprensible). Bueno, B. Así que X”.

Por ejemplo: “Si toda el agua hierve a 100° C., entonces esta agua y aquella agua (muestras). Bueno, esta agua y aquella hierven a 100° C.. Así que toda el agua hierve a 100° C.’.

De nuevo, basado en la teoría del orden: “si todas las muestras, entonces algunas muestras”. Se reconoce la hipótesis en ella, y esto en la forma de la inducción (generalización, generalización)

Hasta aquí el razonamiento retrógrado. La deducción toma una forma especial en el razonamiento “ab absurdo” y la reducción, el razonamiento hacia atrás, se reconoce en el razonamiento matemático-analítico.

CF/CS 96

Muestra 30.-- Racionalismo(s).

Muestra de bibl.: M. Müller/ Al. Halder, *Herders kleines philosophisches Wörterbuch*, Basel/ Freiburg/ Wien, 1959-2, 141/143 (Racionalismo).

El racionalismo tiene dos vertientes.

A. el racionalismo.

Sin mayúscula, en el sentido general.-- Se puede definir así. En términos de ABC.- A, todo lo que es, B. se aborda desde la razón (Lat.: ratio), C. para que de ella surja un comportamiento “racional”, es decir, responsable o al menos rendir cuentas.

Esta “razón” se expresa en conceptos singulares, privados, universales, incluso trascendentales (omniabarcantes, ontológicos) que se procesan en el pensamiento lógico-extraordinario si es necesario.

Desde Platón hasta Hegel, tal “racionalismo” prevalece. Hegel, por ejemplo, dice: “Todo lo que es humano sólo lo es porque lo produce el pensamiento”. El hombre y la racionalidad se equiparan, aunque con muchas variantes. El principio de razón suficiente o fundamento es la arteria de dicha racionalidad. Uno quiere vivir responsablemente.

B. Racionalismo ilustrado.

Lo que se denomina “ilustración” (Enlightenment, Lumières, Aufklärung) es un componente histórico del racionalismo general esbozado anteriormente. Se sitúa en los siglos XVII y XVIII. Tiene sus orígenes principalmente en R. Descartes (1596/1650) y aún más claramente en J. Locke (1632/1704).

Personas como Copérnico (1473/1543), con su revolución heliocéntrica sobre el sistema solar,-- Tycho Brahe (1546/1601), Johannes Kepler (1571/1630; pensemos en las leyes de Kepler),-- especialmente Galileo Galilei (1564/1602), con su método exacto (matemáticas + experimento) en las ciencias naturales, allanaron el camino al racionalismo moderno o “ilustrado”. En particular: el ideal riguroso de la ciencia (natural) conquista la filosofía que quiere convertirse en “científica rigurosa” a partir de entonces.

En comparación con lo que los antiguos griegos habían fundado en las matemáticas y la ciencia y el filósofo o el retórico, el racionalismo ilustrado fue una actualización, de hecho una refundación radical.

El racionalismo, estrecho (ilustrado) o amplio, se sostiene o cae con el principio de identidad y el principio de razón suficiente o fundamento. Las siguientes páginas nos mostrarán cómo estos principios son objeto de un intenso debate.

CF / CS 97.

Muestra 31.-- *Fundation(al)ismo (fundamentalismo, integracionismo)*. (97)

Para actuar, todos necesitamos una base.

Las personas que quieren imponer esa base a todo el mundo para “financiar” una sociedad se llaman “fundacionistas” o “fundamentalistas” (los que quieren preservar la integridad de esa base a toda costa se llaman “integristas”).

La base de todo comportamiento son los datos.

Lo que se muestra, el “fenómeno”. -- Ahora hay una multitud ilimitada de “datos” que pueden servir así de base, de premisa, para la acción (incluido el razonamiento).

El “cogito”.

Cogito” es latín y significa “pienso”.

P. Ricoeur, Le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique), París, 1969, 233, dice que Descartes, con su cogito, se sitúa en toda la serie de filosofías “reflexivas” (el “cuida tu alma” de Sócrates; el “hombre interior” de Agustín; el “Ich denke” de Kant; el “yo” de Fichte; la egología (“doctrina del yo”) de Husserl).

P. Diel, Psychologie curative et médecine, Neuchâtel, 1968, considera que el método introspectivo, pero luego purificado lógicamente, es la base de todas las psicologías científicas.

¿Qué es lo que lleva a las personas a fijarse en torno al yo y a su vida interior, en torno a la reflexión? ¡La necesidad de una premisa o fundamento!

Descartes, por ejemplo, para salir de la duda absoluta de los pensadores de la edad media tardía: “piensa por un momento”. “Dudo de todo”. Eso significa que el hecho, el fenómeno, dado que “dudo de todo”, es indudable”. Además: Descartes razonó correctamente: “Cogito. Ergo sum” (“Pienso, soy consciente de mí mismo y de mi pensamiento. Así que soy (algo real)”).

Hubiera sido mejor que dijera: “Creo. Así que mi pensamiento está ahí”, ¡porque el yo sigue siendo algo misterioso!

Husserl no comete este error: comete la “reducción fenomenológica”: reduce (limita) el fenómeno al fenómeno puro, lo que se muestra inmediatamente y sólo lo que se muestra inmediatamente. El yo, por ejemplo, no se muestra tan directamente: por eso se “pone entre paréntesis” (no pertenece a lo dado sino a lo pedido). Husserl describe, es decir, define detalladamente, lo que percibe, conoce inmediatamente.

CF/CS 98.

Muestra 32.-- La razón suficiente en las obras de Kafka. (98/100)

Vivir es razonar con vida. Esto se llama “razonamiento existencial”, donde “existir” significa “vivir como” un ser humano en nuestro mundo. Un modelo, incluso artísticamente superior, de este tipo de razonamiento puede encontrarse en las obras de Kafka.

Lo que se ha publicado sobre Kafka es confuso. Una obra: *H.J. Schoeps, Over de mens (Reflexiones de los filósofos modernos)*, Utr./ Antw., 1966, 119/141 (*Franz Kafka: La creencia en una posición trágica*).

Schoeps, junto con *Max Brod*, amigo de Kafka, publicó *Beim Bau der chinesischen Mauer* (1931, un extracto del legado de Kafka). Además, es de origen judío y, por tanto, está bien situado para penetrar en el mundo de Kafka, que también era judío.

Por cierto, *Schoeps* se ha convertido en cristiano.

Franz Kafka (1883/1924).

Los términos “kafkiano” y “kafkiano” son habituales desde hace décadas. Las obras de *Kafka* -pensemos en *El proceso*- se encuentran entre las más leídas del mundo. Se han filmado, se han adaptado para el escenario, se han musicalizado, incluso en las escuelas secundarias se sirven como “material de lectura”.

Especialmente desde la Segunda Guerra Mundial (1939/1945), Kafka se cuenta entre la literatura mundial.-- Algunos afirman que se han dedicado tantos comentarios a Kafka como a Shakespeare.

Esto es así a pesar de, o más bien porque, las obras de Kafka desprenden una atmósfera muy extraña: atraen sobre todo a los contemporáneos, que encuentran en ellas una expresión artística de su propio sentido bizarro de la vida; repelen a los demás por la “Unheimlichkeit”, la inseguridad y toda clase de absurdos.

Consideremos ahora con *Schoeps* algunos “elementos” o “premisas” que tipifican a Kafka.

La doctrina talmúdica del fin de los tiempos.

Talmud” significa literalmente “estudio”, “enseñanza”. El Talmud es uno de los libros sagrados de los judíos. En él se recogen las ideas teológicas de los estudiosos de la ley del Antiguo Testamento.

Existe el Talmud de Jerusalén y el Talmud de los babilonios (de Rab Asji (352/427) y sus sucesores.

El Talmud determinó fuertemente la mentalidad de Kafka. He aquí cómo.

1.-- El Talmud contiene una profecía de fatalidad: un día, al final de los tiempos, llegará “el tiempo final”.

CF/CS 99.

Por cierto, esto es común a los judíos y a los cristianos,-- la diferencia es que Jesús, para los cristianos, anuncia el fin de los tiempos en su primera fase, mientras que para los judíos, “el mesías” aún está por venir.-- Tradicionalmente, vinculado a la idea del “fin de los tiempos” está: todo tipo de horrores; una convulsión mundial, etc.

El Talmud: “Entonces los rostros de las personas del final de los tiempos serán como rostros de perros”.

Nota.-- Para su información.-- Howard P. Lovecraft y otros, *Le Necronomicon*, París, Belfond, 1979 (// *Neville Spearman, The Necronomicon* (1978)), a su manera, alberga una doctrina del fin de los tiempos y especialmente una predicción del fin de los tiempos, en la que los “monstruos” gobernarán esta tierra. El libro -o mejor dicho, unas dieciocho páginas- fue escrito por Abdul al-Hazred, un poeta loco del Yemen en torno al año 700. El título era “Al-Azif”, término utilizado por los árabes para describir el zumbido nocturno de los insectos. En el caso del *Necronomicon*, se supone que esto denota metafóricamente “el zumbido de las criaturas demoníacas” que gobernarán la tierra en un tiempo final.

Por cierto, el libro prohibido ya se publicó en Amberes en 1571 con el título: *John Dee, The Necronomicon (El libro de los nombres muertos)*.

Su carácter bizarro recuerda al de las obras de Kafka.

2.-- Kafka debió de tener la impresión de que esta predicción se haría realidad en nuestra época y en su confusa y confusa cultura.

De forma similar, Lovecraft (y el grupo que le rodeaba) interpretó nuestro tiempo y su cultura desde “el zumbido de los insectos”.

En otras palabras, estamos viviendo “el fin de la historia”. Un tema que también se puede encontrar en otros lugares.

El fondo de la dirección.

Incluso los pensadores presocráticos postularon lo siguiente como esquema de la génesis de las cosas y del destino de la humanidad

Algo -un paisaje, una persona, una cultura- tiene un propósito o persigue conscientemente un objetivo (finalismo, teleología). Pero ese algo puede desviarse de su objetivo. Tarde o temprano, esto provoca un correctivo - “retroalimentación”, dicen los cibernautas de hoy. Este correctivo se hace perceptible en forma de algún tipo de calamidad, que invita a la recuperación.-- Aristóteles conoce muy bien este esquema.

CF/CS 100.

La “ley” de la dirección de Kafka.

Véase aquí cómo Schoeps, o.c., 123vv, se refiere a la obra de *Kafka - Zur Frage der Gesetze* - que habla de las leyes tal y como se entendían en los círculos judíos.

1.-- Los “teólogos” -entre otros, los jasidim (a los que Kafka describe como una especie de nobleza)- hablan mucho de “las leyes”. Schoeps: “Kafka vive en la constante impresión de que se rige por leyes que desconoce” (o.c., 123).

Nota.-- La visión del mundo a este respecto exhibe una estructura dual.-- Por un lado está “la nobleza” (los teólogos), los legisladores, y por otro lado “el pueblo” (“am ha-arez”), los oyentes. Estos últimos son “am ha-arez”, ignorantes.

Kafka se siente **a.** un ignorante como el pueblo **b.** pero aún así como alguien que ha llegado tan lejos en su análisis de las leyes que se pregunta si no son leyes falsas. Lo que podría indicar una crisis de fe.

2.-- Schoeps, o. c., 124vv.. -- La gran masa del “pueblo”, en contraste con los legisladores, “la nobleza”, se apartó de las leyes.

3.-- Schoeps, *ibid.* -- Una desviación, interpretada en el sentido judío directo, provoca un juicio divino (‘gesera’).

Se ve el triple esquema de la historia sagrada o de la salvación. La “gran historia” de la Biblia. Paradise/ Fall/ Restoration.

Tras la pista de un perro.

Este es el título de una obra de Kafka.

Un “perro” -un hombre del final de los tiempos- cuenta cómo el “pueblo” de los “perros” se extravió hace muchas generaciones. Este error o culpa del pecado pesa mucho en la familia de perros de hoy.

Nota - Esto recuerda a Jeremías 31:29: “Los padres han comido uvas verdes, y (como resultado) los dientes de los hijos están afilados”.

La actual generación de perros **a.** lleva la carga de una deuda de los padres, **b.** pero no puede interpretar esa deuda. Esa deuda es y sigue siendo una “x”, una incógnita.

Schoeps: “Lo que Las ‘Tras la pista de un perro’ dice sobre nuestra “cultura del perro” se encuentra esencialmente en todas las obras literarias de Kafka. Destacando lo absurdo o incongruente de sospechar pero no poder interpretar la razón o motivo suficiente de la actual calamidad cultural. Nuestra crítica cultural es, en su verdadera causa salvífica, una “X”.

CF /CS 101

Muestra 33.-- El Juicio de Kafka. (101/102)

¿Cómo traduce Kafka sus supuestos y experiencias teológicas en modelos artísticos? Ahora profundizaremos en esto.

Odradeck.

Esta palabra eslava significa “apartado de la ley”. El “hombre perro” de nuestra crítica cultural carece cada vez más de un “yo” humano. Cada vez más se convierte en una “cosa”: un “ello”. Al igual que los objetos que utilizamos en nuestra sociedad tecnológica.-- Así, Odradeck “adopta la forma insensata -absurda- de una bobina de hilo”. (Schoeps, o.c., 131). Así, Odradeck se convierte en “un mecanismo de funcionamiento automático”.

Der prozess.

Este es el título de la novela más famosa de Kafka. Nunca habría visto la luz si Max Brod, el amigo de Kafka, hubiera hecho lo que le pidió: destruir el manuscrito.-- Incluso se ha discutido sobre el orden correcto de los capítulos. Brod los habría ordenado mal, según algunos críticos.

El escenario (la historia).

A. Joseph K. estaba todavía en la cama una mañana cuando le dijeron que le esperaba un juicio. Ni sus subordinados ni la persona que lo interrogaba sabían la razón o los motivos de su culpabilidad. No obstante, queda en libertad provisional.

B. Cuando “aparece”, tanto el juez como el público son “bizarros”. -- Las gestiones e intervenciones en su favor sólo complican “el caso”. Como Huld, su abogado, Tintorelli, un pintor que quiere ayudarle, fracasa.-- En una conversación final con un sacerdote habla de “entrar en la ley” (una parábola).

C. En la víspera de sus treinta y un años, “dos caballeros” vienen a buscarlo, lo llevan fuera de la ciudad y lo matan con un cuchillo de carnicero “como a un perro”.

La estructura del suelo.

Tiene dos vertientes. Enigma/descubrimiento. Tanto el proceso de Joseph K. como nuestra cultura.

1- El enigma. Joseph K. es acusado por un tribunal superior y secreto. El expediente de las acusaciones no es accesible ni para Joseph K. ni para sus abogados.

Nota. - Se reconoce la X que está destruyendo nuestra cultura.

2.-- El desenredo.-- Joseph K. intenta demostrar la culpabilidad por la que se le procesa. También recurre a los abogados.

CF/CS 102.

Su principal tarea es adivinar el contenido del archivo a partir de “señales” (rastros). “Deducir de los interrogatorios, por ejemplo, el contenido del expediente que los fundamenta,... eso es muy difícil”. (Schoeps, o.c., 130).

O también, o.c., 129: “Así que a partir del carácter y la forma del castigo hay que tratar de encontrar la ‘X’ del pecado,-- aunque no pueda lograrse una verificación real.- - Eso es precisamente lo que ocurre en la obra de Kafka. Tanto en las grandes novelas como en los relatos cortos, este motivo se repite una y otra vez como tendencia: determinar a partir de la naturaleza del castigo (modelo *nota*) la naturaleza de la culpa (original *nota*)”.

Una comparación.

Uno conoce la infame novela de *Umberto Eco*, *El nombre de la rosa*, Ámsterdam, Bert Bakker, 1985 (// *Il Nome della Rosa*, Milán, 1980).

El sujeto se llama el propio Eco, o.c., 53, con una extraña frase “una gran y celestial masacre”. El método que refleja la obra es el de Sherlock Holmes: en 1327, el franciscano Guillermo de Baskerville investiga un crimen. Y lo hace de la siguiente manera: “Los conceptos que utilizaba para imaginar un caballo que aún no había visto (nota: compárese con la culpa de Kafka, que no puede traer a su mente), eran, por tanto, “puros signos”, del mismo modo que las huellas en la nieve (*nota*: los cascos del caballo, por ejemplo) eran signos del concepto de “caballo”: uno utiliza signos y signos de signos sólo cuando las cosas mismas faltan.

Cfr. A. Blanch, *La rosa semiótica de Umberto Eco*, en *Streven* 51 (1984): 5 (febr.), 439/ 448.

Nota: U. Eco es un semiótico, un teórico del texto. Esto se refleja de alguna manera en su novela. Se puede comparar con las huellas que J. Derrida sigue poniendo en el centro, es decir, las referencias a “cosas” que siguen apareciendo y desapareciendo “fugazmente”.

De modo que, con Eco y Derrida, pero también con Kafka, acabamos en la esfera posmoderna: la razón moderna, de hecho la razón pura y dura, está tan enfrentada a lo indescifrable que en realidad debe ser declarada no pacífica.

Sus representaciones de lo dado (GG) son siempre construcciones, no reflejos reales de lo dado: y lo solicitado (GV), por ejemplo, la razón o el fundamento, sigue escapando. ¡Sin solución! ¡Sabemos, posmoderno, que no sabemos!

CF/CS 103

Muestra 34.-- La ambigüedad de una obra. (103/105)

Ambigüedad” significa que una información (GG) A, según un conjunto de supuestos del intérprete, B, suscita una pluralidad de significados (C).

Lo aplicamos brevemente a Kafka, que provocó “recepciones” contradictorias.

Una interpretación psiquiátrica.

Escuchemos al Dr. Hesnard, L'univers morbide de la faute, París, 1949.

Hesnard habla del “mundo del pecado”. Lo dice de la siguiente manera: “Esta culpa oscura e incongruente, incomprensible y tiránica, pesaba sobre toda la existencia de este artista”. (O.c., 441s.).

En particular: “Kafka se comportó -toda su vida y en todos sus ámbitos de actividad- como un culpable que no puede averiguar la naturaleza exacta de un error imperdonable.

Pues bien, este mundo tan kafkiano -lo describió en todas sus obras- es nuestro mundo enfermizo de la culpa. (Ibid.).

Nota.-- Lea, por ejemplo, el *Dr. med. Trygve Braatoy, Uit de praktijk van een psychiater (Een populaire inleiding tot de medische psychologie en de psychiatrie)*, Utrecht, 1939, 180/190 (*Enige beschouwingen over de religie in de psychiatrie*):

“Si uno se dedica al trabajo psiquiátrico, le llamará la atención la cantidad de pacientes que se preocupan por la religión y la moral. Los problemas de la moral llevan casi siempre un sello más o menos evidente de pecaminosidad religiosa.”

Muy llamativo -y a menudo el rasgo dominante del cuadro clínico- son estos estados de ansiedad debilitantes en -lo que se llama- “el depresivo melancólico”. (O.c., 180).

Braatoy, como médico “comprensivo”, aborda la pregunta decisiva: “¿Por qué/por qué esta enfermedad se manifiesta como una incesante pesadilla religiosa en la que el paciente no deja de lado ni un solo momento su carga de pecado, de arrepentimiento y de pena?”. (Ibid.).

Nota.-- A esta pregunta Braatoy responde con una referencia a cierto tipo de predicación y doctrina religiosa: “Un dios cruel, -- algo por lo que el melancólico/la melancólica tiene realmente razón en su razonamiento. Porque de un dios así no se puede esperar ninguna comprensión de sus dificultades”. (O.c., 189).-- Esa es sólo una explicación. Nada más.

CF/CS 104.

El papel del “padre”.

Esta palabra abstracta, típica del lenguaje psicoanalítico, desempeña a menudo un papel en el análisis del “caso Kafka” por parte de psiquiatras y psicólogos de todo tipo.

Se dice que el “absurdo” de las obras de Kafka se debe, entre otras cosas, a su impotencia frente a su padre “autoritario”.

Braatoy, con su concepto de Dios, nos acerca mucho más al verdadero Kafka tal y como lo muestran sus obras. No se trata de la “figura paterna” transitoria, sino del Dios del Antiguo Testamento judío de la Biblia.

2. Una interpretación agnóstica.

Donde el ateo niega a Dios o a la deidad, el agnóstico dice que no sabe si Dios o la deidad existen.

Albert Camus (1913/1960)

Es, entre los pensadores existenciales, un outsider, y escribe: “En cualquier caso, la obra de Kafka refleja el problema del “absurdo” en su totalidad”. Este texto es citado por W. J. Simons, *Timeless topicality of Kafka only belatedly recognised*, en: *Spectator* (Gante) 30.08.1983, 36.-- Nos explicamos.

A.-- Camus. El agnóstico exasperado.

Camus es a la vez agnóstico y moralista: “No creo en Dios, pero eso no me convierte en ateo”. “El concepto de Dios es inerradicable en el corazón del hombre” (*Le mythe de Sisyphe* (1942)).

Expresa su preocupación ética y moral de la siguiente manera: “El hecho brutal del mal en el mundo de un Dios todopoderoso e infinitamente bueno es una molestia” (*L’homme révolté* (1951)).

B.-- Camus, el profeta del absurdo existencial.

El término “absurdo” no se utiliza aquí en el sentido puramente ontológico (lo impensable, lo imposible) sino en el sentido “existencial”: “existir” es “vivir como ser humano en este mundo (incomprensible)”, por lo que lo “incomprensible” se convierte en una irritación constante.

Se ve: Kafka luchó con un problema análogo.-- La ausencia de Dios priva -según Camus- al mundo de justificación y explicación: esa es la razón o el fundamento del absurdo.

“La existencia humana para quienes no creen en la inmortalidad es un completo absurdo” (*Le mythe de Sisyphe* (1942)). “Vivir, pues, es “faire vivre l’ absurde” (dar vida a lo absurdo).

Consecuencia: “Sólo hay un verdadero problema filosófico: el suicidio” (*Le mythe de Sisyphe* (1942)).

CF / CS 105.

Le Point (París) 14.08.1993, 50/64 (Relire Camus) dedica un texto a la viva actualidad de *Camus* entre la juventud francesa actual: “Para los jóvenes, *L’ étranger* (1942) es un libro célebre. Y Camus juega el papel de guía de la vida” (a.c., 60).

3.-- La interpretación judía de Schoeps.

Damos un diagrama: “Si Z (pecado), entonces S (castigo). Bueno, S. Así que Z”. Esta es probablemente, al menos según Schoeps, la estructura básica de las obras de Kafka. Pero no sin un término más: S es fenómeno, pero Z (la razón o fundamento suficiente) es un puro misterio. Un puro misterio que irrita. Eso “fundamenta”, “funda”, “justifica” el absurdo de la vida en esta tierra.

Así que “Si Z (el pecado) es radicalmente enigmático, entonces S (el castigo) es absurdo. Pues la vida exhibe un motivo o razón enigmática tal que el castigo parece absurdo”. El carácter de castigo prevalece. Sin una razón suficiente, tal castigo es absurdo. Hay que situar a Kafka en la experiencia (post)moderna de “la ausencia de Dios”.

El escepticismo, que no acepta nada más que lo inmediatamente dado (fenómeno), con exclusión de todo lo transfenoménico.

El agnosticismo, que pone entre paréntesis a un Dios o deidad transfenomenal como incognoscible, o al menos desconocido,

El ateísmo, que niega a Dios y a la deidad, era un gran aspecto del entorno de Kafka.

Schoeps: Kafka era judío de nacimiento. Creencias que se habían convertido en “míticas” (es decir, “buenas para los primitivos”) a los ojos de sus contemporáneos (y quizás a los suyos propios), le hicieron, sin embargo, buscar una y otra vez lo que, en el lenguaje judío, se llama “la ley”.

En otras palabras: aunque crítico con su propia religión, Kafka era, sin embargo, “post-religioso”, es decir, marcado por al menos un pensamiento religioso, “las leyes”.

Consecuencia. -- Lo que a los ojos de Kafka es “la catástrofe” consiste en que la humanidad actual, privada de la noción de ser criatura de Dios, pierde los rasgos mismos que la caracterizan como persona(s): se convierte así individualmente en una cosa o cosa sin vida (Odradeck) y socialmente en una masa sin nombre. Cfr. Schoeps o.c., 131.

Nota.-- Schoeps, o.c., 119, compara a Kafka con F. Nietzsche cuando habla de “la muerte de Dios” en nuestra cultura.

La Edad Media (desde Clément V hasta la reforma de la CF/CS) 106